YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Kritik der Urteilskraft

KANT

Çeviren:
Aziz Yardımlı

idea

YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ
Kritik der Urteilskraft
KANT
idea

IMMANUEL KANT
YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ
KRITIK DER URTEILSKRAFT

Immanuel Kant
YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ

KRITIK DER URTEILSKRAFT

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İDEA YAYINEVİ
Bilim ve Felsefe Metinleri

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com / www.diyalektik.org
Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 2006
Birinci baskı 2006
Tüm hakları saklıdır. Bu yayının hiçbir bölümü İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.
Immanuel Kant
Yargı Yetisinin Eleştirisi / Kritik der Urteilskraft (1790; 1793)
Baskı: Bayrak Matbaası
Küçükayasofya Cad. Yabacı Sk. 2/1
Sultanahmet — İstanbul
Printed in Türkiye
ISBN 975 397 096 X

İçindekiler

Önsöz 13
Giriş
I. *Felsefenin Bölümlenmesi Üzerine* 13
II. *Genel Olarak Felsefenin Alanı Üzerine* 21
III. *Felsefenin İki Bölümünü Bir Bütüne Birleştirmenin Bir Aracı Olarak Yargı Yetisinin Eleştirisi* 24
IV. Bir a priori *Yasama Yetisi Olarak Yargı Yetisi Üzerine* 28
V. *Doğanın Biçimsel Ereksellği İlkesi Yargı Yetisinin Bir Aşkınsal İlkesidir* 30
VI. *Haz Duygusunun Doğanın Ereksellği Kavramı İle Birleşmesi Üzerine* 36
VII. *Doğanın Ereksellğinin Estetik Tasarımı Üzerine* 39
VIII. *Doğanın Ereksellğinin Mantıksal Tasarımı Üzerine* 43
IX. *Anlağın Ve Usun Yasamalarının Yargı Yetisi Yoluyla Bağlanması Üzerine* 46

Bütün Yapıtın Bölümlenişi
Birinci Bölüm. Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi
Birinci Kesim. Estetik Yargı Yetisinin Analitiği
Birinci Kitap. Güzelin Analitiği

Beğeni Yargısının Niteliğe Göre Birinci Kıpısı

§ 1. *Beğeni Yargısı Estetiktir* 53
§ 2. *Beğeni Yargısını Belirleyen Hoşlanma Bütünüyle Çıkarsızdır* 54
§ 3. *Hoş Olandan Hoşlanma Çıkar İle Bağlıdır* 56
§ 4. *İyiden Hoşlanma Çıkar İle Bağlıdır* 57
§ 5. *Değişik Türlerdeki Üç Hoşlanmanın Karşılaştırması* 60

Inhaltsverzeichnis*

Vorrede
Einleitung
I. Von der Einteilung der Philosophie
II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt
III. Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen
IV. Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen
V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft
VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur
VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur
VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur
IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft

Einteilung des ganzen Werks
Erster Teil. Kritik der ästhetischen Urteilskraft
Erster Abschnitt. Analytik der ästhetischen Urteilskraft
Erstes Buch. Analytik des Schönen

Erstes Moment des Geschmacksurteils der Qualität nach

§ 1. Das Geschmacksurteil ist ästhetisch
§ 2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse
§ 3. Das Wohlgefallen *am Angenehmen* ist mit Interesse verbunden
§ 4. Das Wohlgefallen *am Guten* ist mit Interesse verbunden
§ 5. Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens

*Almanca metin için bkz. http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa05/

Beğeni Yargısının Niceliğine Göre İkinci Kıpısı

§ 6. *Güzel, Kavramlar Olmaksızın, Bir Evrensel Hoşlanmanın Nesnesi Olarak Tasarımlanandır* 62
§ 7. *Güzelin Yukarıdaki Özellik Yoluyla Hoş ve İyi İle Karşılaştırması* 63
§ 8. *Hoşlanmanın Evrenselliği Bir Beğeni Yargısında Yalnızca Öznel Olarak Temsil Edilir* 65
§ 9. *Beğeni Yargısında Haz Duygusu Nesnenin Yargılanmasını Önceler Mi, Yoksa Arkasından Mı Gelir Sorusunun Araştırması* 68

Beğeni Yargılarının Onlarda İrdelemeye Alınan Ereklerin İlişkisine Göre Üçüncü Kıpısı

§ 10. *Genel Olarak Ereksellik Üzerine* 72
§ 11. *Beğeni Yargısı Bir Nesnenin* Ereksellik Biçiminden *(Ya Da Tasarım Türünden) Başka Hiçbirşeyi Temel Almaz* 73
§ 12. *Beğeni Yargısı* A Priori *Zeminlere Dayanır* 74
§ 13. *Arı Beğeni Yargısı Çekicilikten ve Heyecandan Bağımsızdır* 75
§ 14. *Örnekler Yoluyla Durulaştırma* 76
§ 15. *Beğeni Yargısı Eksiksizlik Kavramından Bütünüyle Bağımsızdır* 80
§ 16. *Bir Nesneyi Belirli Bir Kavramın Koşulu Altında Güzel Olarak Bildiren Beğeni Yargısı Arı Değildir* 83
§ 17. *Güzellik İdeali* 86

Beğeni Yargısının Nesnedeki Hoşlanmanın Kipliğine Göre Dördüncü Kıpısı

§ 18. *Beğeni Yargısının Kipliğinin Ne Olduğu* 92
§ 19. *Beğeni Yargısına Yüklediğimiz Öznel Zorunluk Koşulludur* 93
§ 20. *Bir Beğeni Yargısının İleri Sürdüğü Zorunluk Koşulu Bir 'Ortak Duyu'nun İdeasıdır* 93
§ 21. *Bir 'Ortak Duyu' Varsayımının Zemini Var Mıdır?* 94
§ 22. *Bir Beğeni Yargısında Düşünülen Evrensel Onayın Zorunluğu Bir Öznel Zorunluktur Ki, Bir Sağ Duyu Varsayımı Altında Nesnel Olarak Tasarımlanır* 96

Analitiğin Birinci Kesimine Genel Not 96

Zweites Moment des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach

§ 6. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgestellt wird
§ 7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal
§ 8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtelle nur als subjektiv vorgestellt
§ 9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe

Drittes Moment der Geschmacksurteile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird

§ 10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt
§ 11. Das Geschmacksurteil hat nichts als die *Form der Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde
§ 12. Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen a priori
§ 13. Das reine Geschmacksurteil ist von Reiz und Rührung unabhängig
§ 14. Erläuterung durch Beispiele
§ 15. Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig
§ 16. Das Geschmacksurteil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein
§ 17. Vom Ideale der Schönheit

Viertes Moment des Geschmacksurteils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande

§ 18. Was die Modalität eines Geschmacksurteils sei
§ 19. Die subjektive Notwendigkeit, die wir dem Geschmacksurteile beilegen, ist bedingt
§ 20. Die Bedingung der Notwendigkeit, die ein Geschmacksurteil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes
§ 21. Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne
§ 22. Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurteil gedacht wird, ist eine subjektive Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik

Zweites Buch.
Analytik des Erhabenen

§ 23. Übergang von dem Beurteilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen
§ 24. Von der Einteilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen

A. Vom Mathematisch-Erhabenen

§ 25. Namenerklärung des Erhabenen
§ 26. Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist
§ 27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur

§ 28. Von der Natur als einer Macht
§ 29. Von der Modalität des Urteils über das Erhabene der Natur

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile

Deduktion der reinen ästhetischen Urteile

§ 30. Die Deduktion der ästhetischen Urteile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne, gerichtet werden
§ 31. Von der Methode der Deduktion der Geschmacksurteile
§ 32. Erste Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils
§ 33. Zweite Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils
§ 34. Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich
§ 35. Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt
§ 36. Von der Aufgabe einer Deduktion der Geschmacksurteile
§ 37. Was wird eigentlich in einem Geschmacksurteil von einem Gegenstande a priori behauptet?
§ 38. Deduktion der Geschmacksurteile
§ 39. Von der Mittelbarkeit einer Empfindung
§ 40. Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis
§ 41. Vom empirischen Interesse am Schönen
§ 42. Vom intellektuellen Interesse am Schönen
§ 43. Von der Kunst überhaupt
§ 44. Von der schönen Kunst

İkinci Kitap
Yücenin Analitiği

§ 23. *Güzeli Yargılama Yetisinden Yüceyi Yargılama Yetisine Geçiş* 101
§ 24. *Yücenin Duygusunun Bir Araştırmasının Bölümlenişi* 104

A. Matematiksel Yüce Üzerine

§ 25. *Yüce Adının Açıklaması* 105
§ 26. *Doğa Şeylerinin Büyüklüğünün Yücenin İdeası İçin Gerekli Olan Hesabı Üzerine* 109
§ 27. *Yücenin Yargılanmasında Hoşlanmanın Niteliği Üzerine* 116

B. Doğanın Dinamik-Yücesi Üzerine

§ 28. *Bir Güç Olarak Doğa* 120
§ 29. *Doğanın Yüceliğine İlişkin Yargının Kipliği Üzerine* 125

Estetik Olarak Derin Düşünen Yargının Açımlaması Üzerine Genel Not 128

Arı Estetik Yargıların Tümdengelimi

§ 30. *Doğanın Nesneleri Üzerine Estetik Yargıların Tümdengelimi Doğada Yüce Dediğimiz Şey Üzerine Değil, Yalnızca Güzel Üzerine Yönelmelidir* 143
§ 31. *Beğeni Yargısının Tümdengeliminin Yöntemi Üzerine* 144
§ 32. *Beğeni Yargısının Birinci Özgünlüğü* 146
§ 33. *Beğeni Yargısının İkinci Özgünlüğü* 149
§ 34. *Beğeninin Bir Nesnel İlkesi Olanaklı Değildir* 151
§ 35. *Beğeni İlkesi Genelde Yargı Yetisinin Öznel İlkesidir* 152
§ 36. *Beğeni Yargısının Bir Tümdengelimi Sorunu Üzerine* 153
§ 37. *Bir Beğeni Yargısında Bir Nesne Üzerine Aslında* A Priori *Ne İleri Sürülür?* 155
§ 38. *Beğeni Yargısının Tümdengelimi* 156
§ 39. *Bir Duyumun İletilebilirliği Üzerine* 158
§ 40. *Bir Tür* Sensus Communis *Olarak Beğeni Üzerine* 160
§ 41. *Güzeldeki Görgül Çıkar Üzerine* 163
§ 42. *Güzeldeki Entellektüel İlgi Üzerine* 166
§ 43. *Genel Olarak Sanat Üzerine* 171
§ 44. *Güzel Sanat Üzerine* 173

§ 45. *Güzel Sanat Aynı Zamanda Doğa Olarak Göründüğü Ölçüde Bir Sanattır* 175
§ 46. *Güzel Sanat Dehanın Sanatıdır* 176
§ 47. *Dehanın Yukarıdaki Açıklamasının Durulaştırılması ve Doğrulanması* 178
§ 48. *Dehanın Beğeni İle İlişkisi Üzerine* 181
§ 49. *Anlığın Dehayı Oluşturan Yetileri Üzerine* 183
§ 50. *Güzel Sanat Ürününde Beğeninin Deha İle Birleşmesi Üzerine* 190
§ 51. *Güzel Sanatların Bölümlenişi* 192
§ 52. *Güzel Sanatların Bir ve Aynı Üründe Birleşmesi Üzerine* 198
§ 53. *Güzel Sanatların Estetik Değerlerinin Birbirleri İle Karşılaştırması* 199
§ 54. *Not* 204

İkinci Kesim
Estetik Yargı Yetisinin Diyalektiği

§ 55. 212
§ 56. *Beğeninin Antinomisinin Tasarımı* 213
§ 57. *Beğeni Antinomisinin Çözümü* 214
§ 58. *Estetik Yargı Yetisinin Biricik İlkesi Olarak Sanatın Olduğu Gibi Doğanın Da Erekselliğinin İdealizmi Üzerine* 223
§ 59. *Törelliğin Simgesi Olarak Güzellik Üzerine* 228
§ 60. *Ek: Beğeni Yöntem Öğretisi Üzerine* 232

İkinci Bölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi

§ 61. *Doğanın Nesnel Erekselliği Üzerine* 237

Birinci Altbölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Analitiği

§ 62. *Salt Biçimsel Olan Nesnel Erekselliğin Özdeksel Olandan Ayrımı Üzerine* 240
§ 63. *Doğanın İç Erekselliğinden Ayrı Olarak Göreli Erekselliği Üzerine* 245
§ 64. *Şeylerin Doğa Erekleri Olarak Kendilerine Özgü Karakterleri Üzerine* 249
§ 65. *Şeyler, Doğa Erekleri Olarak, Örgütlü Varlıklardır* 252
§ 66. *Örgütlü Varlıklarda İç Erekselliği Yargılamanın İlkesi Üzerine* 257
§ 67. *Genelde Doğanın Erekler Dizgesi Olarak Teleolojik Yargılanmasının İlkesi Üzerine* 258

§ 45. Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint
§ 46. Schöne Kunst ist Kunst des Genies
§ 47. Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie
§ 48. Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack
§ 49. Von den Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen
§ 50. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Produkten der schönen Kunst
§ 51. Von der Einteilung der schönen Künste
§ 52. Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Produkte
§ 53. Vergleichung des ästhetischen Werts der dienen Künste untereinander
§ 54. Anmerkung

Zweiter Abschnitt.
Dialektik der ästhetischen Urteilskraft

§ 55.
§ 56. Vorstellung der Antinomie des Geschmacks
§ 57. Auflösung der Antinomie des Geschmacks
§ 58. Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Prinzip der ästhetischen Urteilskraft
§ 59. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit
§ 60. Anhang. Von der Methodenlehre des Geschmacks

Zweiter Teil.
Kritik der teleologischen Urteilskraft

§ 61. Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur

Erste Abteilung.
Analytik der teleologischen Urteilskraft

§ 62. Von der objektiven Zweckmäßigkeit die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen
§ 63. Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern
§ 64. Von dem eigenümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke
§ 65. Dinge, als Naturzwecke, sind organisierte Wesen
§ 66. Vom Prinzip der Beurteilung der innern Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen
§ 67. Vom Prinzip der teleologischen Beurtellung der Natur überhaupt als System der Zwecke

§ 68. Von dem Prinzip der Teleologie als innerem Prinzip der Naturwissenschaft

Zweite Abteilung
Dialektik der teleologischen Urteilskraft

§ 69. Was eine Antinomie der Urteilskraft sei?
§ 70. Vorstellung dieser Antinomie
§ 71. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie
§ 72. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur
§ 73. Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt
§ 74. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks
§ 75. Der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft
§ 76. Anmerkung
§ 77. Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird
§ 78. Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur

Anhang
Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft

§ 79. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse
§ 80. Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks
§ 81. Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturprodukts
§ 82. Von dem teleologischen Systemin den äußern Verhältnissen organisierter Wesen
§ 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems
§ 84. Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst
§ 85. Von der Physikotheologie
§ 86. Von der Ethikotheologie
§ 87. Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes

§ 68. *Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine* 263

İkinci Altbölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği

§ 69. *Yargı Yetisinin Bir Antinomisi Nedir?* 267
§ 70. *Bu Antinominin Tasarımı* 269
§ 71. *Yukarıdaki Antinominin Çözümü İçin Hazırlık* 271
§ 72. *Doğanın Ereksellği Üzerine Çeşitli Dizgeler Hakkında* 272
§ 73. *Yukarıdaki Dizgelerden Hiç Biri Öne Sürdüğünü Vermez* 275
§ 74. *Bir Doğa Uygulayımı Kavramını İnakçı Olarak Ele Almanın Olanaksızlığının Nedeni Bir Doğa Ereğinin Açıklanamazlığıdır* 279
§ 75. *Doğanın Nesnel Bir Ereksellği Kavramı Derin-Düşünen Yargı Yetisi İçin Usun Eleştirel Bir İlkesidir* 282
§ 76. *Not* 286
§ 77. *İnsan Anlağının Bizim İçin Doğa Ereğinin Kavramını Olanaklı Kılan Özgünlüğü Üzerine* 290
§ 78. *Özdeğin Evrensel Düzeneğinin İlkesinin Doğanın Uygulayımındaki Teleolojik İlke İle Birleşmesi Üzerine* 297

Ek
Teleolojik Yargı Yetisinin
Yöntem Öğretisi

§ 79. *Teleolojinin Doğa Öğretisine Ait Olarak Ele Alınıp Alınmayacağı Üzerine* 304
§ 80. *Bir Şeyin Doğa Ereği Olarak Açıklamasında Düzenek İlkesinin Teleolojik İlkelere Zorunlu Altgüdümü Üzerine* 305
§ 81. *Düzeneğin Bir Doğa Ereğinin Doğa Ürünü Olarak Açıklamasında Teleolojik İlke İle Bağlanması Üzerine* 310
§ 82. *Örgütlü Varlıkların Dış İlişkilerinde Teleolojik Dizge Üzerine* 314
§ 83. *Bir Teleolojik Dizge Olarak Doğanın Son Ereği Üzerine* 320
§ 84. *Bir Dünyanın Varoluşunun Son Ereği, E.D. Yaratılışın Kendisi Üzerine* 326
§ 85. *Ruhbilimsel-Tanrıbilim Üzerine* 329
§ 86. *Törel-Tanrıbilim Üzerine* 335
§ 87. *Tanrının Varoluşunun Ahlaksal Tanıtlaması Üzerine* 341

§ 88. *Ahlaksal Tanıtlamanın Geçerliğinin Sınırlanması* 348
§ 89. *Ahlaksal Uslamlamanın Yararı Üzerine* 356
§ 90. *Tanrının Varoluşunun Teleolojik Bir Tanıtlamasına İnanmanın Türü Üzerine* 358
§ 91. *Kılgısal Bir İnanç Yoluyla İnanmanın Türü Üzerine* 365

Teleoloji Üzerine Genel Not 375

Ekler
Arkasöz: Aziz Yardımlı 389
Türkçe-Almanca Sözlük 395
Almanca-Türkçe Sözlük 399
Özel Adlar ve Yabancı Sözcükler İçin Kısa Bir Sözlük 402
Dizin403

§ 88. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises
§ 89. Von dem Nutzen des moralischen Arguments
§ 90. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseins Gottes
§ 91. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie

KRITIK
DER URTEILSKRAFT

YARGI
YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Önsöz

A priori ilkelerden bilme yetisine *arı Us*, ve bunun olanağının ve sınırlarının araştırmasına genel olarak *Arı Usun Eleştirisi* denebilir, gerçi gene de bu yeti ile o çalışmadaki adlandırma altında olduğu gibi yalnızca kuramsal kullanımı içindeki us anlaşılsa ve kılgısal us olarak yeteneğini tikel ilkelerine göre araştırma altına getirme gibi bir istek söz konusu olmasa da. [İlk eleştiri] o zaman yalnızca şeyleri *a priori* bilme yetimize yönelir ve buna göre haz ve hazsızlık duygusunu ve istek yetisini dışlayarak yalnızca *bilme yetisini* ele alır; ve bilme yetileri arasında *yargı yetisini* ve *usu* (eşit ölçüde kuramsal bilgiye ait yetiler olarak) dışlayarak *a priori* ilkelerine göre *anlak* ile ilgilenir, çünkü gidişte anlaktan başka hiçbir bilme yetisinin *a priori* oluşturucu bilme ilkelerini veremediği ortaya çıkar. *Öyleyse* bu yetileri toplu olarak başka her birinin kendi kaynaklarından türettiği bilgiden katıksız iyeliğinde olduğunu ileri sürebileceği paya göre elekten geçiren Eleştiri geriye anlağın (biçimleri de eşit ölçüde *a priori* verili olan) görüngülerin toplamı olarak doğa için *a priori* yasa olarak verdiklerinden başka hiçbirşey bırakmaz; tüm başka arı kavramları idealar altına gönderir ki, bunlar bizim kuramsal bilgi yetimiz için aşırı olmalarına karşın gene de bu yüzden yararsız ya da vazgeçilebilir şeyler değildirler, çünkü düzenleyici ilkeler olarak hizmet ederler: Bir yandan

Vorrede

Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori *die reine Vernunft*, und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen: ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft, nach ihren besonderen Prinzipien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann bloß auf unser Vermögen, Dinge a priori zu erkennen; und beschäftigt sich also nur mit dem *Erkenntnisvermögen*, mit Ausschließung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens; und unter den Erkenntnisvermögen mit dem *Verstande* nach seinen Prinzipien a priori, mit Ausschließung der *Urteilskraft* und der *Vernunft* (als zum theoretischen Erkenntnis gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnisvermögen, als der Verstand, konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori an die Hand geben kann. Die Kritik *also*, welche sie insgesamt, nach dem Anteile den jedes der anderen an dem baren Besitz der Erkenntnis aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, läßt nichts übrig, als was der *Verstand* a priori als Gesetz für die Natur, als den Inbegriff von Erscheinungen (deren Form eben sowohl a priori gegeben ist), vorschreibt; verweiset aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen: teils die besorglichen Anma-

anlağın sanki (bilebileceği tüm şeylerin olanağının koşullarını *a priori* sağlayabileceğine göre) bu yolla genel olarak tüm şeylerin olanağını bu sınırların içerisine almış gibi sakıncalı savlarını durdurmak için, ve öte yandan onu doğayı hiçbir zaman erişemeyeceği bir tamlık ilkesine göre irdelemeye götürmek ve bu yolla tüm bilginin son amacını ilerletmek için.

Öyleyse aslında *a priori* oluşturucu bilgi ilkelerini kapsadığı düzeye dek kendi alanı olan ve dahası bunu *bilme yetisinde* taşıyan *anlak*, genel olarak Arı Usun Eleştirisi denilen eleştiri yoluyla, tüm geri kalan yarışmacılara karşı güvenilir biricik iyelik olarak koyulacaktı. Yine böyle, *a priori* oluşturucu ilkeleri yalnızca *istek yetisi* açısından olmanın dışında hiçbir yerde kapsamayan *usa* yeri Kılgısal Usun Eleştirisinde verilmelidir.

Şimdi, bilgi yetilerimizin düzeninde anlak ve us arasında bir orta terim oluşturan *yargı yetisinin* de kendi için *a priori* ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturucu mu yoksa yalnızca düzenleyici mi oldukları (ki bu son durumda kendileri için hiçbir alan göstermezler), ve bilgi yetisi ile istek yetisi arasındaki orta terim olarak haz ve hazsızlık duygusuna *a priori* bir kural verip vermedikleri (tıpkı anlağın o ilk yetiye ve usun ise ikinciye *a priori* yasalar vermesi gibi) — tüm bunlar bu *Yargı Yetisinin Eleştiri*'sinin ele alacağı noktalardır.

Arı usun, e.d. *a priori* ilkelere göre yargıda bulunma yetimizin bir eleştirisi, eğer bir bilme yetisi olarak kendisinin de böyle ilkeleri olduğunu ileri süren yargı yetisi onun özel bir bölümü olarak ele alınmasaydı, eksik kalırdı, üstelik ilkelerinin bir arı felsefe dizgesinde kuramsal ve kılgısal bölümler arasında tikel bir bölüm oluşturmaları gerekmese, ama gerektiğinde duruma göre ikisinden birine eklenebilse de. Çünkü eğer bir gün genel metafizik adı altında böyle bir dizge ortaya çıkacaksa (ki bütünüyle eksik-

ßungen des Verstandes, als ob er (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurückzuhalten, teils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

Es war also eigentlich der *Verstand*, der sein eigenes Gebiet und zwar im *Erkenntnisvermögen* hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Kompetenten in sicheren alleinigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist *der Vernunft*, welche nirgend als lediglich in Ansehung des *Begehrungsvermögens* konstitutive Prinzipien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die *Urteilskraft*, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (eben so wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Gesetze vorschreibend), a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Prinzipien a priori zu urteilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urteilskraft, welche für sich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Teil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Prinzipien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Teil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Notfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn, wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik ein-

mal zustande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen, möglich, und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist): so muß die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Prinzipien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgendeinem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urteilskraft (deren richtiger Gebrauch so notwendig und allgemein erforderlich ist, daß daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes, als eben dieses Vermögen gemeinet wird) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet sein müsse, ein eigentümliches Prinzip derselben auszufinden (denn irgendeine muß sie a priori in sich enthalten, weil sie sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnisvermögen, selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt sein würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen a priori abgeleitet sein muß; denn die gehören dem Verstande an, und die Urteilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objektiven, der sie ihr Urteil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urteilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Prinzips (es sei nun ein subjektives oder objektives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurteilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabne, der Natur oder der Kunst, betreffen. Und gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Prinzips der Urteilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn, ob sie gleich für sich allein zum Erkenntnis der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnisvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgendeinem Prinzip a

siz olarak başarılabilirdir, ve usun tüm bağıntılarda kullanımı için çok büyük bir önemi vardır), o zaman bu yapının toprağı eleştiri tarafından deneyimden bağımsız ilkelerin yetisinin ilk temellerine dek önceden derinlemesine yoklanmış olmalıdır, öyle ki herhangi bir bölümünde batıp çökmesin, çünkü bu kaçınılmaz olarak bütünün yıkılmasına yol açacaktır.

Ama yargı yetisinin (ki bunun doğru kullanımı öylesine zorunlu ve evrensel olarak gereklidir ki, sağlam anlak adı altında denmek istenen şey bu yetinin kendisinden başkası değildir) doğasından kolayca çıkarsanabileceği gibi, ona özgü bir ilke bulup çıkarmak büyük güçlüklerle yüklü olmalıdır (çünkü böyle birşeyi herhangi bir yolda kendi içinde *a priori* kapsıyor olmalıdır, yoksa en sıradan eleştiri tarafından bile tikel bir bilme yetisi olarak gösterilemeyecektir); bu ilke hiç kuşkusuz kavramlardan *a priori* türetilmemelidir, çünkü bunlar anlağa aittirler, ve yargı yetisi yalnızca onların uygulamaları ile ilgilenir. Öyleyse kendisi bir kavram sağlamalıdır ki, aslında onun yoluyla hiçbir şey bilinmez ve yalnızca bir kural olarak hizmet eder, ama ona yargısını uydurabileceği nesnel bir kural olarak değil, çünkü bunun için yine bir başka yargı yetisi gerekecektir, öyle ki kural için bir durum olup olmadığını ayırdedilebilsin.

Bir ilke (ister öznel isterse nesnel olsun) konusundaki bu sıkıntı başlıca estetik denilen ve doğadaki ya da sanattaki Güzeli ve Yüceyi ilgilendiren yargılarda bulunur. Ve gene de, bunlarda yargı yetisinin bir ilkesinin eleştirel bir araştırması bu yetinin bir eleştirisinin en önemli parçasıdır. Çünkü onların salt kendi başlarına şeylerin bir bilgisine hiçbir katkıları olmasa da, gene de yalnızca bilme yetisine aittirler, ve bu yetinin herhangi bir *a priori* ilkeye göre haz ya da hazsızlık duygusu ile dolaysız bir bağıntısını belirtirler, ama bunu bu ilkeyi istek yetisinin

belirenim zemini olabilecek olan şeyle karıştırmaksızın yaparlar, çünkü istek yetisi *a priori* ilkelerini usun kavramlarında taşır. — Ama doğanın mantıksal yargılanışında deneyim şeylerde bir yasallık sergiler ki, duyulur olana ilişkin genel anlak-kavramı bunun anlaşılmasına ya da açıklanmasına ulaşamaz; ve yargı yetisi kendi içinden doğa şeyinin bilinemez duyulurüstü ile bağıntısının bir ilkesini çıkarabilir ve bunu yalnızca kendi açısından doğanın bilgisi için kullanmalıdır; çünkü bu durumda böyle bir *a priori* ilkenin dünya varlıklarının *bilgisi* için kullanılabilmesine ve kullanılmasının zorunlu olmasına ve aynı zamanda kılgısal us için yararlı olan görüşler açmasına karşın, gene de haz ve hazsızlık duygusu ile hiçbir dolaysız bağıntı taşımaz. Ama bu bağıntı tam olarak yargı yetisinin ilkesindeki bilmecedir ki, bu yeti için Eleştiride özel bir bölümü zorunlu kılar, çünkü kavramlara göre (ki bunlardan hiçbir zaman haz ve hazsızlık duygusuna dolaysız bir çıkarsama yapılamaz) mantıksal yargı, onların eleştirel bir sınırlanışı ile birlikte, her durumda felsefenin kuramsal bölümüne eklenebilmiştir.

Estetik yargı yetisi olarak beğeni yetisinin araştırması burada bir beğeni kültürünün oluşumuna doğru değil (çünkü bu şimdiye dek olduğu gibi bundan sonra da bu öyle araştırmalar olmaksızın sürecektir), ama yalnızca aşkınsal bir amaçla üstlenildiği için, ilk ereğin eksikliği açısından hoşgörü ile yargılanacağını umabilirim. Ama ikinci amaç söz konusu olduğunda, en sıkı sınamaya hazır olmalıdır. Gene de, doğanın böylesine karıştırmış olduğu bir sorunu çözmenin büyük güçlüğünün onun çözümünde bütünüyle kaçınılması olanaksız kimi bulanıklıklar açısından bir özür olarak hizmet edebileceğini umabilirim, yeter ki ilkenin doğru olarak sunulduğu açıkça gösterilmiş olsun; kabul ediyorum ki, yargı yetisinin fenomenini ondan türetme yolu başka bir yerde,

priori, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sein kann, zu vermengen, weil dieses seine Prinzipien a priori in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logische Beurteilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urteilskraft aus sich selbst ein Prinzip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntnis der Natur brauchen muß, da kann und muß ein solches Prinzip a priori zwar zum *Erkenntnis* der Weltwesen angewandt werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vorteilhaft sind: aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Rätselhafte in dem Prinzip der Urteilskraft ist, welches eine besondere Abteilung in der Kritik für dieses Vermögen notwendig macht, da die logische Beurteilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie, samt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens, als ästhetischer Urteilskraft, hier nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern bloß in transzendentaler Absicht angestellt wird; so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurteilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muß sie sich auf die strengste Prüfung gefaßt machen. Aber auch da kann die große Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, daß das Prinzip richtig angegeben worden, klar genug dargetan ist; gesetzt, die Art das Phänomen der Urteilskraft davon abzuleiten,

habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntnis nach Begriffen, mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Teile dieses Werks erreicht zu haben glaube.

Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen schreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, daß für die Urteilskraft darin kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient; sondern daß nach der Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der reinen, in eben solche Teile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

yani kavramlara göre bilgi durumunda haklı olarak istenebilecek tüm duruluğu taşımaz; ama bu çalışmanın ikinci bölümünde ona ulaşmış olduğuma inanıyorum.

Öyleyse bununla bütün eleştirel çalışmamı sonlandırıyorum. Hiç gecikmeden Öğreti bölümüne geçeceğim, öyle ki, ilerlemekte olan yaşımın daha uygun zamanlarından olanaklı olduğu ölçüde yararlanabileyim. Kendiliğinden açıktır ki, o bölümde yargı yetisi için özel bir alan olmayacaktır, çünkü bu yeti açısından Eleştiri kuramın yerine hizmet eder; ama, felsefenin, ve arı felsefenin, kuramsal ve kılgısal olarak bölünmelerine göre, Doğanın Metafiziği ve Törenin Metafiziği o çalışmayı oluşturacaktır.

Giriş

I

Felsefenin Bölümlenişi Üzerine

Eğer felsefeyi kavramlar yoluyla şeylerin ussal bilgisinin ilkelerini kapsadığı ölçüde (mantığın yaptığı gibi, nesneleri ayırdetmeksizin yalnızca genel olarak düşünce biçiminin ilkelerini değil) alışıldığı gibi *kuramsal* ve *kılgısal* felsefeye bölersek bütünüyle doğru olarak ilerlemiş oluruz. Ama o zaman bu ussal bilginin ilkelerine nesnelerini sağlayan kavramlar özgül olarak ayrı olmalıdırlar, yoksa her zaman bir bilimin değişik bölümlerine ait olan ussal bilginin ilkelerinin bir karşıtlığını varsayan bir bölümlemeyi aklamayacaklardır.

Ama yalnızca iki tür kavram vardır ki, nesnelerinin olanağı için yine iki ayrı ilkeye izin verirler: *Doğa kavramları* ve *Özgürlük kavramı*. Şimdi, birinciler *a priori* ilkelere göre *kuramsal* bir bilgiyi olanaklı kılarlar; ikincisi ise, bu kuramsal bilgi açısından kavramında kendi içinde yalnızca olumsuz bir ilke (salt karşıtlık ilkesini) taşırken, buna karşı, istenç-belirlenimi için genişletici olan ve bu yüzden kılgısal denilen temel önermeleri sağlar; böylece felsefe doğru olarak ilkelerine göre bütünüyle ayrı olan iki bölüme ayrılır: *Doğa Felsefesi* olarak kuramsal bölüm, ve *Ahlak Felsefesi* olarak kılgısal bölüm (çünkü usun özgürlük kavramı ile uyum içinde kılgısal yasamasına bu ad verilir). Ama şimdiye dek bu anlatım-

Einleitung

I

Von der Einteilung der Philosophie

Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge (nicht bloß, wie die Logik, Prinzipien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich in die *theoretische* und *praktische* einteilt so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Prinzipien dieser Vernunfterkenntnis ihr Objekt anweisen, spezifisch verschieden sein, weil sie sonst zu keiner Einteilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Prinzipien, der zu den verschiedenen Teilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntnis, voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die *Naturbegriffe* und der *Freiheitsbegriff*. Da nun die ersteren ein *theoretisches* Erkenntnis nach Prinzipien a priori möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Prinzip (der bloßen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heißen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei, den Prinzipien nach ganz verschiedene, Teile, in die theoretische als *Naturphilosophie*, und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt) mit Recht ein-

geteilt. Es hat aber bisher ein großer Mißbrauch mit diesen Ausdrücken zur Einteilung der verschiedenen Prinzipien, und mit ihnen auch der Philosophie, geherrscht: indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Einteilung machte, durch welche (da beide Teile einerlei Prinzipien haben konnten) in der Tat nichts eingeteilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder notwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei Tieren, durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn, ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien *technisch-praktisch*; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese *moralisch-praktisch* und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen.

Alle technisch-praktische Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), so fern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen lar açısından değişik ilkelerin bölümlenişinde ve böylelikle felsefenin kendisinde de büyük bir yanlış anlama egemen olmuş, çünkü Doğa kavramlarına göre kılgısal olan Özgürlük kavramına göre kılgısal olanla bir sayılmış, ve böylece bu adlandırmalar altında kuramsal ve kılgısal felsefeler gibi bir bölümleme yapılmıştır ki, bu yolla (her iki bölüm de aynı türde ilkeler taşıyabileceği için) gerçekte hiçbirşey bölünmemiştir.

İstek yetisi olarak istenç dünyadaki birçok doğa nedeninden biridir, yani kavramlara göre etkin olan nedendir; ve bir istenç yoluyla olanaklı (ya da zorunlu) olarak tasarımlanan herşeye kılgısal olarak olanaklı (ya da zorunlu) denir ve bir etkinin fiziksel olanağından ya da zorunluğundan ayırdedilir, çünkü bu etkinin nedeni nedenselliğe kavramlar yoluyla belirlenmez (ama dirimsiz özdek durumunda düzenek yoluyla, ve hayvanlar durumunda içgüdü yoluyla belirlenir). — Burada kılgısal olan açısından istencin nedenselliğine kural veren kavramın bir doğa kavramı mı yoksa bir özgürlük kavramı mı olduğu belirsiz kalır.

Ama bu son ayrım özseldir. Çünkü eğer nedenselliği belirleyen kavram bir doğa kavramı ise, o zaman ilkeler *uygulayımsal-kılgısaldır*; ama eğer bir özgürlük kavramı ise, o zaman bunlar *ahlaksal-kılgısal*dırlar, ve bir us biliminin bölümlenişi bütünüyle bilgileri değişik ilkelere gereksinen nesnelerin türlülüğüne dayandığı için, o zaman birinciler kuramsal felsefeye (doğa öğretisi olarak) ait olacaklar, ama yalnızca ikinciler ikinci bölümü, yani (töre öğretisi olarak) kılgısal felsefeyi oluşturacaklardır.

Tüm uygulayımsal-kılgısal kurallar (e.d. genel olarak sanat ve beceri kuralları, ya da insanlar ve istençleri üzerinde etkili olmada bir beceri olarak sağgörü), ilkeleri kavramlar üzerine dayandığı sürece, yalnızca kuramsal felsefenin sonurguları sayılmalıdırlar. Çünkü yalnızca şeylerin doğa kavram-

larına göre olanağını ilgilendirirler, ve bunlara yalnızca doğada karşılaşılacak araçlar değil, ama istencin kendisi de (bir istek yetisi ve dolayısıyla bir doğa yetişi olarak) aittir, ama ancak doğanın güdüleri yoluyla o kurallara uygun olarak belirlenebildiği ölçüde. Gene de, bu tür kılgısal kurallara yasalar (örneğin fiziksel yasalar gibi) değil, ama yalnızca yönergeler denir, çünkü istenç yalnızca doğa kavramı altında değil, ama özgürlük kavramı altında da durur ki, bu sonuncusu ile bağıntı içinde ilkelerine yasalar denir ve yalnızca bu ilkeler, sonuçları ile birlikte, felsefenin ikinci bölümünü, yani kılgısal bölümünü oluştururlar.

Arı geometrinin problemlerinin çözümü onun tikel bir bölümüne ait olmaktan nasıl uzaksa, ya da alan ölçümü arı geometriden ayrı olarak ve bütününde geometrinin ikinci bir bölümü olarak kılgısal bir geometri adını hak etmekten nasıl uzaksa, mekanik ya da kimyasal deney ya da gözlem sanatı da doğa öğretisinin kılgısal bir bölümü olmaktan en az eşit ölçüde uzak sayılmalıdır; son olarak, ev yönetimi, tarım, ekonomi politik, ilişki sanatı, beslenme kuralları, giderek genel mutluluk öğretisi, ya da mutluluk uğruna eğilimleri denetleme ve yeğin heyecanları yatıştırma — tümü de kılgısal felsefe sayılmaktan ya da genel olarak felsefenin ikinci bölümünü oluşturmaktan eşit ölçüde uzaktırlar; çünkü tümü de yalnızca beceriyi ilgilendiren (ve dolayısıyla yalnızca uygulayımsal olarak kılgısal olan) kurallar kapsarlar ve böylece nedenlerin ve etkilerin doğa-kavramlarına göre olanaklı olan bir etki üretirler; ama bu kavramlar kuramsal felsefeye ait oldukları için, o yönergelerin altında onun (doğa biliminin) yalnızca sonurguları olarak dururlar ve öyleyse kılgısal denilen özel bir felsefede bir yer ileri süremezler. Buna karşı, istencin doğadan belirlenme zemininin tam dışlanması ile bütünüyle özgürlük kavramı üzerine dayanan ahlaksal-kılgısal yönergeler

fen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heißen, und, mit ihren Folgerungen, den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Teile derselben gehört, oder die Feldmeßkunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Teil der Geometrie überhaupt verdient: so und noch weniger, darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktischen Teil der Naturlehre, endlich die Haus- Land- Staatswirtschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Teil der Philosophie überhaupt ausmachen; weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als bloßen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe, mit völliger Ausschließung der Bestimmungsgründe des

Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus: welche auch, gleich den Regeln, welchen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heißen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Prinzip beruhen, und, neben dem theoretischen Teile der Philosophie, für sich ganz allein, einen anderen Teil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

Man siehet hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten, Teil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln); sondern, weil und wenn ihr Prinzip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem übersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d. i. nicht bloß Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorgehendes Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

bütünüyle tikel bir yönergeler türü oluştururlar ki, bunlara, tıpkı doğanın boyun eğdiği kurallar gibi, yalnızca yasalar denir, ama onlar gibi duyulur koşullar üzerine değil, duyulurüstü bir ilke üzerine dayanırlar, ve buna göre felsefenin kuramsal bölümünün yanısıra yalnızca kendileri için kılgısal felsefe adı altında bir başka bölüm isterler.

Buradan görüldüğü gibi, kılgısal yönergelerin felsefe tarafından verilen bir toplamının felsefenin kuramsal bölüm ile karşıtlık içindeki tikel bir bölümünü oluşturmasının nedeni bu yönergelerin kılgısal olmaları değildir; çünkü, ilkeleri (uygulayımsal-kılgısal kurallar olarak) bütünüyle doğanın kuramsal bilgisinden türetilmiş olsalardı bile kılgısal olabilirlerdi; tersine, bu yönergelerin ilkesi her zaman duyusal olarak koşullu olan doğa kavramından ödünç alınmadığı için, dolayısıyla özgürlük kavramını biçimsel yasalar yoluyla yalnızca kendisi bilinebilir kılan duyulurüstü üzerine dayandığı için [söz konusu tikel bölüm oluşturulabilir]. Bu yönergeler öyleyse ahlaksal-kılgısaldırlar, e.d. salt şu ya da bu bakımdan yönergeler ve kurallar değildirler, ama ereklere ve amaçlara ön bir gönderme olmaksızın yasalardırlar.

II
Vom Gebiete der Philosophie überhaupt

So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, und, wo möglich, ein Erkenntnis derselben zustande zu bringen, kann, nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht, eingeteilt werden.

Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhält-

II
Genel Olarak Felsefenin Alanı Üzerine

A priori kavramların uygulamaları ne denli genişse, ilkelere göre bilme yetimizin kullanımı ve onunla birlikte felsefe de o denli geniştir.

Ama o kavramların ilgili oldukları tüm nesnelerin toplamı, olanaklı olduğu yerde onların bir bilgisini ortaya çıkarabilmek için, yetimizin bu bakımdan yeterliğine ya da yetersizliğine göre bölümlenebilir.

Kavramların, nesneler ile bağıntılı oldukları ölçüde, bu nesnelerin bir bilgisinin olanaklı olup olmadığına bakılmaksızın kendi bölgeleri vardır ki, yalnızca nesnelerinin ge-

nel olarak bilme yetimiz ile taşıdığı ilişkiye göre belirlenir. — Bu bölgenin orada bizim için bilginin olanaklı olduğu bölümü bu kavramlar ve gerekli bilme yetisi için bir topraktır (*territorium*). Toprağın bunların orada yasamacı oldukları bölümü bu kavramların ve onlara uygun bilme yetisinin egemenlik alanıdır (*ditio*). Deneyim kavramları öyleyse topraklarını hiç kuşkusuz tüm duyu nesnelerinin toplamı olarak doğada bulurlar; bir egemenlik alanları değil, ama yalnızca yerleşim alanları (*domicilium*) vardır; çünkü yasal olarak üretilmelerine karşın yasamacı değildirler, ama üzerlerinde temellendirilen kurallar görgül ve dolayısıyla olumsaldır.

Bütün bilme yetimizin biri doğa kavramlarına ve öteki özgürlük kavramına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır; çünkü ikisi yoluyla da *a priori* yasamacıdır. Buna uygun olarak, felsefe de kuramsal ve kılgısal olarak bölünür. Ama üzerinde egemenlik alanının kurulduğu ve yasamasının *uygulandığı* toprak her zaman yalnızca tüm olanaklı deneyimin nesnelerinin toplamıdır, yeter ki bunlar salt görüngülerden başka birşey olarak alınmasınlar; yoksa bu nesneler açısından anlağın herhangi bir yasaması düşünülemez.

Doğa kavramları yoluyla yasama anlak yoluyla olur ve kuramsaldır. Özgürlük kavramı yoluyla yasama us yoluyla olur ve salt kılgısaldır. Us ancak kılgısal olanda yasamacı olabilir; kuramsal bilgi (doğanın) açısından, ancak (anlak aracılığıyla yasa ile tanışmış olarak) verili yasalardan tasımlar yoluyla her zaman ancak doğada durup kalan vargılar çıkarabilir. Ama öte yandan kuralların kılgısal oldukları yerde us bu yüzden hemen *yasamacı* değildir, çünkü bunlar uygulayımsal-kılgısal da olabilirler.

Öyleyse anlak ve us bir ve aynı deneyim toprağında birbirlerine zarar vermeksizin iki ayrı yasama uygularlar. Çünkü doğa kavramı özgürlük kavramı yoluyla yasamayı ancak özgürlük kavramının doğa üzerindeki

nisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, domicilium); weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig, sind.

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch, diesem gemäß, in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet, und ihre Gesetzgebung *ausgeübt* wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden; denn ohnedas würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort *gesetzgebend*, weil sie auch technisch-praktisch sein können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff

Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber daß diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht *eins* ausmachen, kommt daher: daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gesetzgebung) kein Übergang ist, gerade als ob es so viel verschiedene Welten wären, die der letztere auf ganz verschiedene Art auf sich haben könnte, ohne daß sie einander Einfluß geben (sollen), so soll doch der letztere auf jene Sinnenwelt einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und es muß also die Natur auch so gedacht werden, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke zusammenstimme.

yasamayı bozması denli etkileyebilir. — Her iki yasamanın ve bunlara ait yetilerin aynı öznede birlikte bulunuşlarının en azından çelişki olmaksızın düşünülmesi olanağını *Arı Usun Eleştirisi* tanıtlamış, çünkü buna yönelik karşıçıkışları onlardaki eytişimsel görünüşü ortaya sererek yok etmiştir.

Ama birbirlerini yasamalarında olmasa da duyulur dünyadaki etkilerinde sürekli olarak sınırlamakta olan bu iki ayrı egemenlik alanının *tek bir* alan oluşturmamaları şuna bağlıdır: Doğa kavramı nesnelerini kendilerinde şeyler olarak değil ama salt görüngüler olarak sezgide tasarımlarken, buna karşı özgürlük kavramı nesnesinde bir kendinde şeyi tasarımlasa da, bunu sezgide yapmaz; öyleyse ikisinden hiç biri nesnesinin (ve giderek düşünen öznenin bile) kendinde şey olarak kuramsal bir bilgisini sağlayamaz; bu sonuncusu duyulurüstü birşey olacaktır ki, ideasının tüm o deneyim nesnelerinin olanağının temeli yapılmasının zorunlu olmasına karşın, kendisi hiçbir zaman bir bilgiye yükseltilemez ve genişletilemez.

Öyleyse bütün bilme yetimiz için sınırsız, ama ayrıca erişilemez bir bölge, yani duyulurüstünün bölgesi vardır ki, orada kendimiz için hiçbir toprak bulamayız ve öyleyse onda ne anlak ne de us kavramları için kuramsal bilgiye doğru bir alanımız vardır — bir bölge ki, onu hiç kuşkusuz usun kuramsal olduğu gibi kılgısal kullanımı uğruna da idealar ile donatmalıyız, ama bunlara özgürlük kavramından doğan yasalar ile bağıntı içinde kılgısal olgusallıktan başka hiçbir olgusallık sağlayamayız, ki bununla kuramsal bilgimiz duyulurüstüne doğru en küçük bir biçimde genişlemiş olmaz.

Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da — öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun ku-

ramsal kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikinci üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi—, gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması *gerekir*, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereklerin olanağı ile bağdaşmalıdır. — Öyleyse gene de doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramının kılgısal olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir *birlik* zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne kuramsal ne de kılgısal bir bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da, gene de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.

brauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht.

III
Felsefenin İki Bölümünü Bir Bütüne Birleştirmenin Bir Aracı Olarak Yargı Yetisinin Eleştirisi

Bilme yetilerinin *a priori* sağlayabilecekleri açısından Eleştirisinin aslında nesneler açısından hiçbir yetkesi yoktur; çünkü bir öğreti değildir, ama yalnıza bu yetilerin durumuna göre onlar aracılığıyla bir öğretinin olanaklı olup olmadığını ve nasıl olanaklı olduğunu araştırması gerekir. Bölgesi onları haklılık sınırları içinde tutabilmek için onların tüm boş savlarına dek uzanır. Ama felsefenin bölümlenişine giremeyen şey gene de bir ana bölüm olarak bütününde arı bilme yetisinin eleştirisi içine girebilir, ama ancak kendi başlarına kuramsal ya da kılgısal kullanım için uygun olmayan ilkeler kapsıyorsa.

Tüm *a priori* kuramsal bilginin zeminini kapsayan doğa kavramları anlağın yasaması üzerine dayanırlar. — Tüm duyusal olarak

III
Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen

Die Kritik der Erkenntnisvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte; weil sie keine Doktrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtnis, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doktrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaßungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Einteilung der Philosophie kommen kann, das kann doch, als ein Hauptteil, in die Kritik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Prinzipien enthält, die für sich weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruhe-

ten auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben, außer dem, daß sie der logischen Form nach auf Prinzipien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) gibt, und die daher die Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die *Urteilskraft*, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie ebensowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives a priori, in sich enthalten dürfte; welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgendeinen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urteilen) ein neuer Grund, die Urteilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnisvermögen. Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das *Erkenntnisvermögen*, das *Gefühl der Lust und Unlust*, und das *Begehrungsvermögen*.* Für das Erkenntkoşulsuz *a priori* kılgısal yönergelerin zeminini kapsayan özgürlük kavramı usun yasaması üzerine dayanır. Öyleyse her iki yetinin de mantıksal biçime göre kökenleri ne olursa olsun ilkelere uygulanabilmenin dışında, bir de içeriğe göre kendi yasamaları vardır ki, üzerinde hiçbir başka (*a priori*) yasama olmadığı için, felsefenin kuramsal ve kılgısal felsefe olarak bölümlenişini aklar.

Ama üst bilme yetileri ailesinde anlak ve us arasında bir orta terim vardır. Bu *yargı yetisi*dir ki, onun, andırımla uyum içinde, pekala kendi içinde kendine özgü bir yasamayı olmasa da, yasaların ona göre aranacakları ve her durumda salt *a priori* öznel olan kendine özgü bir ilke kapsıyor olabileceğini tahmin etmek için nedenimiz vardır; bu ilkenin, gerçi onun için kendi egemenlik alanı olarak hiçbir nesneler bölgesi bulunmasa bile, gene de herhangi bir toprağı olabilir ve bu onun için tam olarak yalnızca bu ilkenin geçerli olabildiği belli bir yapı taşıyabilir.

Ama dahası (andırıma göre yargılarsak), burada yargı yetisini tasarım yetilerimizin bir başka düzeni ile bağıntı içine getirmek için yeni bir zemin vardır ki, önemi bilme yetileri ailesi ile akrabalığın öneminden de büyük görünür. Çünkü ruhun tüm yetileri ya da yetenekleri üçe indirgenebilir ki, daha öte ortak bir zeminden türetilmeye izin vermezler: *Bilme yetisi, haz ve hazsızlık duygusu*, ve *istek yetisi*.* Bilme yetisi için yalnızca anlak yasamacıdır,

* Es ist von Nutzen: zu Begriffen, welche man als empirische Prinzipien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuten, daß sie mit dem reinen Erkenntnisvermögen a priori in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen, eine transzendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt läßt, und nur ihr Verhältnis in der

*Eğer görgül ilkeler olarak kullanılan kavramların *a priori* arı bilme yetisi ile akrabalık içinde durduklarını tahmin etmek için nedenimiz varsa, bu bağıntı nedeniyle, onlar için aşkınsal bir tanım, eş deyişle arı kategoriler yoluyla bir tanım aramak yararlıdır, yeter ki bu kategoriler önümüzde yatan kavramın başkalarından ayrımını kendi başlarına yeterli olarak verebilsinler. Burada probleminin görgül verilerini belirsiz bırakan ve yalnızca bunların arı bireşimleri içindeki

eğer bu yeti (istek yetisi ile karıştırılmaksızın kendi için görüldüğünde olması gerektiği gibi) bir *kuramsal bilme yetisi* olarak doğa ile bağıntı içine getirilecek olursa; çünkü bizim için aslında arı anlak-kavramları olan *a priori* doğa kavramları yoluyla yasalar vermek yalnızca (görüngü olarak) doğa açısından olanaklıdır. — Özgürlük kavramına göre bir üst yeti olarak istek yetisi için yalnızca us (ki bu kavram yalnızca onda yer alır) *a priori* yasamacıdır. — Şimdi, bilme ve istek yetileri arasında haz duygusu kapsanır, tıpkı anlak ve us arasında yargı yetisinin kapsanması gibi. Öyleyse en azından geçici olarak kabul edilebilir ki, yargı yetisi de benzer olarak kendi için bir *a priori* ilke kapsar; ve, istek yetisi ile zorunlu olarak haz ya da hazsızlık bağlı olduğu için (ister alt istekler durumunda olduğu gibi bu ilkeyi önceleyerek, isterse üst istekler durumunda olduğu gibi istek ahlaksal yasa yoluyla belirlendiğinde onu

nisvermögen ist allein der Verstand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch geschehen muß, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines *theoretischen Erkenntnisses* auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe a priori, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statthat) a priori gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, daß die Urteilskraft eben so wohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei daß sie, wie beim unteren, vor dem Prinzip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge), ebenso-

---

ilişkilerini arı aritmetiğin kavramları altına getiren ve böylece çözümü evrenselleştiren matematikçinin örneği izliyoruz. — Benzer bir işlemden (*Kılgısal Usun Eleştirisi*, s. 16 [23]) ötürü bana bir suçlama yöneltilmiş ve istek yetisinin '*kendi tasarımları yoluyla bu tasarımların nesnelerinin edimselliğinin nedeni olma yetisi*' olarak tanımı yerilmiştir; çünkü istekler gene de salt *dilekler* olabilirler ve nesnelerinin yalnızca bunlar yoluyla üretilemeyeceğini herkes kabul eder. — Ama bunun tanıtladığı tek şey insanda onu kendi kendisi ile çelişki içine düşüren isteklerin olduğudur, çünkü burada nesnenin *yalnızca* tasarımı yoluyla üretimi için çabalamaktadır ki, bundan hiçbir sonuç bekleyemez, çünkü nesneyi (dolaylı olarak) ortaya çıkarılabilmek için o tasarım tarafından belirlenmeleri zorunlu olan mekanik güçlerinin (eğer psikolojik olmayanları böyle adlandırırabilirsem) ya yetersiz olduklarının, ya da bütünüyle olanaksız birşeye, örneğin olmuş olanı olmamış kılmaya (*O mihi praeteritos*, vb) ya da beklentinin dayançsızlığında istenen kıpıya dek sürecek zaman aralığını yok etmeye yöneldiklerinin bilincindedir. — Gerçi böyle düşlemsel isteklerde tasarımlarımızın nesnelerinin *nedeni* olmak için yetersizliklerinin (ya da giderek uygunsuzluklarının) bilincinde

---

reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert. — Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Krit. der prakt. V., S. 16 der Vorrede) einen Vorwurf gemacht und die Definition des Begehrungsvermögens, als *Vermögens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*, getadelt: weil bloße *Wünsche* doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, daß er durch dieselben allein ihr Objekt nicht hervorbringen könne. — Dieses aber beweiset nichts weiter, als daß es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht: indem er durch seine Vorstellung *allein* zur Hervorbringung des Objekts hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewußt ist, daß seine mechanischen Kräfte (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müßten, um das Objekt (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind, oder gar auf etwas Unmögliches gehen, z. B. das Geschehene ungeschehen zu machen (O mihi praeterita, etc.), oder im ungeduldigen Harren die Zwischenzeit bis zum herbeigewünschten Augenblick, vernichten zu können. — Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Unmöglichkeit), *Ursache* ihrer

wohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Hauptteile, die theoretische und die praktische, eingeteilt werden kann; wenn gleich alles, was wir von den eignen Prinzipien der Urteilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Teile, d. i. dem Vernunfterkenntnis nach Naturbegriffen, gezählt werden müßte; so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muß, aus drei Teilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori gesetzgebend sind.

izleyerek), yine kabul edilebilir ki, yargı yetisi arı bilme yetisinden, doğa kavramları alanından özgürlük kavramı alanına bir geçişi sağlayacaktır, tıpkı mantıksal kullanımda anlaktan usa geçişi olanaklı kılması gibi.

Öyleyse felsefenin yalnızca iki ana bölüme, kuramsal ve kılgısal bölümlere ayrılabilmesine karşın, ve yargı yetisinin kendine özgü ilkeleri üzerine söyleyebileceğimizin tümünün onda kuramsal bölüme, e.d. doğa kavramlarına göre us bilgisine ait sayılmasının zorunlu olmasına karşın, gene de tüm bunlara o dizgenin üstlenilmesinden önce onun olanağı uğruna karar vermesi gereken arı usun eleştirisi üç bölümden oluşur: Arı anlağın, arı yargı yetisinin, ve arı usun eleştirisi — yetiler ki, onlara *a priori* yasamacı oldukları için arı deriz.

Gegenstände zu sein, bewußt sind; so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer *Kausalität*, in jedem *Wunsche* enthalten, und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich *Sehnsucht*, ist. Denn diese beweisen dadurch, daß sie das Herz ausdehnen und welk machen und so die Kräfte erschöpfen, daß die Kräfte durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt werden, aber das Gemüt bei der Rücksicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurücksinken lassen. Selbst die Gebete um Abwendung großer und so viel man einsieht, unvermeidlicher Übel, und manche abergläubische Mittel zu Erreichung natürlicherweise unmöglicher Zwecke, beweisen die Kausalbeziehung der Vorstellungen auf ihre Objekte, die sogar durch das Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit zum Effekt von der Bestrebung dazu nicht abgehalten werden kann. — Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewußtsein leeren Begehrungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch-teleologische Frage. Es scheint: daß, sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zu Hervorbringung eines Objekts versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, diese großenteils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unsere Kräfte nur dadurch allererst kennen, daß wir sie versuchen. Diese Täuschung in leeren Wünschen ist also nur die Folge von einer wohltätigen Anordnung in unserer Natur.

olsak bile, gene de nedenler olarak bağıntıları, ve dolayısıyla *nedenselliklerinin* tasarımı, her bir *dilekte* kapsanır; ve bu başlıca eğer dilek bir heyecan, yani bir *özlem* ise açıkça görülebilirdir. Çünkü bunlar yüreği genişletmeleri ve kasmaları ve böylece güçleri tüketmeleri yoluyla bu güçlerin tasarımlar yoluyla yineleyerek gergin tutulduklarını tanıtlarlar, ama anlığı olanaksızlık açısından sürekli olarak yine tükenmişliğe düşmeye bırakırlar. Giderek büyük ve görülebildiği kadarıyla kaçınılmaz olan kötülüklerin uzaklaştırılması için edilen dualar ve doğallıkla olanaksız olan amaçlara erişmek için boşinançlara dayalı birçok araç bile tasarımların nesneleri ile taşıdıkları nedensel bağıntıları gösterirler ki, etkiyi üretme çabasının yetersizliğinin bilinci tarafından hiçbir biçimde bir yana atılamazlar. — Ama doğamızda bilinçli olarak boş isteklere doğru bu takıntının niçin bulunduğu insanbilimsel-erekbilimsel bir sorudur. Öyle görünür ki, eğer yetilerimizin bir nesnenin üretilmesi için yeterliği konusunda bir inanca edinmeden önce güçlerimizi uygulamaya belirlenmemiş olsaydık, bu güçler büyük ölçüde kullanılmadan kalırlardı. Çünkü genellikle güçlerimizi ilkin onları deneyerek öğreniriz. Boş dilekler durumundaki bu aldanma öyleyse yalnızca doğamızdaki iyiliksever bir düzenlemenin sonucudur.

IV
Bir a priori *Yasama Yetisi Olarak Yargı Yetisi Üzerine*

Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi (üstelik, aşkınsal yargı yetisi olarak, o evrenselin altına almanın yalnızca onlarla uyum içinde olanaklı olduğu koşulları *a priori* verse bile) *belirleyici*dir. Ama eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt *derin-düşünen*dir.

Belirleyici yargı yetisi yalnızca [tikeli] anlağın verdiği evrensel aşkınsal yasalar altına alır; yasa onun için *a priori* önceden belirtilir, ve öyleyse doğadaki tikeli evrenselin altına alabilmek için kendi için bir yasa üzerine düşünmesi gerekmez. Ama doğanın öylesine çoklu biçimleri vardır ki, ve bir bakıma evrensel aşkınsal doğa-kavramlarının arı anlak tarafından *a priori* verili yasalar yoluyla belirlenmemiş bırakılan öylesine çok değişkisi vardır ki — çünkü bu yasalar yalnızca genelde (duyunun nesnesi olarak) bir doğanın olanağını ilgilendirirler —, bunlar için de yasalar olmalıdır; bunlar, görgül yasalar olarak, *bizim* anlağımızın ayrımsamasına göre olumsal olabilirler, ama gene de eğer onlara yasalar denecekse (bir doğanın kavramının gerektirdiği gibi), çoklunun birliğinin, bizim için bilinmese de, bir ilkesinden ötürü zorunlu olarak görülmelidirler. — Doğadaki tikelden evrensele yükselme yükümlülüğü altındaki derin-düşünen yargı yetisi bu nedenle deneyimden ödünç alamayacağı bir ilkeye gereksinir, çünkü tüm görgül ilkelerin benzer olarak görgül ama daha yüksek ilkeler altındaki birliğini, ve öyleyse bunların birbirleri arasındaki dizgesel altgüdümlerinin olanağını temellendirmesi gerekir. Böyle bir aşkınsal ilkeyi öyleyse

IV
Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen

Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert (auch, wenn sie, als transzendentale Urteilskraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*.

Die bestimmende Urteilskraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach *unserer* Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert) aus einem, wenngleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen. — Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll. Ein solches transzendentales

Prinzip kann also die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urteilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben; weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.

Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der *Zweck* und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form desselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann

derin-düşünen yargı yetisi yasa olarak kendine ancak kendisi verebilir; onu başka bir yerden alamaz (çünkü yoksa belirleyici yargı yetisi olacaktır), ne de onu doğaya dayatabilir, çünkü doğa yasaları üzerine derin-düşünme kendini doğaya uyarlarken, doğa ise kendini koşullara uyarlamaz — koşullar ki, onun bunlar açısından bütünüyle olumsal olan bir kavramını onlara göre kazanmaya çabalarız.

Şimdi bu ilke şundan başka birşey olamaz: Evrensel doğa-yasaları zeminlerini onları doğaya dayatan (ama yalnızca onun doğa olarak evrensel kavramına göre) anlağımızda taşıdıkları için, tikel, görgül yasalar, onlarda bu evrensel yasalar tarafından belirlenmemiş bırakılan şey açısından, öyle bir birliğe göre irdelenmelidirler ki, sanki bir anlak (gerçi bizimki olmasa da) onları tikel doğa yasalarına göre bir deneyim dizgesini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için vermiştir. Sanki bu yolda edimsel olarak böyle bir anlak varsayılmalıymış gibi değil (çünkü bu ideanın belirlemek için değil, derin-düşünmek için ilke olarak hizmet ettiği şey yalnızca derin-düşünen yargı yetisidir); tersine, bu yeti bu yolla doğaya değil, ama yalnızca kendine bir yasa verir.

Şimdi, bir nesnenin kavramı aynı zamanda bu nesnenin edimselliğinin zeminini kapsadığı sürece *erek* olduğu için, ve bir şeyin şeylerin ancak ereklere göre olanaklı olan yapısı ile bağdaşmasına onun biçiminin *erekselliği* dendiği için, yargı yetisinin ilkesi, genel olarak görgül yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından, türlülüğü içindeki *doğanın erekselliğidir.* Eş deyişle, doğa bu kavram yoluyla öyle bir yolda tasarımlanır ki, sanki bir anlak onun görgül yasalarının türlülüğünün birliğinin zeminini kapsamaktadır.

Doğanın erekselliği öyleyse *a priori* tikel bir kavramdır ki, kökenini yalnızca derin-düşünen yargı yetisinde taşır. Çünkü doğa ürünlerine doğanın onlarda erekler ile

bağıntısı gibi birşey yükleyemeyiz; ama bu kavramı yalnızca o ürünler üzerine doğada görüngülerin görgül yasalara göre verili bağlantısı açısından düşünebilmek için kullanırız. Bu kavram ayrıca kılgısal ereksellikten de (insan sanatında ya da törelerde) bütünüyle ayrıdır, gerçi hiç kuşkusuz bu sonuncular ile bir andırıma göre düşünülüyor olsa da.

V

Doğanın Biçimsel Erekselliği İlkesi Yargı Yetisinin Bir Aşkınsal İlkesidir

Bir aşkınsal ilke öyle bir ilkedir ki, şeylerin ancak onun altında genel olarak bilgimizin nesneleri olabilecekleri evrensel koşul onun yoluyla *a priori* tasarımlanır. Buna karşı, bir ilkeye eğer o ilke kavramları görgül olarak verilmesi gereken nesnelerin yalnızca onun altında *a priori* daha öte belirlenebildikleri *a priori* koşulu temsil ediyorsa metafiziksel denir. Böylece tözler olarak ve değişebilir tözler olarak cisimlerin bilgisinin ilkesi, eğer onunla değişimlerinin bir nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, aşkınsaldır; ama, eğer onunla değişimlerinin bir *dış* nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, metafizikseldir. Çünkü ilk durumda cisimlerin yalnızca varlıkbilimsel yüklemler (arı anlak-kavramları) yoluyla, örneğin töz olarak, düşünülmeleri gerekir, öyle ki önerme *a priori* bilinebilsin; ama ikinci durumda, bir cismin görgül kavramı (uzayda devinebilir bir şey olarak) önermenin temelinde yatıyor olmalıdır, gerçi o zaman bu son yüklemin (salt dış nedenler yoluyla devim) cisme ait olduğu bütünüyle *a priori* görülebilir olsa da. — Böylece, birazdan gösterileceği gibi, doğanın (görgül yasalarının çokluğu içinde) ereksellği ilkesi aşkınsal bir ilkedir. Çünkü nesnelerin kavramı, nesneler bu ilke altında duruyor olarak düşünüldükleri sürece, yalnızca genel olarak olaman so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmäßigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

V

Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft

Ein transzendentales Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmet werden können. So ist das Prinzip der Erkenntnis der Körper, als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, transzendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine *äußere* Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädikate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann. — So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transzendentales Prinzip. Denn der Begriff von den Objekten, sofern sie als unter diesem Prinzip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungs-

erkenntnisses überhaupt, und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit, die in der Idee der *Bestimmung* eines freien *Willens* gedacht werden muß, ein metaphysisches Prinzip; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muß (nicht zu den transzendentalen Prädikaten gehört). Beide Prinzipien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Prinzipien a priori: weil es zur Verbindung des Prädikats mit dem empirischen Begriffe des Subjekts ihrer Urteile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene völlig a priori eingesehen werden kann.

Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transzendentalen Prinzipien gehöre, kann man aus den Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntnis der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Notwendigkeit man nicht aus Begriffen dartun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. »Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); sie tut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung spezifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)«; u. d. g. m.

Wenn man abervon diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Notwendigkeit nicht heraus, wenn die Prinzipien bloß empirisch sind. Also

naklı deneyim bilgisinin nesnelerinin arı kavramıdır ve görgül hiçbirşey kapsamaz. Buna karşı kılgısal erekselliğin ilkesi, ki bir özgür *istencin belirleniminin* ideasında düşünülmesi gerekir, bir metafiziksel ilkedir; çünkü bir istenç olarak bir istek-yetisinin kavramı görgül olarak verilmelidir (aşkınsal yüklemlere ait değildir). Ama her iki ilke de görgül değil, *a priori* ilkelerdir, çünkü yüklemin onların yargılarının öznesinin görgül kavramı ile birleşmesi için daha öte hiçbir deneyim gerekmez ve bu bütünüyle *a priori* görülebilir.

Doğanın bir erekselliği kavramının aşkınsal ilkelere ait olduğu yargı yetisinin düzgülerinden yeterince görülebilir — düzgüler ki, doğanın *a priori* araştırmasının temelinde yatarlar ve gene de deneyimin olanağından, dolayısıyla doğanın — yalnızca genel olarak doğanın değil, ama tikel yasaların bir çoklusu tarafından belirlenen doğanın — bilgisinin olanağından öteye gitmezler. Bu düzgüler, zorunlukları kavramlardan gösterilemeyen birçok kural vesilesiyle, bu bilimin gidişinde yeterince sık da olsa yalnızca dağınık bir yolda metafiziksel bilgeliğin tümceleri olarak ortaya çıkarlar. "Doğa en kısa yolu alır (*lex parsimoniae*); aynı zamanda ne değişimlerinin gidişinde, ne de özgül olarak değişik olan biçimlerin bitiştirilmelerinde hiçbir sıçrama yapmaz (*lex continui in natura*); görgül yasalardaki büyük türlülüğü gene de birkaç ilkenin birliği altındadır (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)"; vb.

Ama bu temel önermelerin kökenlerini ortaya koymayı ve bunu ruhbilimsel yolda denemeyi düşünürsek, o zaman bu anlamlarına aykırıdır. Çünkü neyin olduğunu, e.d. bilme yetilerimizin edimsel olarak hangi kurallara göre işlediğini ve nasıl yargıda bulunulduğunu değil, ama nasıl yargıda bulunulması gerektiğini söylerler; ve ilkeler yalnızca görgül oldukları zaman, bu man-

tıksal nesnel zorunluk ortaya çıkmaz. Bu yüzden doğanın bizim bilme yetilerimiz ve bunların kullanımı için onlardan açıkça görülen erekselliği yargıların aşkınsal bir ilkesidir ve öyleyse ayrıca aşkınsal bir çıkarsamaya gereksinir ki, bunun aracılığıyla böyle yargıda bulunma zemini *a priori* bilgikaynaklarında aranmalıdır.

Bir deneyimin olanağının zeminlerinde ilk olarak hiç kuşkusuz zorunlu birşeyi, yani evrensel yasaları buluruz ki, genel olarak doğa (duyu nesnesi olarak) onlarsız düşünülemez; ve bunlar kategoriler üzerine dayanırlar ki, bunlar benzer olarak *a priori* verili olduğu düzeye dek bizim için olanaklı tüm sezginin biçimsel koşulları üzerine uygulanırlar. Şimdi, bu yasalar altında yargı yetisi belirleyicidir; çünkü verili yasalar altına almaktan başka yapacak hiçbir işi yoktur. Örneğin, anlak her değişimin nedeni vardır der (evrensel doğa yasası); aşkınsal yargı yetisinin ise önüne koyulan anlak-kavramı altına almanın koşulunu *a priori* sağlamanın dışında yapacak daha öte hiçbirşeyi yoktur; ve bu ise bir ve aynı şeyin belirlenimlerinin ardışıklığıdır. Genel olarak doğa (olanaklı deneyimin nesnesi) için o yasa saltık olarak zorunlu olarak bilinir. — Ama şimdi görgül bilginin nesneleri, o biçimsel zaman koşulundan ayrı olarak, daha başka birçok yolda belirlenirler, ya da, en azından *a priori* yargılayabileceğimiz düzeye dek, belirlenebilirdirler, öyle ki özgül olarak ayrı doğalar, genelde doğaya ait olarak ortaklaşa taşıdıkları şeyin dışında, sonsuz çoklukta yolda da nedenler olabilirler; ve bu yollardan her birinin (genel olarak bir nedenin kavramına göre) kendi kuralı olmalıdır ki, bir yasadır, dolayısıyla kendisinde zorunluk taşır, üstelik bilme yetilerimizin yapısına ve sınırlarına göre bu zorunluğu hiçbir biçimde anlamasak da. Öyleyse doğada, onun salt görgül yasaları açısından, sonsuz çoklukta görgül yasanın bir olanağını düşünmeliyiz

ist die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transzendentales Prinzip der Urteile und bedarf also auch einer transzendentalen Deduktion, vermittelst deren der Grund so zu urteilen in den Erkenntnisquellen a priori aufgesucht werden muß.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Notwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun ist die Urteilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu tun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumieren. Z. B. der Verstand sagt: Alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transzendentale Urteilskraft hat nun nichts weiter zu tun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff a priori anzugeben: und das ist die Sukzession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings notwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, außer jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man a priori urteilen kann, bestimmbar, so daß spezifisch-verschiedene Naturen, außer dem, was sie, als zur Natur überhaupt gehörig, gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muß (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Notwendigkeit bei sich führt: ob wir gleich nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen diese Notwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer bloß empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind

(a priori nicht erkannt werden können); und in deren Ansehung beurteilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen), als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht spezifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben: so muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende aber doch denkbare, gesetzliche Einheit, in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, enthalte. Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes gemäß, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objekte (hier der Natur) vorgestellt wird: so muß die Urteilskraft, die, in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen, bloß reflektierend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem *Prinzip der Zweckmäßigkeit* für unser Erkenntnisvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urteilskraft ausgedrückt wird. Dieser transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit

ki, bunlar bizim içgörümüz için gene de olumsaldırlar (*a priori* bilinemezler); ve bunlar açısından doğa-birliğini, görgül yasalara ve deneyimin birliğinin (görgül yasalara göre bir dizge olarak) olanağına göre, olumsal olarak yargılarız. Ama gene de böyle bir birlik zorunlu olarak varsayılmalı ve kabul edilmelidir, çünkü yoksa görgül bilgilerin bir deneyim bütünü ile hiçbir tam bağlantısı yer almayacaktır; evrensel doğa yasaları hiç kuşkusuz şeyler arasında böyle bir bağlantıyı sağlar, ama bunda onları cinslerine göre, genelde doğa-şeyleri olarak alır, özgül olarak, böyle tikel doğa-varlıkları olarak değil; bu yüzden yargı yetisi kendi kullanımı için ilke olarak *a priori* kabul etmelidir ki, tikel (görgül) doğa yasalarında insan içgörüsü için olumsal olan şey gene de bizim için açıklanamaz olsa da düşünülebilir olan bir yasa birliğini çoklusunun kendinde olanaklı bir deneyime bileşiminde kapsar. Buna göre, yasanın birliği anlağın zorunlu bir amacına (bir gereksinim) uygun olarak, ama aynı zamanda gene de kendinde olumsal olarak bildiğimiz bir bileşimde nesnelerin (burada doğanın) erekselliği olarak tasarımlandığı için, olanaklı (henüz açığa çıkarılacak) görgül yasalar altındaki şeyler açısından salt derin-düşünsel olan yargı yetisi doğayı o görgül yasalar açısından bizim bilme yetimiz için bir *ereksellik ilkesine* göre düşünmelidir ki, o zaman anlatımını yargı yetisinin yukarıdaki düzgülerinde bulur. Doğanın bir erekselliğinin bu aşkınsal kavramı ne bir doğa kavramı, ne de bir özgürlük kavramıdır; çünkü nesneye (doğa) hiçbirşey yüklemez, ama yalnızca doğanın nesneleri üzerine derin-düşünmede baştan sona bağıntılı bir deneyim amacıyla onda ilerlememiz gereken biricik yolu temsil eder, ve sonuçta yargı yetisinin öznel bir ilkesidir (düzgü); buna göre, sanki amacımızdan yana talihli bir raslantı sonucu, salt görgül yasalar altında böyle dizgesel bir

birlik ile karşılaşmaktan sevinç duyarız (aslında bir gereksinimi gideririz); üstelik böyle birliği anlayamasak ya da tanıtlayamasak bile zorunlu olarak var olduğunu kabul etme durumunda olmamıza karşın.

Önümüzde yatan kavramın bu tümdengeliminin doğruluğu ve onu aşkınsal bir bilgi-ilkesi olarak kabul etme zorunluğu konusunda ikna olabilmek için, yalnızca görevin büyüklüğü düşünülebilir: Her durumda görgül yasaların sonsuz bir çoklusunu kapsayan doğanın verili algılarından bağıntılı bir deneyim oluşturmak. Anlağımızın önünde *a priori* yatan görev budur. Anlak hiç kuşkusuz doğanın evrensel yasalarının *a priori* iyeliğindedir ki, onlarsız doğa hiçbir biçimde bir deneyimin nesnesi olamaz; ama, bunun dışında, tikel kuralları içindeki doğanın belli bir düzenine de gereksinir ki, bunlar onun için ancak görgül olarak bilinebilirler ve onun açısından olumsaldırlar. Genel olarak olanaklı bir deneyimin evrensel andırımından tikele ilerlemenin onlarsız yer alamayacağı bu kuralları yasalar olarak (e.d zorunlu olarak) düşünmelidir, çünkü yoksa hiçbir doğa düzeni oluşturmayacaklardır, üstelik zorunluklarını bilemesek ya da hiçbir zaman anlayamasa bile. Öyleyse gerçi anlak onlar (nesneler) açısından hiçbirşeyi *a priori* belirleyemese bile, gene de bu görgül denilen yasaları izleyebilmek için nesneler üzerine tüm derin-düşünmenin temeline bir *a priori* ilke, e.d. doğanın bu yasalara göre bilinebilir bir düzeninin olanaklı olması ilkesini koymalıdır. Aşağıdaki önermeler bu tür ilkeleri anlatırlar: Doğada cinslerin ve türlerin bizim için ayrımsanabilir bir altgüdümü vardır; her biri yine ortak bir ilkeye göre bir başkasına yaklaşır, dolayısıyla birinden ötekine bir geçiş ve bu yolla daha yüksek bir cinse geçiş olanaklıdır; doğa etkilerinin özgül türlülüğü için eşit ölçüde değişik nedensellik türlerini kabul etmek anlağımız için başlangıçta kaçınılmaz görünse de, bu değişik türler az

unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob wir gleich notwendig annehmen mußten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduktion des vorliegenden Begriffs, und der Notwendigkeit, ihn als transzendentales Erkenntnisprinzip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Größe der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unserm Verstande liegt. Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte: aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muß er sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muß er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebensoviel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen, unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl

von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, usw. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objektiv als zufällig anerkennt, und bloß die Urteilskraft sie der Natur als transzendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt: weil wir ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es läßt sich wohl denken: daß, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, samt ihren Wirkungen, dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt, welches man das *Gesetz der Spezifikation der Natur* in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie a priori an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine

sayıda ilkenin altında durabilirler ki, bunları araştırmakla uğraşmamız gerekir vb. Doğanın bilme yetimiz ile bu uyumu yargı yetisi tarafından *a priori* varsayılır, ve bu onun doğa üzerine bunun görgül yasaları ile uyum içinde derin düşünmesi uğruna yapılır; anlak aynı zamanda bu uyumu nesnel açıdan olumsal olarak tanırken, yalnızca yargı yetisi doğaya onu (öznenin bilme yetisi ile bağıntı içinde) aşkınsal ereksellik olarak yükler; çünkü bunu varsaymaksızın görgül yasalara göre bir doğa düzeni, dolayısıyla tüm türlülüklerine göre bu yasalar tarafından düzenlenmiş bir deneyim ya da onların araştırması için yol gösteren hiçbir ipucu bulamayız.

Çünkü kolayca düşünülebilir ki, genel olarak bir deneyim bilgisinin biçiminin onlarsız ne olursa olsun yer almayacağı evrensel yasalara göre doğa şeylerinin tüm biçimdeşliğine karşın, doğanın görgül yasalarının özgül türlülüğü, bunların etkileri ile birlikte, gene de öylesine büyük olabilirdi ki, doğada kavranabilir bir düzeni ortaya çıkarmak, ürünlerini cinslere ve türlere bölmek ve böylece birinin açıklanmasının ve kavranmasının ilkelerini ötekinin açıklanması ve anlaşılması için de kullanmak, ya da bizim için böylesine karışık (aslında yalnızca sonsuz karmaşa gösteren ve kavrayış yetimiz için ölçüsüz olan) bir gereçten bağıntılı bir deneyim oluşturmak anlağımız için olanaksız olurdu.

Öyleyse yargı yetisi kendi içinde doğanın olanağı için bir *a priori* ilke de kapsar, ama yalnızca öznel açıdan; onunla doğaya (*autonomie* olarak) değil, ama kendisine (*heautonomie* olarak) doğa üzerine derin düşünme için bir yasa getirir ki, buna doğanın görgül yasaları açısından *doğanın özgülleştirilmesi yasası* denebilir. Yargı yetisi bu yasayı doğada *a priori* bilmez; ama doğanın anlağımız için bilinebilir bir düzeni uğruna onu doğanın evrensel yasalarının bölümlenişinde kabul eder — tikel yasaların bir türlülü-

ğünü evrensel yasalara altgüdümlü kılmayı istediği zaman. Öyleyse eğer doğa evrensel yasalarını bizim bilme yetimiz için ereksellik ilkesine göre özgülleştirir, e.d. insan anlağının zorunlu işinde — ona algının sunduğu tikel için evrenseli bulma ve yine türlü öğeler için (her bir tür için hiç kuşkusuz bir evrensel olarak) bir ilkenin birliğinde bağlantı bulma işinde — onunla uyum içinde özgülleştirir denirse, o zaman bu yolla ne doğaya bir yasa yüklemiş, ne de gözlem yoluyla ondan bir yasa öğrenmiş oluruz (gerçi o ilke bu yolla doğrulanabilir olsa da). Çünkü bu belirleyen değil, yalnızca derin-düşünen yargı-yetisinin bir ilkesidir; doğa evrensel yasalarına göre nasıl düzenlenmiş olursa olsun, görgül yasaları baştan sona o ilkeye ve onun üzerine kurulu düzgülere göre araştırılmalıdır, çünkü ancak bu olduğu ölçüde anlağımızın deneyimdeki kullanımında ilerleyebilir ve bilgi kazanabiliriz.

VI

Haz Duygusunun Doğanın Ereksselliği Kavramı İle Birleşmesi Üzerine

Tikel yasalarının türlülüğü içindeki doğanın onun için ilkelerin evrenselliğini bulma gereksinimimiz ile düşüncedeki bağdaşması bizim tüm içgörümüz açısından olumsal olarak, ama gene de aynı zamanda anlağımızın gereksinimi için vazgeçilmez olarak, dolayısıyla doğanın bizim, ama yalnızca bilgiye yönelik olan amacımız ile bağdaşmasını sağlayan bir ereksellik olarak yargılanmalıdır. — Anlağın aynı zamanda doğanın yasaları olan evrensel yasaları onun için özdeğin devim yasaları denli zorunludur (gerçi kendiliğindenlikten kaynaklansalar da); ve türeyişleri bizim bilme yetimiz açısından hiçbir amacı varsaymaz, çünkü ilkin ancak onlar yoluyla şeylerin (doğanın) bilgisinin ne olduğunun bir kavramı-

Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will. Wenn man also sagt: die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte: zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Spezies zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden; so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (obzwar jenes Prinzip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein wie sie wolle, durchaus nach jenem Prinzip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können.

VI

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur

Die gedachte Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Prinzipien für sie aufzufinden, muß nach aller unserer Einsicht, als zufällig beurteilt werden, gleichwohl aber doch, für unser Verstandesbedürfnis, als unentbehrlich, mithin als Zweckmäßigkeit, wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntnis gerichteten, Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso notwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntnis der Dinge (der Natur) sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Objekt unserer Er-

kenntnis überhaupt, notwendig zukommen. Allein, daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem notwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Prinzipien in sie hineinzubringen, geführt wird: welchen Zweck dann die Urteilskraft der Natur beilegen muß, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt: und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt, und sich also von aller praktischen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der Tat, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt: so ist andrerseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur, und ihrer Einheit der Abteilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste

nı kazanırız ve onları zorunlu olarak genelde bilgimizin nesnesi olarak doğaya yükleriz. Ama doğanın tikel yasalarına göre düzeninin, en azından tüm kavrayış yetimizi aşan olanaklı türlülüğü ve ayrışıklığı içinde, gene de edimsel olarak bu yasalara uygun olması, bizim görebildiğimiz kadarıyla, olumsaldır; ve bu düzenin saptanması amaçlı olarak zorunlu bir ereğe, yani doğaya ilkelerin birliğini getirmeye götürülen anlağın bir işidir; o zaman bu ereği doğaya yargı yetisi yüklemelidir, çünkü anlak burada ona hiçbir yasa dayatamaz.

O amaca erişme haz duygusu ile bağlıdır; ve bu erişmenin koşulu bir *a priori* tasarım (burada genel olarak derin-düşünen yargı yetisi için bir ilke) olduğu için, böylece haz duygusu da bir *a priori* zemin tarafından ve herkes için geçerli olarak belirlenir; dahası, bu yalnızca nesnenin bilme yetisi ile bağıntısı yoluyla olur, ve ereksellik kavramı burada hiçbir biçimde istek yetisini dikkate almaz, ve öyleyse kendini doğanın tüm kılgısal ereksselliğinden bütünüyle ayırır.

Gerçekte, algıların evrensel doğa kavramlarına (kategoriler) göre yargılar ile çakışmasından kendimizde haz duygusu üzerinde en küçük bir etki bulmasak ve bulamasak bile, çünkü anlak herhangi bir amaç olmaksızın doğasına göre zorunlu olarak ilerler, öte yandan gene de iki ya da daha çok ayrışık görgül doğa yasasının her ikisini de kapsayan tek bir ilkenin altında birleştirilebileceğinin açığa çıkarılışı çok belirgin bir hazzın, sık sık giderek öyle bir hayranlığın zeminidir ki, nesnesi ile daha şimdiden bütünüyle tanışık olsak bile sona ermez. Hiç kuşkusuz doğanın ayrımsanabilirliğinde ve cinslere ve türlere (ki doğayı tikel yasalarına göre bilmemizi sağlayan görgül kavramlar ancak bunlar yoluyla olanaklıdır) bölümlenişlerinin birliğinde bundan böyle hiçbir belirgin haz duymayız; ama bu haz kesinlikle bir zamanlar duyulmuştur, ve yalnızca en

sıradan deneyim bile onsuz olanaklı olamayacağı içindir ki aşamalı olarak salt bilgi ile karışmış ve bundan böyle özellikle dikkati çekmez olmuştur. — O zaman doğa üzerine yargımızda birşey vardır ki, bizi doğanın anlağımız için erekselliği konusunda dikkatli kılar: Onun ayrışık yasalarını olanaklı olduğu yerde daha yüksek ve gene de henüz her zaman görgül olan yasalar altına getirmek için bir çaba, ki, eğer başarılı ise, bunların bilme yetimiz ile uyumundan, yalnızca olumsal olarak gördüğümüz bu uyumdan haz duymamızı sağlar. Buna karşı, en sıradan deneyimin ötesine geçen en küçük bir doğa araştırmasında onun yasalarının bir ayrışıklığı ile karşılaşacağımızı ve bunun onun tikel yasalarının evrensel görgül yasalar altında birleşmesini anlağımız için olanaksız kılacağını bize önceden söyleyen bir doğa tasarımı hiçbir biçimde hoşa gitmeyecektir; çünkü bu doğanın kendi cinslerine doğru öznel-ereksel özgülleşmesi ilkesi ile ve bu ilke açısından derin-düşünen yargı yetimiz ile çelişecektir.

Yargı yetisinin bu varsayımı gene de doğanın o ideal erekselliğinin bilme yetimiz için ne düzeye dek genişletileceği konusunda öylesine belirsizdir ki, eğer doğanın gözlem yoluyla daha derin ya da daha geniş bir bilgisinin en sonunda hiçbir insan anlağı tarafından tek bir ilkeye indirgenemeyecek bir yasalar türlülüğüne götürmesi gerektiği söylenirse, bunu seve seve kabul etmemiz gerekir; ve gene de bize doğayı içeriden daha çok bildikçe ve onu bizim için şimdilik bilinmeyen üyeler ile dışarıdan karşılaştırabildikçe, onun ilkelerinde o denli yalın olduğunu bulacağımız ve deneyimimiz daha öteye ilerledikçe görgül yasalarının görünürdeki ayrıksılığının da daha biçimdeş olduğunu göreceğimiz umudunu veren birini daha da memnuniyetle dinleriz. Çünkü doğanın bilme yetimiz ile uyumu ilkesine göre bunun gidebildiği yere dek ilerlemek, ve bunu (bize bu kuralı veren 'belirleyen' bir yargı yetisi

Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam macht, ein Studium: ungleichartige Gesetze derselben, wo möglich, unter höhere, obwohl immer noch empirische, zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnisvermögen, die wir als bloß zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns voraussagte, daß, bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte; weil dies dem Prinzip der subjektiv-zweckmäßigen Spezifikation der Natur in ihren Gattungen, und unserer reflektierenden Urteilskraft in der Absicht der letzteren, widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urteilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt: wie weit jene idealische Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden solle, daß, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind, ob wir es gleich lieber hören, wenn andere uns Hoffnung geben: daß, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äußeren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Prinzipien um desto einfacher, und, bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze, einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte. Denn es ist ein Geheiß unserer Urteilskraft, nach dem Prinzip der Angemessenheit der Naturzu unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne

(weil es keine bestimmende Urteilskraft ist, die uns diese Regel gibt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe, oder nicht; weil wir zwar in Ansehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnisvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.

olmadığı için) herhangi bir yerde sınırlanıp sınırlanmadığı konusunda karar vermeksizin yapmak yargı yetimizin bir buyruğudur; çünkü bilme yetimizin ussal kullanımı açısından böyle sınırlar saptayabilsek bile, gene de görgül alanda hiçbir sınır belirlenimi olanaklı değildir.

VII

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektivist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloß Subjektive meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objekte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner bloß subjektiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen. *Empfindung* (hier die äußere) drückt ebensowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntnis der Objekte außer uns gebraucht.

Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, *was gar kein Erkenntnisstück werden kann*, ist die mit ihr verbundene *Lust* oder *Unlust*; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgendeiner Erkenntnis sein kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche

VII

Doğanın Erekselliğinin Estetik Tasarımı Üzerine

Bir nesnenin tasarımında salt öznel olan, e.d. nesne ile değil, özne ile bağıntısına karar veren onun estetik yapısıdır; ama o tasarımda nesnenin belirlenimi için (bilgi için) hizmet edebilen ya da kullanılabilen onun mantıksal geçerliğidir. Bir duyu nesnesinin bilgisinde her iki bağıntı ile de karşılaşılır. Dışımdaki şeylerin duyu-tasarımında onları onda sezinlediğimiz uzayın niteliği onlara ilişkin tasarımımın salt öznel yanıdır (onunla nesneler olarak kendilerinde ne olabilecekleri kararlaştırılmamış kalır) ki, bu bağıntı nedeniyle nesne bu yolla salt görüngü olarak düşünülür; ama uzay, salt öznel niteliğine bakılmaksızın, gene de görüngüler olarak şeylerin bilgisinde bir parçadır. *Duyum* (burada dış duyum) yine dışımızdaki şeylere ilişkin tasarımlarımızın salt öznel yanını anlatır, ama aslında onlarda özdeksel (*reale*) olandır (ki varolan birşey onun yoluyla verilir), tıpkı uzayın onların sezgisinin olanağının salt *a priori* biçimi olması gibi; ve gene de duyum dışımızdaki nesnelerin bilgisi için de kullanılır.

Ama bir tasarımdaki öznel yan, ***hiçbir biçimde bir bilgi parçası olamayan*** şey, onunla bağlı olan *haz* ya da *hazsızlık*tır; çünkü onun yoluyla tasarımın nesnesinde hiçbirşey bilmem, gerçi kendisi herhangi bir nesnenin etkisi olabilse de. Şimdi bir şeyin erekselliği, algıda tasarımlandığı düzeye dek, nesnenin kendisinin niteliğine ait birşey değildir (çünkü böyle birşey algılanamaz), üstelik

şeylerin bir bilgisinden sonuçlanabilse de. Öyleyse bir nesnenin bilgisini önceleyen, ve giderek tasarımını bir bilgi için kullanmayı istememiz söz konusu olmaksızın gene de onunla bağıntılı olan ereksellik hiçbir biçimde bilginin bir parçası olamayan öznel yandır. Bu yüzden nesneye ancak tasarımı dolaysızca haz duygusu ile bağlı olduğu için ereksel denir, ve bu tasarımın kendisi estetik bir ereksellik tasarımıdır. — Sorulması gereken tek şey genel olarak böyle bir ereksellik tasarımının olup olmadığıdır.

Eğer bir sezgi nesnesinin biçiminin salt ayrımsanması (*apprehensio*), belirli bir bilgi için bir kavram ile bağıntısı olmaksızın haz ile bağlı ise, o zaman tasarım bu yolla nesne ile değil ama yalnızca özne ile bağıntılıdır; ve haz onun derin-düşünen yargı yetisinde oyunda olan bilme yetilerine — ve oyunda oldukları sürece — uygunluğundan başka hiçbirşeyi anlatamaz; öyleyse yalnızca nesnenin öznel biçimsel bir erekselliğini anlatabilir. Çünkü biçimlerin imgelem yetisindeki o ayrımsanışları derin-düşünen yargı yetisi, amaçlanmış olmasa da, onları hiç olmazsa sezgileri kavramlara bağıntılama yetisi ile karşılaştırmaksızın yer alamaz. Eğer şimdi bu karşılaştırmada imgelem yetisi (*a priori* sezgilerin yetisi olarak) verili bir tasarım aracılığıyla amaçlanmamış olarak anlak (kavramların yetisi olarak) ile anlaşma içine getirilir ve böylece bir haz duygusu doğarsa, o zaman nesne derin-düşünen yargı yetisi için ereksel olarak görülmelidir. Böyle bir yargı nesnenin erekselliği üzerine estetik bir yargıdır ki, kendini nesnenin bulunan bir kavramı üzerine temellendirmez, ne de böyle bir kavram sağlar. Eğer bir nesnenin biçimi (tasarımının duyum olarak özdeksel yanı değil) onun üzerine yalnızca derin-düşünmede (ona ilişkin olarak elde edilecek herhangi bir kavram göz önüne alınmaksızın),

kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objekts vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjektive derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der

Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgendeine Absicht enthielte, gesetzt wird: so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammenstimmt; und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts.

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen als mit der Vorstellung eines Gegenstandes notwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muß, folglich, wie alle empirische Urteile, keine objektive Notwendigkeit an kündigen und auf Gültigkeit a priori Anspruch machen kann. Aber, das Geschmacksurteil macht auch nur Anspruch, wie jedes andere empirische Urteil, für jedermann zu gelten, welches, ungeachtet der inneren Zufälligkeit desselben, immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin: daß es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurteil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objekts verbundenes Prädikat wäre, jedermann zugemutet

böyle bir nesnenin tasarımındaki bir hazzın zemini olarak yargılanırsa, tasarımı bu haz ile zorunlu olarak, dolayısıyla yalnızca bu biçimi ayrımsayan özne için değil ama genel olarak yargılayan her varlık için bağlı olarak yargılanır. Nesneye o zaman güzel denir; ve böyle bir haz yoluyla (ve dolayısıyla evrensel geçerlik ile) yargıda bulunma yetisine beğeni denir. Çünkü hazzın zemini yalnızca nesnenin genel olarak derin-düşünme için biçiminde koyulduğu için, ve öyleyse nesnenin bir duyumunda koyulmadığı ve ayrıca herhangi bir amaç kapsayan bir kavram ile bağıntı olmaksızın koyulduğu için, böylece yalnızca öznede genel olarak yargı yetisinin görgül kullanımındaki yasaya uygunluk (imgelem yetisinin anlak ile birliği) iledir ki, yalnızca bununladır ki, nesnenin *a priori* koşulları evrensel olarak geçerli olan derin-düşünmedeki tasarımı bağdaşır; ve nesnenin öznenin yetileri ile bu uyumu olumsal olduğu için, onun erekselliğinin bir tasarımını öznenin bilme yetileri açısından ortaya çıkarır.

Burada şimdi bir haz vardır ki, özgürlük kavramı yoluyla (e.d. daha yüksek istek yetilerinin arı us tarafından önceki belirlenimi yoluyla) üretilmiş olmayan tüm haz ya da hazsızlık gibi, hiçbir zaman kavramlardan bir nesnenin tasarımı ile zorunlu bir yolda bağlı olarak kavranamaz; tersine, her zaman yalnızca derin-düşünsel algı yoluyla bu tasarım ile bağlı olarak bilinmelidir, ve buna göre, tüm görgül yargılar gibi, hiçbir nesnel zorunluk bildiremez ve *a priori* geçerlik isteminde bulunamaz. Ama beğeni yargısı da, başka her görgül yargı gibi, herkes için geçerli olma istemindedir ki, iç olumsallığına karşın, bu her zaman olanaklıdır. Tuhaf ve ayrıksı olan şey beğeni yargısı yoluyla sanki nesnenin bilgisi ile bağlı bir yüklemmiş gibi herkese yüklenen ve onun tasarımı ile bağlı olması gereken şeyin görgül bir kavram değil, ama bir haz

duygusu (sonuçta kavram olmayan birşey) olmasıdır.

Tekil bir deneyim yargısı, örneğin birinin bir kaya kristali üzerinde kayan bir su damlasını algılaması üzerine bir yargı, haklı olarak başka herkesin de onu tam olarak öyle bulması gerektiğini ileri sürebilir, çünkü bu yargıyı, belirleyici yargı yetisinin evrensel koşullarına göre, genel olarak olanaklı bir deneyimin yasaları altında oluşturmuştur. Benzer olarak, herhangi bir kavramı dikkate almadan bir nesnenin biçimi üzerine yalnızca düşünmede haz duyan biri, bu yargının görgül ve tekil bir yargı olmasına karşın, haklı olarak herkesten onay isteminde bulunur, çünkü bu hazzın zemini ile derin-düşünce yargılarının evrensel ama öznel koşulunda, e.d. bir nesnenin (ister doğanın isterse sanatın ürünü olsun) bilme yetilerinin (imgelem yetisi ve anlak) kendi aralarındaki ilişkileri ile ereksel uyumunda, her görgül bilgi için gerekli olan bu uyumda karşılaşılır. Haz öyleyse beğeni yargısında görgül bir tasarıma bağımlıdır ve hiçbir kavram ile *a priori* bağlanamaz (hangi nesnenin beğeniye uygun olduğunu ya da olmadığını *a priori* belirleyemeyiz; onu denememiz gerekir); ama haz bu yargının belirlenim zeminidir, salt şu nedenle ki, onun yalnızca derin-düşünme üzerine, ve bu derin-düşünmenin (ki onun için nesnenin biçimi erekseldir) genel olarak nesnelerin bilgisi ile uyumunun evrensel ama gene de yalnızca öznel koşullarının üzerine dayandığının bilincindeyizdir.

Böylece beğeni yargılarının olanaklarına göre bir eleştiriye altgüdümlü olmalarının nedeni bir *a priori* ilkeyi varsaymalarıdır, gerçi bu ilke ne anlak için bir bilme ilkesi, ne de istenç için bir kılgısal ilke olsa da, ve öyleyse hiçbir biçimde *a priori* belirleyen bir ilke olmasa da.

Ama şeylerin (doğanın olduğu gibi sanatın şeylerinin de) biçimleri üzerine derin-düşünmeden gelen hazza alıcılık yalnızca

und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurteil, z. B. von dem, der in einem Bergkristall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, daß ein jeder andere es ebenso finden müsse, weil er dieses Urteil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urteilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefället hat. Ebenso macht derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, obzwar dieses Urteil empirisch und ein einzelnes Urteil ist, mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjektiven Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert werden (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurteile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß sein werde, oder nicht, man muß ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urteils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjektiven, Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urteile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Prinzip a priori voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Prinzip weder ein Erkenntnisprinzip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also a priori gar nicht bestimmend ist.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der

Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte im Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es: daß das ästhetische Urteil, nicht bloß als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das *Erhabene* bezogen wird, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß.

derin-düşünen yargı yetisi ile ilişki içinde ve öznedeki doğa kavramına uygun olarak nesnelerin bir erekselliğini değil, ama ayrıca evrik olarak, özgürlük kavramı dolayısıyla, biçimlerine, giderek biçimsizliklerine göre nesneler açısından öznenin bir erekselliğini de belirtir. Bu yüzdendir ki, estetik yargı, bir beğeni yargısı olarak, yalnızca Güzel ile bağıntılı olmakla kalmaz, ama ayrıca tinsel bir duygudan kaynaklanarak, *Yüce* ile de bağıntılıdır; ve böylece Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi bunlara uygun iki bölüme ayrılmalıdır.

VIII
Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der *Auffassung* (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntnis überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen: daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu tun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urteilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntnis in der *Darstellung* (exhibitio), d. i. darin, dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung

VIII
Doğanın Erekselliğinin Mantıksal Tasarımı Üzerine

Deneyimde verili bir nesnede ereksellik tasarımlanabilir: Ya biçiminin tüm kavramlardan önce *ayrımsanmasında* (*apprehensio*) sezgiyi kavramlar ile genel olarak bir bilgiye birleştirebilmek için o biçimin bilme yetileri ile uyumu olarak salt öznel bir zeminden; ya da, nesnenin biçiminin şeyin kendisinin olanağı ile uyumu olarak, onun bu biçimin zeminini önceleyen ve kapsayan bir kavramına göre, nesnel bir zeminden. Gördük ki, ilk türden erekselliğin tasarımı nesne üzerine salt derin-düşünmede nesnenin biçimindeki dolaysız haz üzerine dayanır; ama ikinci türden erekselliğin tasarımı, nesnenin biçimini onun ayrımsanmasında öznenin bilme yetileri ile değil ama onun verili bir kavram altındaki belirli bir bilgisi ile bağıntıladığı için, şeylerdeki bir haz duygusu ile değil ama onları yargılamada anlak ile ilgilidir. Eğer bir nesnenin kavramı verili ise, o zaman yargı yetisinin kavramın bilgi için kullanımındaki işi *sergileme*den (*exhibitio*), e.d. kavramın yanına karşılık düşen bir sezgiyi koymaktan oluşur; bu ya bizim kendi imgelem yetimiz yoluyla olabilir, örneğin sanatta, bizim için amaç olan bir nes-

nenin önceden tasarlanmış bir kavramını olgusallaştırdığımızda olduğu gibi; ya da doğa yoluyla, onun uygulayımında (örgütlü cisimler gibi), ürünlerini yargılayabilmek için ona ereğine ilişkin kavramımızı yüklediğimizde olduğu gibi; bu son durumda tasarımlanan yalnızca şey biçimindeki doğanın *erekselliği* değildir, ama onun bu ürünü bir *doğa-ereği* olarak tasarımlanır. — Gerçi görgül yasalara göre biçimleri içindeki doğanın öznel bir erekselliğine ilişkin kavramımız nesnenin bir kavramı değil ama yalnızca doğanın bu aşırı büyük türlülüğü ortasında kendine kavramlar sağlamak (böylece kendini yönlendirebilmek) için yargı yetisinin bir ilkesi olsa da, bu yolla doğaya bir bakıma amaç andırımına göre bilme yetimiz için bir dikkat yükleriz; ve böylece *doğa güzelliğini* biçimsel (salt öznel) erekselliğin kavramının *sergilenişi* olarak, ve doğa ereklerini olgusal (nesnel) bir erekselliğin kavramının sergilenişi olarak görebiliriz; bunlardan birincisini beğeni yoluyla (estetik olarak, haz duygusu aracılığıyla), ötekini anlak ve us yoluyla (kavramlara göre, mantıksal olarak) yargılarız.

Yargı Yetisinin Eleştirisinin *estetik* ve *erekbilimsel* yargı yetilerinin eleştirilerine bölümlenişi buraya dayanır; birincisi ile doğanın biçimsel (başka türlü öznel denilen) erekselliğini haz ya da hazsızlık duygusu yoluyla yargılama yetisini anlarız; ikincisi ile onun olgusal (nesnel) erekselliğini anlak ve us yoluyla yargılama yetisini anlarız.

Yargı yetisinin bir eleştirisinde estetik yargı yetisini kapsayan bölüm ona özsel olarak aittir, çünkü yalnızca 'estetik yargı yetisi' yargı yetisinin doğa üzerine derin-düşünmesinin temeline bütünüyle *a priori* yerleştirdiği bir ilkeyi, yani doğanın, tikel (görgül) yasalarına göre, bilme yetimiz için biçimsel bir erekselliği ilkesini kapsar, ki onsuz anlak kendini doğada bulamayacaktır; öte yandan, niçin doğanın nesnel erek-

zur Seite zu stellen: es sei, daß dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefaßten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisieren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisierten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen; in welchem Falle nicht bloß *Zweckmäßigkeit* der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Produkt als *Naturzweck* vorgestellt wird. — Obzwar unser Begriff von einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen, nach empirischen Gesetzen, gar kein Begriff vom Objekt ist, sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können): so legen wirihr doch hiedurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die *Naturschönheit* als *Darstellung* des Begriffs der formalen (bloß subjektiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen.

Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der *ästhetischen* und *teleologischen*; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust; unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte: anstatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die

Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstande der Erfahrung im allgemeinen sowohl, als im besonderen, erhellet, daß es objektive Zwecke der Natur, d. i. Dinge die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse; sondern nur die Urteilskraft, ohne ein Prinzip dazu a priori in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Produkte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthält; nachdem jenes transzendentale Prinzip schon den Begriff eines Zwecks (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden den Verstand vorbereitet hat.

Der transzendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmäßigkeit der Natur in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen an der Form eines Dinges als ein Prinzip der Beurteilung derselben vorzustellen, läßt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurteilung, als die eines Produkts nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit, und nicht vielmehr bloß nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überläßt es der *ästhetischen* Urteilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnisvermögen (sofern diese nicht durch Übereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen gibt die teleologisch-gebrauchte Urteilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisierter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurteilen sei; kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstandes der Erfahrung, für die Befugnis anführen, ihre eine Beziehung auf Zwecke a priori beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Produkten anzunehmen: wovon der Grund ist, daß viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Prinzips betrachtet werden müssen, um eine objektive Zweckmäßigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urteilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen. Die teleologische

lerinin, e.d. salt doğa-erekleri olarak olanaklı olan şeylerin olması gerektiğinin *a priori* hiçbir nedeni verilemez, ve giderek bir nedenin olanağı bile ister evrensel isterse tikel olsun bir deneyimin nesnesi olarak doğanın kavramından açık değildir; ama yargı yetisi karşılaşılan durumlarda (belli ürünlerin) ereklerin kavramından us uğruna yararlanabilmek için bir ilkeyi *a priori* kendi içinde kapsamaksızın yalnızca öyle bir kural kapsar ki, ona göre o aşkınsal ilke anlağı daha şimdiden bir erek kavramını (en azından biçime göre) doğaya uygulamak için hazırlamıştır.

Ama doğanın bir erekselliğini doğayı yargılamanın bir ilkesi olarak bir şeyin biçiminde ve bilme yetimiz ile öznel bağıntı içinde temsil eden aşkınsal ilke bir ürünü nerede ve hangi durumlarda salt evrensel doğa yasalarına göre değil ama bir ereksellik ilkesine göre yargılamam gerektiğini bütünüyle belirsiz bırakır; ve bu ürünün (biçiminin) bilme yetimiz ile uyumuna beğeni yoluyla karar vermeyi *estetik* yargı yetisine bırakır (bu yeti kavramlar ile bağdaşma yoluyla değil, ama duygu yoluyla karar verdiği sürece). Buna karşı, teleolojik olarak kullanılan yargı yetisi birşeyin (örneğin örgütlü bir cismin) bir doğa ereği ideasına göre yargılanmasının koşullarını belirli olarak sağlar; ama bir deneyim nesnesi olarak doğanın kavramından ona doğaya erekler ile bir bağıntıyı *a priori* yükleme hakkını, giderek bunu yalnızca belirsiz olarak edimsel deneyimde böyle ürünler açısından kabul etme gibi bir hakkı bile verecek hiçbir temel önerme getiremez; bunun nedeni belli bir nesnede nesnel bir erekselliği yalnızca görgül olarak bile olsa bilebilmek için birçok tikel deneyimin yapılmasının ve bunların ilkelerinin birliği altında irdelenmesinin zorunlu olmasıdır. — Öyleyse estetik yargı yetisi şeyleri kavramlara göre değil ama bir kurala göre yargılayan tikel bir yetidir. Teleolojik yargı yetisi özel bir

yeti değil, ama yalnızca genel olarak derin-düşünsel yargı yetisidir; ama ancak kuramsal bilmede her zaman yaptığı gibi kavramlara göre, ama belli doğa nesneleri açısından ise tikel ilkelere göre, yani nesneleri belirleyen değil, salt derin-düşünen bir yargı yetisinin ilkelerine göre ilerlediği sürece böyledir; bu yüzden uygulamasına göre felsefenin kuramsal bölümüne aittir, ve bir öğretide olmaları gerektiği gibi belirleyici olmayan tikel ilkelerden ötürü Eleştirinin tikel bir bölümünü oluşturmalıdır; öte yandan, estetik yargı yetisi nesnelerinin bilgisine hiçbir katkıda bulunmaz, ve öyleyse *yalnızca* yargılayan öznenin eleştirisine ve onun bilme yetilerine ait sayılmalıdır, ama ancak bunlar, daha başka kullanımları (kuramsal ya da kılgısal) ne olursa olsun, *a priori* ilkelere yetenekli oldukları ölçüde. Bu tüm felsefenin ön-öğretisidir.

ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft, verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie gehöret, und der besonderen Prinzipien wegen, die nicht, wie es in einer Doktrin sein muß, bestimmend sind, auch einen besonderen Teil der Kritik ausmachen muß; anstatt daß die ästhetische Urteilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also *nur* zur Kritik des urteilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben, sofern sie der Prinzipien a priori fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch sein mögen, gezählt werden muß, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

IX
Anlağın Ve Usun Yasamalarının Yargı Yetisi Yoluyla Bağlanması Üzerine

Anlak bir duyu nesnesi olarak doğa için *a priori* yasamacıdır — olanaklı bir deneyimde onun kuramsal bir bilgisine doğru. Us özgürlük için ve kendi nedenselliği için *a priori* yasamacıdır — öznedeki duyulurüstü yan olarak, koşulsuz-kılgısal bir bilgiye doğru. Yasamalardan biri altında doğa kavramının alanı, ve öteki yasama altında özgürlük kavramının alanı, birbirleri üzerinde (her birinin kendi temel yasalarına göre) taşıyabilecekleri tüm karşılıklı etkiye karşı, duyulurüstünü görüngülerden ayıran büyük uçurum yoluyla bütünüyle yalıtılmışlardır. Özgürlük kavramı doğanın kuramsal bilgisi açısından hiçbirşey belirlemez; doğa kavramı benzer olarak kılgısal özgürlük yasaları açısından hiçbirşey belirlemez ve bu düzeye dek bir alandan ötekine bir köprü kurmak olanaksızdır. — Ama özgürlük kavramına

IX
Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein wenn

die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann; so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren *Wirkung* diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort *Ursache*, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den *Grund* bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann.* — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen

(ve kapsadığı kılgısal kurala) göre nedenselliğin belirlenim zeminleri doğada bulunmasalar da, ve duyulur öğe öznedeki duyulurüstünü belirleyemese de, bu evrik olarak (hiç kuşkusuz doğanın bilgisi açısından değil, ama duyulurüstünün duyulur olan üzerindeki sonuçları açısından) olanaklıdır ve özgürlük yoluyla bir nedenselik kavramında daha şimdiden kapsanır ki, bunun, biçimsel yasalarına göre, *etkisinin* dünyada yer alması gerekir; hiç kuşkusuz, *neden* sözcüğü duyulurüstüne ilişkin olarak kullanıldığında yalnızca *zemini* imler ki, bu ise doğa şeylerinin kendi doğa-yasalarına göre bir etkiye doğru nedenselliğini belirler ve bunu gene de usun yasalarının biçimsel ilkesi ile anlaşma içinde yapar; bunun olanağı kavranamasa da, onda bir çelişki bulunduğunu ileri süren karşıçıkış yeterli olarak yanıtlanabilir.* — Etki özgürlük kavramına göre son erektir ki, bunun (ya da duyu dünyasındaki görüngüsünün) varolması gerekir, ve bunun olanağının koşulu doğada (duyulur bir varlık olarak, yani insan olarak öznenin doğasında) varsayılır. Bunu kılgısal olana bakmaksızın *a priori* varsayan şey, yargı yetisi, doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasındaki dolaylı kılıcı kavra-

* Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht: daß, wenn ich von *Hindernissen*, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihre *Beförderung* durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen *Einfluß* einräume. Aber, wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den *Wirkungen* der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die *Kausalität* der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die *Kausalität* einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren *Bestimmung* das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso wie ebendasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

*Doğa nedenselliğinin özgürlük yoluyla nedenselliklerden bu bütün ayrımında bulunduğu ileri sürülen çeşitli çelişkilerden biri de yapılan şu karşıçıkıstır: Eğer doğanın özgürlük yasalarına (ahlaksal yasalara) göre nedensellik için getirdiği *engellerden* ya da onu *ilerletmesinden* söz edersem, birincinin ikinciler üzerindeki bir *etkisini* kabul etmiş olurum. Ama eğer yalnızca söylenmiş olanı anlamaya çalışırsak, o zaman yanlış anlamadan kaçınmak çok kolaydır. Direnme ya da ilerletme doğa ve özgürlük arasında değil, ama görüngü olarak birinci ile ikincinin görüngüler olarak duyu dünyasındaki *etkileri* arasındadır; ve giderek özgürlüğün (arı usun ve kılgısal usun) *nedenselliğinin* kendisi özgürlüğe altgüdümlü bir doğa nedeninin (insan olarak, sonuçta görüngü olarak görülen öznenin) *nedenselliği*dir. Bu doğa-nedeninin *belirleniminin* zemini özgürlük altında düşünülen 'anlaşılır' yan tarafından daha öte açıklanamayan bir yolda kapsanır (tıpkı doğanın duyulur-üstü dayanağını oluşturan 'anlaşılır'ın yaptığı gibi).

mı verir; bu kavram arı kuramsaldan arı kılgısala, birinciye göre yasallıktan ikinciye göre son ereğe geçişi olanaklı kılar ve bunu doğanın bir *ereksellliği* kavramında yapar; çünkü bu yolla doğada onun yasaları ile uyum içinde yalnızca kendisi edimselleştirilebilen son ereğin olanağı bilinir.

Anlak doğa için *a priori* yasalarının olanağı yoluyla doğanın bizim tarafımızdan yalnızca görüngü olarak bilindiğinin bir tanıtını, dolayısıyla aynı zamanda onun duyulurüstü bir dayanağının belirtisini verir; ama bu dayanağı bütünüyle *belirsiz* bırakır. Yargı yetisi, doğayı onun olanaklı tikel yasalarına göre yargılamak için *a priori* ilkesi yoluyla, duyulurüstü dayanağa (hem bizdeki hem de dışımızdaki) *entellektüel yeti yoluyla belirlenebilirlik* sağlar. Ama us ona kılgısal *a priori* yasası yoluyla *belirlenim* verir; ve böylece yargı yetisi doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişi olanaklı kılar.

Genel olarak ruhun yetileri açısından, bunların üst yetiler olarak, e.d. bir özerklik kapsayan yetiler olarak görülebildikleri düzeye dek, anlak *bilme yetisi* (doğanın kuramsal bilgisi) için a *priori oluşturucu* ilkeleri kapsayan yetidir; *haz ve hazsızlık duygusu* için yargı yetisi vardır ki, istek yetisinin belirlenimi ile bağıntılı ve bu yolla dolaysızca kılgısal olabilen kavramlardan ve duyumlardan bağımsızdır; *istek yetisi* için us vardır ki, nereden gelirse gelsin herhangi bir haz ile dolaylılık olmaksızın kılgısaldır; ve istek yetisi için, üst yeti olarak, son ereği belirler ki, aynı zamanda nesnedeki arı entellektüel hoşlanmayı kendisi ile birlikte taşır. — Yargı yetisinin doğanın erekselliğine ilişkin kavramı doğa kavramlarına aittir, ama yalnızca bilme yetisinin düzenleyici ilkesi olarak, gerçibelli nesneler (doğanın ya da sanatın) üzerine o kavrama neden olan estetik yargı haz ya da hazsızlık duygusu açısından oluşturucu bir ilke olsa da. Uyumları bu hazzın

theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich *unbestimmt*. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) *Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen*. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die *Bestimmung*, und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Natur begriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das *Erkenntnisvermögen* (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die *konstitutiven* Prinzipien a priori enthält; für das *Gefühl der Lust und Unlust* ist es die Urteilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das *Begehrungsvermögen* die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgendeiner Lust, woher sie auch komme, praktisch ist, und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine Intellektuelle Wohlgefallen am Objekte mit sich führt. — Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasset, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist. Die Spontaneität im Spiele

der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern.*

zeminini kapsayan bilme yetilerinin oyununda kendiliğindenlik sözü edilen kavramı [= doğanın erekselliği] sonuçlarında doğa kavramının alanı ve özgürlük kavramının alanı arasındaki dolaylı kılıcı halka olmaya uygun kılar; aynı zamanda anlığın ahlaksal duygu için duyarlığını geliştirir. — Aşağıdaki tablo tüm üst yetilerin dizgesel birliklerine göre bir gözden geçirilmesini kolaylaştırabilir.*

Anlığın Tüm Yetileri Gesamte Vermögen des Gemüts	*Bilme Yetisi* Erkenntnisvermögen	A priori *İlkeler* Prinzipien a priori	*Uygulama Alanı* Anwendung auf
Bilme Yetisi Erkenntnisvermögen	*Anlak* Verstand	*Yasallık* Gesetzmäßigkeit	*Doğa* Natur
Haz ve Hazsızlık Duygusu Gefühl der Lust und Unlust	*Yargı Yetisi* Urteilskraft	*Ereksellik* Zweckmäßigkeit	*Sanat* Kunst
İstek Yetileri Begehrungsvermögen	*Us* Vernunft	*Son Erek* Endzweck	*Özgürlük* Freiheit

*Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder *analytisch* sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist *synthetisch*; und, wenn sie in diesem Falle aus *Begriffen* a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.

*Arı felsefedeki bölümlemelerimin hemen hemen her zaman üçlü olması kuşkulu bulunmuştur. Ama bu olgunun doğasında yatar. Bir *a priori* bölümlemenin olması gerekiyorsa, o zaman bu ya her zaman ikili (*quodlibet ens est aut A aut non A*) olan çelişki önermesine göre *çözümsel* olmalıdır. Ya da *bireşimli*dir; ve eğer bu durumda *a priori kavramlardan* (matematikte olduğu gibi kavrama karşılık düşen sezgiden değil) türetilecekse, o zaman bölümleme, genel olarak bireşimli birlik için gerekli olan şeye göre, zorunlu olarak üçleme olmalıdır, yani 1) koşul, 2) bir koşullu, 3) koşullunun kendi koşulu ile birleşmesinden doğan kavram.

Der Kritik der Urteilskraft
Erster Teil
Kritik der ästhetischen
Urteilskraft

Yargı Yetisinin Eleştirisi
Birinci Bölüm
Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi

Erster Abschnitt
Analytik der ästhetischen Urteilskraft

Erstes Buch
Analytik des Schönen

Erstes Moment
des Geschmacksurteils*, der Qualität nach

§ 1
Das Geschmacksurteil ist ästhetisch

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *nicht anders* als *subjektiv* sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und

*Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist daß er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urteilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich, nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

Birinci Kesim
Estetik Yargı Yetisinin Analitiği

Birinci Kitap
Güzelin Analitiği

Beğeni* Yargısının Niteliğe Göre Birinci Kıpısı

§ 1
Beğeni Yargısı Estetiktir

Birşeyin güzel olup olmadığını ayırdedebilmek için tasarımı anlak yoluyla bilgi için nesneye değil, ama imgelem yetisi yoluyla (belki de anlak ile bağlı olarak) özneye ve onun haz ve hazsızlık duygusuna bağıntılarız. Beğeni yargısı öyleyse bir bilgi yargısı değil, dolayısıyla mantıksal değil, estetiktir ki, onunla belirlenim zemini *öznel* olmaktan *başka türlü olamayanı* anlarız. Ama tasarımların tüm bağıntısı, giderek duyumlarınki bile nesnel olabilir (ve o zaman görgül bir tasarımda olgusal olanı imler); ancak haz ve hazsızlık duy-

*Beğeninin burada temel alınan tanımı onun güzeli yargılama yetisi olduğudur. Ama bir nesneye güzel diyebilmek için neyin gerekli olduğunu beğeni yargısının çözümlemesi ortaya çıkarılmalıdır. Bu yargı yetisinin derin-düşünmesinde dikkate aldığı kıpıları yargının mantıksal işlevlerinin kılavuzluğuna göre araştırdım (çünkü beğeni yargısında her zaman anlak ile bir bağıntı kapsanır). Nitelik kıpısını ilk olarak irdelemeye almamın nedeni Güzel üzerine estetik yargının ilkin onu dikkate almasıdır.

gusu ile bağıntı nesnel olamaz; bununla nesnede hiçbirşey belirtilmez, ama onda özne, tasarım yoluyla etkilendiği gibi, kendi kendisini duyumsar.

Birinin kurallı, ereksel bir yapıyı bilme yetisi ile ayrımsaması (ister duru isterse karışık bir tasarım türünde olsun) bu tasarımın hoşlanma duyumu ile bilincinde olmaktan bütünüyle başka birşeydir. Burada tasarım bütünüyle özne ile ve hiç kuşkusuz haz ya da hazsızlık duygusu adı altında onun yaşam duygusu ile bağıntılıdır ki, bütünüyle özel bir ayırdetme ve yargılama yetisini temellendirir; bu son yeti bilgiye hiçbir katkıda bulunmaz, ama yalnızca öznedeki verili tasarımı bütün bir tasarımlar yetisi ile karşılaştırır ki, anlık kendi durumunun duygusunda bunun bilincindedir. Bir yargıda verili tasarımlar görgül (ve öyleyse estetik) olabilirler; ama onlar yoluyla oluşturulan yargı mantıksaldır, yeter ki yargıda nesne ile bağıntılı olsunlar. Ama, evrik olarak, eğer verili tasarımlar ussal iseler, ve gene de bir yargıda yalnızca özne ile (onun duygusu ile) bağıntılı iseler, yargı o düzeye dek her zaman estetiktir.

Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anders, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch.

§ 2
Beğeni Yargısını Belirleyen Hoşlanma Bütünüyle Çıkarsızdır

Bir nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız hoşlanmaya çıkar denir. Böyle bir hoşlanma öyleyse her zaman ya onun belirlenim zemini olarak, ya da onun belirlenim zemini ile zorunlu bir yolda bağlantılı olarak, istek yetisi ile bağıntı taşır. Ama şimdi soru birşeyin güzel olup olmadığı ise, bizim için ya da herhangi biri için şeyin varoluşu ile herhangi bir şeyin ilgili olup olmadığını ya da giderek ilgili olup olamayacağını da değil, ama salt seyretmede (sezgi ya da derindüşünme) onu nasıl yargıladığımızı bilmeyi isteriz. Eğer biri bana önümde gördüğüm

§ 2
Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. Wenn mich jemand

fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde; so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder, wie jener Irokesische *Sachem*, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut *Rousseauisch* schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei *schön*, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten* Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist,

* Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz *uninteressiert*, aber doch sehr *interessant* sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es *interessant*, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

sarayı güzel bulup bulmadığımı sorarsa, diyebilirim ki salt aval aval bakılmak için yapılmış türde şeyleri sevmem; ya da, Paris'te başka hiçbirşeyi kebapçılar kadar sevmemiş olan o kızılderili şefi gibi yanıtlayabilirim; ya da, Rousseau'nun tarzında, halkın terini böyle gereksiz şeyler üzerinde harcayan büyüklüğün gösteriş düşkünlüğünü ayıplayabilirim; son olarak, kendimi kolayca inandırabilirim ki, eğer kendimi bir kez daha insanların arasında geri dönme umudu olmaksızın ıssız bir adada bulsaydım ve salt dileğim yoluyla böyle eşsiz bir yapının ortaya çıkmasını sağlayabilseydim, yeterince rahat bir kulübem olsaydı kendimi böyle bir sıkıntıya bile sokmazdım. Tüm bunlar kabul edilebilir ve onaylanabilir; ama şimdi söz konusu olan bunlar değildir. Bilmek istediğimiz yalnızca nesnenin tasarımına bende hoşlanmanın eşlik edip etmediğidir — bu tasarının nesnesinin varoluşu açısından ne denli ilgisiz olsam da. Kolayca görüldüğü gibi, *güzel* olduğunu söylerken ve bir zevkimin olduğunu tanıtlarken, onda nesnenin varoluşuna bağımlı olduğum şey ile değil, ama bu tasarımdan kendi içimde yaptığım şey ile ilgilenirim. Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok 'yanlı' bir yargıdır ve bir arı beğeni yargısı değildir. Şeylerin varoluşundan yana en küçük bir eğilim göstermemeli, ama beğeni konusu şeylerde yargıç olabilmek için bu bakımdan bütünüyle ilgisiz olmalıyız.

Ama olağanüstü önemi olan bu önermeyi açıklamanın en iyi yolu beğeni yargılarındaki arı çıkarsız* hoşlanmayı bir çıkar ile bağlı olanın karşısına getirmektir, özellikle aynı

*Bir hoşlanma nesnesi üzerine bir yargı bütünüyle *çıkarsız*, ama gene de çok *'ilginç'* olabilir, e.d. bir çıkar üzerine temellenmemiş, ama bir çıkar getiriyor olabilir; tüm arı ahlaksal yargılar bu türdendir. Ama beğeni yargıları kendilerinde hiçbir çıkar temellendirmezler. Beğeni inceliği taşımak yalnızca toplumda *ilginiçtir*. Bunun nedeni aşağıda gösterilecektir.

zamanda tam şimdi bildirilecek olanlardan başka hiçbir çıkar türünün olmadığından pekin olabilirsek.

§ 3
Hoş Olandan Hoşlanma Çıkar İle Bağlıdır

Duyumda duyulara haz veren hoştur. Burada hemen 'duyum' sözcüğünün taşıyabildiği o çifte imlemin çok sık görülen karıştırılmasını yerme ve ona dikkati çekme fırsatı kendini gösterir. Tüm hoşlanmanın kendisi (bir hazzın) duyumudur (denir ya da böyle düşünülür). Öyleyse hoşa giden herşey hoşa gitmesinin kendisinde hoştur (ve değişik derecelere ya da başka hoş duyumlar ile ilişkilere göre *şirin, sevimli, keyifli, sevindirici* vb.). Ama eğer bu kabul edilirse, o zaman eğilimi belirleyen duyu izlenimleri, usun istenci belirleyen temel önermeleri, yargıyı belirleyen salt derin-düşünsel sezgi biçimleri haz duygusu üzerindeki etki açısından bütünüyle birdir. Çünkü bu birinin durumunun duyumundaki hoşluk olacaktır; ve gene de sonunda yetilerimizin tüm işlemlerinin kılgısal olanda ortaya çıkmaları ve hedefleri olarak onda birleşmeleri gerektiği için, şeyleri ve değerlerini ölçmek için onların söz verdikleri doyumdan oluşandan başka hiç bir yol düşünemeyiz. Buna erişme yolunun en sonunda hiçbir önemi yoktur; çünkü o zaman yalnızca aracın seçimi bir ayrım getirebileceği için, insanlar birbirlerini pekala aptallık ve kafasızlıkla suçlayabilirler, ama hiçbir zaman aşağılık ve kötü olmakla değil; çünkü herkes, şeyleri kendi görme yoluna göre, tek bir hedefe, doyum olan bir hedefe yönelir.

Eğer haz ya da hazsızlık duygusunun bir belirlenimine duyum denirse, bu anlatım bir şeyin tasarımına (bilme yetisine ait bir alıcılık olarak duyu yoluyla) duyum dediğim zaman demek istediğimden bütünüy-

entgegensetzen: vornehmlich wenn wir zugleich gewiß sein können, daß es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§ 3
Das Wohlgefallen *am Angenehmen* ist mit Interesse verbunden

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist alles, was gefällt, eben hierin, daß es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu andern angenehmen Empfindungen *anmutig, lieblich, ergötzend, erfreulich* usw.). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung, oder Grundsätze der Vernunft, welche den Willen, oder bloße reflektierte Formen der Anschauung, welche die Urteilskraft bestimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes, und, da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werts zumuten, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Torheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen: weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, welches für jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfin-

dung nenne. Denn im letztem Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im erstem aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst *erkennt*.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und, um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objektiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *subjektiven* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird.

Daß nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloß sagt, es *gefällt*, sondern es *vergnügt*. Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urteil über die Beschaffenheit des Objekts, daß diejenigen, welche immer nur auf das Genießen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gerne alles Urteilens überheben.

§ 4
Das Wohlgefallen *am Guten* ist mit Interesse verbunden

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der

le başka birşeyi imler. Çünkü son durumda tasarım nesne ile, ilkinde ise yalnızca özne ile bağıntılıdır, ve hiçbir bilgiye hizmet etmez, giderek öznenin kendini onunla *bildiği* bilgiye bile değil.

Ama yukarıdaki açıklamada 'duyum' sözcüğü ile duyunun nesnel bir tasarımını anlarız; ve yanlış anlaşılma tehlikesinden kaçınabilmek için, her zaman öznel kalması gerekeni ve saltık olarak bir nesnenin tasarımını oluşturamayanı sıradan 'duygu' adıyla adlandıracağız. Çayırların yeşil rengi, bir duyu nesnesinin algısı olarak, *nesnel* duyuma aittir; bunun hoşluğu ise *öznel* duyuma aittir ki, bununla hiçbir nesne tasarımlanmaz; e.d. duyguya aittir ki, bununla nesne hoşlanma (ki onun bir bilgisi değildir) nesnesi olarak görülür.

Şimdi, bir nesne üzerine onun hoş olduğunu bildiren yargımın o nesnedeki bir çıkarı anlatması onun duyum yoluyla o tür nesnelere doğru bir istek uyandırmasından daha şimdiden açıktır; öyleyse hoşlanma onun üzerine yalnızca yargıyı değil, ama varoluşunun benim durumum ile bağıntısını varsayar — durumum böyle bir nesne tarafından etkilendiği sürece. Buna göre, 'hoş' olan üzerine yalnızca onun *hoşa gittiğini* değil, *doyum verdiğini* söyleriz. Ona verdiğim yalnızca bir onay değildir; ama onun tarafından eğilim üretilir; ve en diri yolda hoş olan şey açısından nesnenin niteliği üzerine bir yargı öylesine yersizdir ki, her zaman hazzın peşinde olanlar (çünkü doyumun en içini belirten sözcük budur) tüm yargıdan bağışık olmayı isterler.

§ 4
İyiden Hoşlanma Çıkar İle Bağlıdır

Us aracılığıyla salt kavram yoluyla hoşa giden *iyi*dir. Salt araç olarak hoşa gidene *'birşey için iyidir'* (yararlı olandır) deriz; ama *kendinde iyi* olan, kendi için hoşa giden

başka birşeydir. Her ikisinde de her zaman bir erek kavramı, öyleyse usun istenç ile (en azından olanaklı) ilişkisi, ve sonuçta bir nesnenin ya da eylemin *varoluşundan* hoşlanma, e.d. herhangi bir çıkar kapsanır.

Birşeyi iyi bulabilmek için her zaman nesnenin ne tür bir şey olması gerektiğini bilmeli, e.d. onun bir kavramını taşımalıyımdır. Ama onda Güzellik bulabilmek için bu gereksizdir. Çiçekler, özgür hatlar, amaçsızca birbiri içine geçmiş ve 'kıvrıkdal' denilen çizgiler hiçbir anlam taşımazlar, hiçbir belirli kavrama bağımlı değildirler ve gene de hoşa giderler. Güzelden hoşlanma bir nesne üzerine olan ve herhangi bir kavrama (ne denli belirsiz olsa da) götüren derin-düşünmeye bağlı olmalıdır, ve böylece bütünüyle duyum üzerine dayanan Hoş olandan ayrılır.

Hiç kuşkusuz Hoş birçok durumda İyi ile bir olarak görünür. Böylece genellikle denir ki, tüm keyif (özellikle sürekli olan) kendinde iyidir; bu ise kabaca sürekli hoş ya da iyi olmanın bir olmaları demektir. Ama hemen görülebilir ki, bu yalnızca sözcüklerin geçersiz bir karıştırılmasıdır, çünkü aslında bu anlatımlara bağlı olan kavramlar hiçbir biçimde birbirleri ile yerlerini değiştiremezler. Hoş olan, böyle birşey olarak nesneyi yalnızca duyu ile bağıntı içinde temsil eden, ilk olarak bir erek kavramı yoluyla usun ilkeleri altına getirilmelidir, öyle ki ona istencin nesnesi olarak iyi denebilsin. Ama keyif verici olana aynı zamanda *iyi* dememin hoşlanma ile bütünüyle başka bir bağıntı olduğu İyi durumunda sorunun her zaman onun yalnızca dolaylı iyi mi yoksa dolaysız iyi mi (yararlı mı yoksa kendinde iyi mi olduğu) olduğunu ilgilendirmesinden görülür; buna karşı Hoş olan durumunda bu konuda hiçbir soru olamaz, çünkü sözcük her zaman dolaysızca hoş gelen birşeyi imler. (Bu güzel dediğim şey için de eşit ölçüde geçerlidir.)

Giderek en sıradan konuşmada bile Hoş İyiden ayırdedilir. Baharatlar ve başka katkı-

Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *Dasein* eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse, enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht ineinandergeschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgendeinem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhängen; und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut; welches ungefähr so viel heißt, als dauerhaft-angenehm oder gut sein, ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, daß dieses bloß eine fehlerhafte Wortvertauschung sei, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigentümlich anhängen, keinesweges gegeneinander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muß allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Daß dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich *gut* nenne, ist daraus zu ersehen, daß beim Guten immer die Frage ist, ob es bloß mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Ebenso ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze

und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, daß es nicht gut sei: weil es zwar unmittelbar den Sinnen *behagt*, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, mißfällt. Selbst in der Beurteilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber, um zu sagen, daß sie gut sei, muß man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich daß sie ein Zustand ist, der uns zu allen unsern Geschäften aufgelegt macht. In Absicht der Glückseligkeit glaubt endlich doch jedermann, die größte Summe (der Menge sowohl als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens, ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuß. Ist es aber auch auf diesen allein angelegt, so wäre es töricht, skrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbsttätigkeit und unser eignes Wirken erlangt wäre. Daß aber eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, welcher bloß lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist) um zu *genießen*, sogar wenn er dabei andern, die alle ebensowohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mitgenösse: das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut*.

*Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele bloß das Genießen haben: dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer sogenannter himmlischer Genuß wäre.

lar yoluyla beğenilen bir yemek için hiç düşünmeden onun hoş olduğu söylenir, ve aynı zamanda iyi olmadığı kabul edilir; çünkü gerçi duyulara dolaysızca *haz verse*de, dolaylı olarak, e.d. sonraki sonuçlara bakan us yoluyla görüldüğünde, beğenilmez. Giderek sağlık üzerine yargıda bile bu ayrım göze çarpabilir. Sağlık ona iye olan herkes için dolaysızca hoştur (en azından olumsuz olarak, e.d. tüm bedensel acıların yokluğu olarak). Ama iyi olduğunu söyleyebilmek için us yoluyla erekler ile ilişki içinde alınmalı, bizi her işimiz için istekli kılan bir durum olduğu görülmelidir. Son olarak, mutluluk açısından herkes kendinde yaşamın hoşluklarının en büyük toplamına (süre açısından olduğu gibi çokluk açısından da) gerçek, giderek en yüksek İyi diyebileceğine inanır. Ama us buna karşı çıkar. Hoşluk hazdır. Eğer yalnızca bununla ilgileniyor olsaydık, onu bize sağlayan araç açısından titizlik göstermek, ya da doğanın bolluğu tarafından edilgin olarak mı, yoksa kendi etkinliğimiz ve çalışmamız yoluyla mı elde edildiği konusunda tasalanmak aptalca olurdu. Ama yalnızca *haz duyabilmek* için yaşayan (ve bu amaçla büyük çabalar gösteren) bir insanın varoluşunun kendinde bir değer taşıdığına us hiçbir zaman ikna olamaz, üstelik aynı zamanda tümü de yalnızca haz peşinde olan başkalarına duygudaşlık yoluyla tüm doyumlarını paylaştığı için onlara bir araç olarak en iyi yararı sağlasa bile. Haz dikkate alınmaksızın, tam özgürlük içinde, ve doğanın edilgin olarak ona sağlayabileceklerinden bağımsız olarak, bir kişinin varoluşu olarak belirli varlığına yalnızca yaptığı şey {saltık}* bir değer verir; ve mutluluk, hoşluklarının bütün bir bulunuşu ile birlikte, koşulsuz bir İyi olmaktan çok uzaktır.**

*İkinci yayına ekler {...} ile belirtildi.

**Haz için bir yükümlülük açık bir saçmalıktır. Öyleyse hedefleri yalnızca haz kazanmak olan tüm eylemler için yükümlülük sözde kalır, üstelik ne denli tinsel olarak düşünülmüş (ya da süslenmiş) olursa olsun, ya da isterse giderek gizemsel ya da göksel bir haz olsun.

Ama, Hoş ve İyi arasındaki tüm bu ayrıma karşın, ikisi de her zaman nesnelerindeki bir çıkar ile bağlı olmada anlaşırlar; böylece yalnızca Hoş olan (§ 3) ve bir araç olarak herhangi bir hoşluğa doğru keyif verici olan dolaylı İyi (yararlı) değil, ama ayrıca saltık olarak ve her bakımdan İyi, yani ahlaksal İyi de kendisi ile birlikte en yüksek çıkarı taşır. Çünkü İyi istencin (e.d. us yoluyla belirlenen bir istek yetisinin) nesnesidir. Ama birşeyi istemek ve varoluşundan hoşlanmak, e.d. ondan bir çıkar elde etmek özdeştir.

Aber, ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein: daß sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme § 3, und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgendeiner Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Objekt des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§ 5
Değişik Türlerdeki Üç Hoşlanmanın Karşılaştırması

Hoş ve İyi ikisi de istek yetisi ile bir bağıntı taşır, ve bu düzeye dek birincisi patolojik-koşullu (uyarılar, *stimuli* yoluyla), ikincisi arı kılgısal bir hoşlanmayı kendisi ile birlikte getirir; bu hoşlanma yalnızca nesnenin tasarımı yoluyla değil, ama aynı zamanda öznenin nesnenin varoluşu ile tasarımlanmış bağlantısı yoluyla belirlenir. {Yalnızca nesne değil, ama varoluşu da haz verir.} 'Öte yandan,' beğeni yargısı yalnızca *seyredici*dir, e.d. bir yargıdır ki, bir nesnenin varoluşu açısından ilgisiz olarak yalnızca niteliğini haz ve hazsızlık duygusu ile karşılaştırır. Ama bu seyretmenin kendisi kavramlara yönelik değildir; çünkü beğeni yargısı bir bilgi yargısı (kuramsal ya da kılgısal) değildir, ve öyleyse kavramlar üzerine *temellenmiş* değildir.

Hoş, Güzel, İyi öyleyse tasarımların haz ve hazsızlık duyusu ile üç değişik ilişkisini belirtirler ki, bunlarla bağıntı içinde nesneleri ya da tasarım türlerini birbirlerinden ayırdederiz. Ve her birine uygun düşen ve onlardan hoşlanmamızı belirtmede kullandığımız anlatımlar aynı değildir. Bir insana *doyum verene hoş* denir; ona yalnızca

§ 5
Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulos), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt. Daher ist das Geschmacksurteil bloß *kontemplativ*, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches), und daher auch nicht auf Begriffe *gegründet*, oder auch auf solche *abgezweckt*.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände, oder Vorstellungsarten, voneinander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Komplazenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. *Angenehm* heißt jemandem das, was ihn *vergnügt, schön*, was ihm bloß *gefällt, gut*,

was *geschätzt, gebilligt*, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens, das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und *freies* Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf *Neigung*, oder *Gunst*, oder *Achtung*. Denn *Gunst* ist das einzige freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung, und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor, und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist; mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe, oder nicht. Ebenso gibt es Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, objektiv, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern: denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da

haz verene, güzel; değerli olana, {onaylanana,} e.d. onun tarafından nesnel bir değer verilene, *iyi*. Hoşluk ustan yoksun hayvanlar için de geçerlidir; Güzellik yalnızca insanlar, e.d. hayvansal ve gene de ussal varlıklar için, salt ussal değil (örneğin tinler), ama aynı zamanda hayvansal da olan varlıklar için; İyi ise genel olarak her ussal varlık için. Bu tam aklanışını ve açıklanışını ancak gidişte bulabilecek bir önermedir. Diyebiliriz ki, hoşlanmanın tüm bu üç türü arasında Güzeli beğenme çıkarsız ve *özgür* biricik ve tek hoşlanmadır; çünkü burada ister duyunun çıkarı, isterse usun çıkarı olsun, hiçbir çıkar onayımız üzerinde zorlama yapmaz. Buna göre hoşlanma üzerine denebilir ki, sözü edilen üç durumda *eğilim* ya da *kayra* ya da *saygı* ile bağıntılıdır. Çünkü *kayra* biricik özgür hoşlanmadır. Bir eğilim nesnesi ve isteğimize us-yasası tarafından önerilmiş bir nesne kendimiz için herhangi bir yerde bir haz nesnesi oluşturmak için hiçbir özgürlük bırakmaz. Tüm çıkar gereksinimi varsayar ya da bir gereksinim üretir; ve onayın belirlenim zemini olarak, nesne üzerine yargıyı bundan böyle özgür bırakmaz.

Hoş olan durumunda eğilimin çıkarı söz konusu olduğunda, herkes der ki açlık en iyi aşçıdır, ve sağlıklı iştahları olan insanlar yalnızca yenebilir olan herşeyi beğenirler; öyleyse böyle bir hoşlanma beğeniye göre bir seçimi tanıtlamaz. Ancak gereksinim doyurulduğu zaman birçok insan arasında hangilerinin zevkli oldukları ayırdedilebilir olur. Benzer olarak, erdem olmaksızın töreler (*Konduite*), iyilikseverlik olmaksızın incelik, saygınlık olmaksızın terbiyelilik vb. olabilir. Çünkü törel yasanın konuştuğu yerde, nesnel olarak, bundan böyle yapılacak olan konusunda özgür bir seçim yoktur; ve onun yerine getirilişinde (ya da başkasının onu yerine getirmesini yargılamada) beğeni göstermek ahlaksal düşünme yolunu anlatmaktan bütünüyle başka birşeydir; çünkü bu bir buyruk kapsar ve bir

gereksinim üretir, oysa törel beğeni kendini hoşlanmanın nesnelerinden birine bağlamaksızın onlarla yalnızca oynar.

hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an einen zu hängen.

Güzelin İlk Kıpıdan Çıkan Açıklaması

Beğeni bir nesneyi ya da bir tasarım türünü *hiçbir çıkar olmaksızın* bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen

Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*.

Beğeni Yargısının Niceliğine Göre Ikinci Kıpısı

§ 6
Güzel, Kavramlar Olmaksızın, Bir Evrensel *Hoşlanmanın Nesnesi Olarak Tasarımlanandır*

Zweites Moment des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach

§ 6
Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgestellt wird

Güzelin bu açıklaması onun bütünüyle çıkarsız hoşlanmanın bir nesnesi olarak önceki açıklamasından çıkarılabilir. Çünkü herkesin bilincinde olduğu şey, güzelden hoşlanmanın kişinin kendisinde bütünüyle çıkarsız olması, — kişi bu olguyu onun tüm insanlar için hoşlanmanın bir zeminini kapsaması gerektiğinden başka türlü yargılayamaz. Çünkü öznenin herhangi bir eğilimi üzerine (ne de üzerine düşünülmüş herhangi bir çıkar üzerine) dayanmadığı için, ama yargıda bulunan kişi kendini nesneye bağladığı hoşlanma açısından bütünüyle *özgür* duyumsadığı için, bu hoşlanmanın zeminini yalnızca öznesinin bağlı olduğu özel koşullarda bulamaz, ve bu yüzden onu başka herkes durumunda varsayabileceği şeyde temellenmiş olarak görmelidir; sonuçta herkese benzer bir hoşlanmayı yüklemek için zemini olduğuna inanmalıdır. Buna göre Güzel üzerine sanki Güzellik nesnenin bir belirlenimiymiş ve yargı mantıksalmış (nesnenin kavramları yoluyla onun bir bilgisini oluşturuyormuş) gibi konuşacaktır; üstelik onun

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig *frei* fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hinge, und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmachend) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine

Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält: darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteile nicht verbunden ist). Folglich muß dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muß damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein.

yalnızca estetik olmasına ve yalnızca nesnenin tasarımının özne ile bir bağıntısını kapsamasına karşın; çünkü mantıksal yargı ile herkes için geçerliğinin varsayılabilmesi gibi bir benzerlik taşır. Ama bu evrensellik kavramlardan doğamaz. Çünkü kavramlardan haz ya da hazsızlık duygusuna hiçbir geçiş yoktur (arı kılgısal yasalarda olmanın dışında; bunlar kendilerinde arı beğeni yargısı ile bağlı olmayan türde bir çıkar taşırlar). Sonuçta beğeni yargısı, tüm çıkardan yalıtılmanın bilinci ile, herkes için geçerlik isteminde bulunmalı, ve bunu nesneler üzerine dayalı evrenselliğe bağlı olmaksızın yapmalıdır, e.d. onula bir öznel evrensellik istemi bağlı olmalıdır.

§ 7
Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal

In Ansehung des *Angenehmen* bescheidet sich ein jeder: daß sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, daß er ihm gefalle, sich auch bloß auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, daß, wenn er sagt: der Kanariensekt ist angenehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist *mir* angenehm; und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch in dem, was für Augen und Ohren jedem angenehm sein mag. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern tot und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andre den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten um das Urteil anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Torheit; in Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: *ein jeder hat seinen eigenen Geschmack* (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt)

§ 7
Güzelin Yukarıdaki Özellik Yoluyla Hoş ve İyi İle Karşılaştırması

Hoş açısından herkes kişisel bir duygu üzerine dayanan ve bir nesne üzerine bunun ona haz verdiğini bildirmesini sağlayan yargısının yalnızca onun kişiliğine sınırlanmasını kabul eder. Buna göre, 'Kanarya şampanyası hoştur,' dediğinde bir başkası anlatımını düzeltip ona, '*Benim için* hoştur,' demesi gerektiğini anımsatırsa, buna hiçbir alınganlık göstermez; ve bu yalnızca dilin, damağın ve gırtlağın beğenisi açısından değil, ama gözler ve kulaklar için hoş olan herşey açısından da böyledir. Biri için menekşe rengi yumuşak ve sevimli, bir başkası için soluk ve ölgündür. Biri nefesli sazların tonunu sever, başkası yaylı sazların. Burada başkasının bizimkinden ayrı olan yargısını doğru olmadığı için yerme amacıyla tartışmak ve bunu sanki yargılar mantıksal olarak karşıtlarmış gibi yapmak aptallık olacaktır; öyleyse Hoş açısından şu ilke geçerlidir: *Herkesin kendi* (duyu) *beğenisi vardır.*

Güzel ile durum bütünüyle başka türlüdür. Eğer kendi beğenisine uygun birşeyi

imgeleyen biri, 'bu nesne (gördüğümüz yapılar, giydiği elbise, dinlediğimiz konser, yargımıza sunulan şiir) *benim için* güzeldir,' demekle kendini akladığını düşünürse, bu (tam tersine) gülünç olacaktır. Çünkü eğer yalnızca ona hoş geliyorsa, *güzel* dememelidir. Onun için birçok şey çekicilik ve hoşluk taşıyabilir, ve bu hiç kimseyi tasalandırmaz; ama eğer birşeyin güzel olduğunu bildirirse, başkalarında da tam olarak aynı hoşlanmayı bekler; yalnızca kendisi için değil, ama herkes için yargıda bulunur ve sonra Güzellikten şeylerin bir özelliği imiş gibi söz eder. Bu yüzden, '*Şey* güzeldir,' der; ve başkalarının salt onları birçok kez kendi yargısı ile anlaşma içinde bulduğu için onun hoşlanma yargısı ile anlaşacaklarına güvenmez; ama bunu onlardan *ister*. Eğer başka türlü yargıda bulunurlarsa, onları kınar ve onlara beğeniyi yadsır, ve gene de onlardan bunu taşıyor olmalarını bekler; ve bu düzeye dek herkesin kendi özel beğenisi vardır diyemeyiz. Bu hiçbir beğeni yoktur, e.d. herkesin onayı için haklı bir istemde bulunabilecek hiçbir estetik yargı yoktur demeye varacaktır.

Gene de, Hoş olan açısından insanlar arasında ona ilişkin yargılarında bir anlaşma olduğu görülür; buna karşın, bu yargı açısından kimilerine beğeni yadsınırken, başkalarında ise bu kabul edilir, ve beğeni hiç kuşkusuz bir örgen-duyusu değil, ama genel olarak Hoş olan üzerine yargı yetisi imlemini taşır. Buna göre, konuklarını (tüm duyular için hazların verdiği) hoşlukla ağırlamayı bilen ve böylece tümünü memnun eden biri için, 'Zevkli biri,' denir. Ama burada evrensellik salt karşılaştırmalı olarak alınır ve ortada yalnızca *genel* olan (tıpkı tüm görgül kurallar gibi) kurallar vardır, *evrensel* kurallar değil, ki bu sonuncuları Güzel üzerine beğeni yargısı kendi üstüne alır ya da onlar için istemde bulunur. Bu yargı toplumculluk ile bağıntılı bir yargıdır, ama bunun görgül kurallar üzerine dayanması

lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte: dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurteilung aufgestellt ist) ist *für mich* schön. Denn er muß es nicht *schön* nennen, wenn es bloß ihm gefällt. Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er andern eben dasselbe Wohlgefallen zu: er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die *Sache* ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern *fordert* es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde so viel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, daß in der Beurteilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, andern ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurteilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von jemanden, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgesamt gefällt: er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur komparativ genommen; und da gibt es nur *generale* (wie die empirischen alle sind), nicht *universale* Regeln, welche letzteren das Geschmacksurteil über das Schöne sich unternimmt oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urteil in Beziehung auf die Geselligkeit, sofern sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung

des Guten machen die Urteile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch; allein das Gute wird nur *durch einen Begriff* als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall ist.

ölçüsünde. İyi olan açısından yargılar hiç kuşkusuz haklı olarak herkes için geçerli olma isteminde bulunurlar; ama İyi olan yalnızca evrensel bir hoşlanma nesnesi olarak *bir kavram yoluyla* temsil edilir, ki ne Hoş ne de Güzel olan açısından durum budur.

§ 8

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils, die sich in einem Geschmacksurteile antreffen läßt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendental-Philosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche, ohne diese Zergliederung, unbekannt geblieben wäre.

Zuerst muß man sich davon völlig überzeugen: daß man durch das Geschmacksurteil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande *jedermann* ansinne, ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen (denn da wäre es das Gute); und daß dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einem Urteil gehöre, wodurch wir etwas für *schön* erklären, daß, ohne dieselbe dabei zu denken, es niemand in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu gebrauchen, sondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man jeglichem seinen Kopf für sich haben läßt, und keiner dem andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurteile zumutet, welches doch in Geschmacksurteile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnen-Geschmack, den zweiten den Reflexions-Geschmack nennen: sofern der erstere bloß Privaturteile, der zweite aber vergebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urteile, über einen Gegenstand, bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, fället. Nun ist es doch befremdlich, daß, da

§ 8

Hoşlanmanın Evrenselliği Bir Beğeni Yargısında Yalnızca Öznel Olarak Temsil Edilir

Bir estetik yargının evrenselliğinin bir beğeni yargısında karşılaşılabilecek bu tikel belirlenimi aslında mantıkçı için olmasa da, aşkınsal-felsefeci için dikkate değer birşeydir. Kökenini ortaya çıkarabilmenin gerektirdiği çaba hiç de önemsiz değildir; ama bununla bilme yetimizin öyle bir özelliği açığa serilir ki, bu çözümleme olmasaydı bilinmeden kalırdı.

İlk olarak, (Güzel üzerine) beğeni yargısı yoluyla bir nesneden hoşlanmanın *herkese* yüklendiği, ama bunun hoşlanma bir kavram üzerine temellendirilmeksizin yapıldığı (yoksa İyi olacaktır) konusunda tam olarak ikna olmalıyız; ve bu evrensel geçerlik istemi birşeyin *güzel* olduğunu bildirmemizi sağlayan bir yargıya öylesine özsel olarak aittir ki, eğer bu onda düşünülmeseydi, anlatımı kullanmak hiçbir zaman aklımıza gelmez, ama bir kavram olmaksızın haz veren herşey Hoş sayılırdı; bu sonuncusu açısından herkesin kendi görüşü vardır; ve hiç kimse başkasına kendi beğeni yargısı ile anlaşma yüklemez, ki gene de bu Güzellik üzerine beğeni yargısında her zaman olur. Birinciye duyu-beğenisi, ikinciye derin-düşünme-beğenisi diyebilirim, çünkü birincisi yalnızca kişisel yargıları, ikincisi ise sözde genel geçerli (*publike*) yargıları ortaya koyar, ama iki durumda da bir nesne üzerine yalnızca onun tasarımının haz ve hazsızlık duygusu ile ilişkisi açısından estetik (kılgısal olmayan) yargılar ortaya koyulur. Şimdi

gene de duyu-beğenisi açısından yalnızca deneyimin onun yargısının (herhangi birşeye bağlı haz ya da hazsızlık üzerine) evrensel olarak geçerli olmadığını göstermekle kalmaması, ama herkesin giderek başkalarından bu anlaşmayı beklemekten bile isteyerek kaçınması tuhaftır (gerçi edimsel olarak sık sık bu yargılarda çok geniş bir bağdaşma alanı bulunsa da); öte yandan, deneyimin öğrettiği gibi, derin-düşünme beğenisinin (Güzel üzerine) yargıları için ileri sürdüğü o herkes açısından evrensel geçerlik isteminin sık sık yadsınmasına karşın, gene de bu beğeni bu anlaşmayı evrensel olarak isteyebilen yargılar tasarımlamayı olanaklı bulabilir (ve edimsel olarak bulur); gerçekte bunu kendi beğeni yargılarının her biri için herkese yükler; yargıda bulunanlar böyle bir istemin olanağı üzerine tartışmazlar, ama yalnızca tikel durumlarda bu yetinin doğru uygulaması üzerinde anlaşma içinde olamazlar.

Şimdi burada ilk olarak belirtmek gerek ki, nesnelerin kavramları (yalnızca görgül olsalar bile) üzerine dayanmayan bir evrensellik mantıksal değil ama estetiktir, e.d. yargının nesnel değil ama yalnızca öznel bir niceliğini kapsar. Bunun için *genel geçerlik* anlatımını kullanıyorum ki, her özne için bir tasarımın bilme yetisi ile değil, ama haz ve hazsızlık duygusu ile bağıntısının geçerliğini belirtir. (Ama aynı anlatımdan yargının mantıksal niceliği için de yararlanılabilir, eğer 'evrensel geçerlik'in önüne bir '*nesnel*' ekleyerek onu her durumda estetik olan salt öznel evrensel geçerlikten ayırırsak.)

Şimdi, *nesnel evrensel geçerliği* olan bir yargı her zaman öznel olarak da geçerlidir, e.d. eğer yargı verili bir kavram altında kapsanan herşey için geçerli ise, o zaman bu kavram yoluyla bir nesne tasarımlayan herkes için de geçerlidir. Ama bir *öznel genel-geçerlik*ten, e.d. hiçbir kavram üzerine dayanmayan estetik geçerlikten mantıksal geçerlik çıkarsanamaz, çünkü o tür yargı nesne ile ilgili değildir. Ama

von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, daß sein Urteil (der Lust oder Unlust an irgend etwas) nicht allgemein gelte, sondern jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung andern nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urteilen vorfindet), der Reflexions-Geschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils (über das Schöne) für jeden mann, abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich tut) sich Urteile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der Tat für jedes seiner Geschmacksurteile jedermann zumutet, ohne daß die Urteilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs in Streite sind, sondern sich nur in besondern Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, daß eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objekte (wenn gleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d. i. keine objektive Quantität des Urteils, sondern nur eine subjektive enthalte, für welche ich auch den Ausdruck *Gemeingültigkeit*, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnisver mögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subjekt bezeichnet, gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urteils bedienen, wenn man nur dazusetzt *objektive* Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der bloß subjektiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein *objektiv allgemeingültiges* Urteil auch jederzeit subjektiv, d. i. wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Aber von einer *subjektiven Allgemeingültigkeit*, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, läßt sich nicht auf die logische schließen; weil jene Art Urteile gar nicht auf das

Objekt geht. Eben darum aber muß auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sich das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des *Objekts*, in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der *Urteilenden* ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile *einzelne* Urteile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muß, und doch nicht durch Begriffe, so können jene nicht die Quantität objektivgemeingültiger Urteile haben; obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objekts des Geschmacksurteils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urteil daraus werden kann: z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurteil für schön. Dagegen ist das Urteil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloß als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urteil ausgesagt. Nun ist das Urteil: die Rose ist (im Geruche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurteil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin: daß das Geschmacksurteil eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann bei sich führt, welche im Urteile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urteile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht bloß ästhetische Allgemeinheit; denn sie gelten vom Objekt, als Erkenntnisse desselben, und darum für jedermann.

Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genötigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei: dazu läßt man sich sein Urteil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwatzen. Man will das Objekt seinen eigenen

tam bu nedenle bir yargıya yüklenen estetik evrensellik tikel bir türde olmalıdır, çünkü Güzellik yüklemini bütün mantıksal alanı içinde görülen *nesnenin* kavramı ile bağlamaz, ve gene de onu *yargıda bulunanların* bütün alanı üzerine genişletir.

Mantıksal nicelik açısından tüm beğeni yargıları *tekil* yargılardır. Çünkü nesneyi dolaysızca haz ve hazsızlık duygularıma sunmak zorunda olduğum için — ve gene de kavramlar yoluyla değil —, o yargılar nesnel genel geçerli yargıların niceliğini taşıyamazlar; buna karşın, eğer beğeni yargısının nesnesinin tekil tasarımı bu yargıyı belirleyen koşullara göre karşılaştırma yoluyla bir kavrama dönüştürülürse, bundan mantıksal olarak evrensel bir yargı çıkabilir. Örneğin, gördüğüm gülü bir beğeni yargısı yoluyla güzel olarak bildirebilirim. Buna karşı, birçok tekil yargının karşılaştırması yoluyla doğan yargı, 'Güller genel olarak güzeldirler,' bundan böyle yalnızca estetik bir yargı olarak değil, ama estetik olan üzerine kurulu mantıksal bir yargı olarak bildirilir. Şimdi, 'Gül (kokuda) hoştur' yargısı, gerçi estetik ve tekil bir yargı olsa da, bir beğeni yargısı değil, bir duyu yargısıdır. Birinciden beğeni yargısının evrenselliğin bir *estetik niceliğini*, e.d. herkes için geçerliği kendisinde taşımasında ayrılır, ki bununla Hoş olan üzerine yargılarda karşılaşılamaz. Ancak İyi üzerine yargılar, gerçi onlar da bir nesneden hoşlanmayı belirleseler de, yalnızca estetik değil, mantıksal evrensellik taşırlar; çünkü nesne açısından onun bilgisi olarak ve böylece herkes için geçerlidirler.

Eğer nesneler salt kavramlara göre yargılanırsa, o zaman tüm Güzellik tasarımı yiter. Öyleyse hiçbir kural olamaz ki, ona göre herhangi biri birşeyi güzel olarak tanımak zorunda olsun. Bir elbisenin, bir evin, bir çiçeğin güzel olup olmadığı üzerine yargımızı hiçbir zemin ya da temel-önerme yoluyla kabul ettiremeyiz. İnsanlar nesneyi kendi

gözleri ile görmeyi isterler, sanki ondan hoşlanma duyuma bağlıymış gibi; ve gene de, eğer nesneye o zaman güzel denirse, evrensel bir sesle konuştuğumuza inanır ve herkesten onay isteminde bulunuruz, gerçi buna karşı her kişisel duyum yalnızca gözlemci ve onun hoşlanması için karar verecek olsa da.

Burada görülecektir ki, beğeni yargısında, kavramların dolaylılığı olmaksızın hoşlanma açısından, böyle bir *evrensel ses* dışında, ve öyleyse aynı zamanda herkes için geçerli olarak görülebilecek bir estetik yargının *olanağı* dışında, hiçbirşey konutlanmaz. Beğeni yargısının kendisi herkesin anlaşmasını *konutlamaz* (çünkü bu ancak mantıksal olarak evrensel bir yargı yoluyla yapılabilir, çünkü bu nedenler getirebilir); yalnızca herkese bu anlaşmayı *yükleyebilir* — onun açısından kavramlar yoluyla doğrulama değil ama başkalarından onay beklediği kuralın bir durumu olarak. Evrensel ses öyleyse yalnızca bir ideadır (neyin üzerine dayandığını burada henüz araştırmıyoruz). Bir beğeni yargısında bulunduğuna inanan birinin gerçekte bu ideaya uygun olarak yargıda bulunduğu belirsiz olabilir; ama yargısını onunla bağıntıladığını, ve dolayısıyla onun bir beğeni yargısı olması gerektiğini 'Güzellik' anlatımı ile duyurur. Hoş olana ve İyi olana ait herşeyi ona kalan hoşlanmadan ayırmanın yalnızca bilinci yoluyla, kendi için bundan pekin olabilir; ve kendine yalnızca bunun için başkalarının onayını söz verir; bir istem ki, eğer yalnızca sık yanlışlar yapmadıysa ve yanlış bir beğeni yargısında bulunmadıysa, bu koşullar altında aklanabilirdir.

§ 9

Beğeni Yargısında Haz Duygusu Nesnenin Yargılanmasını Önceler Mi, Yoksa Arkasından Mı Gelir Sorusunun Araştırması

Bu sorunun çözümü beğeninin Eleştirisine anahtardır ve öyleyse tüm dikkate değerdir.

Augenunterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, daß in dem Urteile des Geschmacks nichts postuliert wird, als eine solche *allgemeine Stimme*, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe; mithin die *Möglichkeit* eines ästhetischen Urteils, welches zugleich als für jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geschmacksurteil selber *postuliert* nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es *sinnet* nur jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen es Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Daß der, welcher ein Geschmacksurteil zu fällen glaubt, in der Tat dieser Idee gemäß urteile, kann ungewiß sein; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin daß es ein Geschmacksurteil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Für sich selbst aber kann er durch das bloße Bewußtsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrigbleibt, davon gewiß werden; und das ist alles, wozu er sich die Beistimmung von jedermann verspricht: ein Anspruch, wozu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt sein würde, wenn er nur wider sie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geschmacksurteil fällete.

§ 9

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die bloße Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand *gegeben wird*, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen, und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objektiv, und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf *Erkenntnis überhaupt* beziehen.

Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und *Verstand* für die Einheit des Begriffs der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines *freien Spiels* der Erkenntnisvermögen bei

Eğer verili nesnedeki haz önden giderse, ve nesnenin tasarımı üzerine beğeni yargısında tanınacak olan yalnızca bu hazzın evrensel iletilebilirliği ise, bir çelişki doğacaktır. Çünkü böyle haz duyusal duyumdaki yalın hoşluktan başka birşey olmayacak, ve böylece doğasına göre yalnızca kişisel geçerliği olabilecek, çünkü nesnenin onunla *verildiği* tasarıma dolaysızca bağlı olacaktır.

Öyleyse verili tasarımda ansal durumun evrensel iletişim yeteneği, beğeni yargısının öznel koşulu olarak, onun temelinde yatar, ve nesnedeki hazzı sonucu olarak almalıdır. Ama bilgiden ve bilgiye ait olduğu düzeye dek tasarımdan başka hiçbirşey evrensel olarak iletilemez. Çünkü tasarım ancak bu düzeye dek nesneldir, ve yalnızca bu yolla herkesin tasarım yetisinin onunla uyumlu olmaya zorlandığı evrensel bir bağıntı noktasını taşır. Şimdi, tasarımın bu evrensel iletilebilirliği üzerine yargının belirlenim zemini yalnızca öznel olacaksa, yani nesnenin bir kavramı olmaksızın düşünülecekse, o zaman bu zemin ansal durumdan başka birşey olamaz ki, onunla tasarım yetilerinin birbirleri ile ilişkilerinde karşılaşılır, eğer bunlar verili bir tasarımı *genel olarak bilgi yetisi* ile bağıntılıyorlarsa.

Bu tasarım yoluyla işe karışan bilme yetileri burada özgür bir oyun içindedirler, çünkü hiçbir belirli kavram onları tikel bir bilme kuralına sınırlamaz. Öyleyse bu tasarımda ansal durum tasarım yetilerinin genel olarak bir bilgi için verili bir tasarım üzerindeki özgür oyunlarının bir duygusu olmalıdır. Şimdi, bir nesnenin onunla verildiği ve böylece onunla genel olarak bir bilgi olacağı bir tasarım sezginin çoklusunun bileşimi için *imgelem yetisini*, ve tasarımları birleştiren kavramın birliği için *anlağı* gerektirir. Bir nesnenin onunla verildiği bir tasarım durumunda bilgi yetilerinin bir özgür oyununun bu durumu evrensel olarak iletilebilmeye izin vermelidir, çünkü verili

tasarımların (hangi öznede olursa olsunlar) onunla bağdaşmaları gereken nesnenin belirlenimi olarak bilgi herkes için geçerli olan biricik tasarım türüdür.

Bir beğeni yargısında tasarım türünün öznel evrensel iletilebilirliği, belirli bir kavram varsayılmaksızın yer alması gerektiği için, imgelem yetisinin ve anlağın (bunlar birbirleri ile, *genel olarak bir bilme yetisi* için gerektiği gibi, bağdaştıkları sürece) özgür oyunundaki ansal durumdan başka birşey olamaz: Çünkü genel olarak bilgi için uygun olan bu öznel ilişkinin, sanki her zaman öznel koşul olarak o ilişkiye dayalı bir belirli bilgiymiş gibi, o denli de herkes için geçerli ve dolayısıyla evrensel olarak iletilebilir olması gerektiğinin bilincindeyizdir.

Nesnenin, ya da onun verilmesini sağlayan tasarımın bu salt öznel (estetik) yargılanışı şimdi ondaki hazzı önceler, ve bilme yetilerinin uyumundaki bu hazzın zeminidir; ama güzel dediğimiz nesnenin tasarımı ile bağladığımız hoşlanmanın bu evrensel öznel geçerliği yalnızca nesneleri yargılamanın öznel koşullarının o evrenselliği üzerine dayanır.

Birinin ansal durumunu yalnızca bilme yetileri açısından bile olsa iletebilmesinin bir hazzı kendisinde taşıdığı olgusu insanların toplumculluğa (görgül ve ruhbilimsel) doğru doğal yatkınlıklarından kolayca gösterilebilir. Ama bu amacımız için yeterli değildir. Duyduğumuz hazzı bir beğeni yargısında zorunlu olarak başka herkese yükleriz, sanki bir şeye güzel dediğimizde bu nesnenin onda kavramlara göre belirlenen bir niteliği olarak görülecekmiş gibi; gene de Güzellik öznenin duygusu ile bağıntı olmaksızın kendi için hiçbirşeydir. Ama bu sorunun tartışmasını *a priori* estetik yargıların olanaklı olup olmadıkları ve nasıl olanaklı oldukları sorusunu yanıtlayıncaya dek ertelemeliyiz.

einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen: weil Erkenntnis als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.

Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem *Erkenntnisse überhaupt* erforderlich ist, zusammenstimmen) sein: indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.

Diese bloß subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes den wir schön nennen, verbinden.

Daß, seinen Gemütszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnisvermögen, mitteilen zu können, eine Lust bei sich führe: könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich dartun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muten wir jedem andern im Geschmacksurteile als notwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urteile a priori möglich sind, vorbehalten.

Jetzt besänftigen wir uns noch mit der mindern Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander im Geschmacksurteile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewußtsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlaßt, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objekts vereinigte, so wäre das Bewußtsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven Schematism der Urteilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urteil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlustgefällt, mithin kein Geschmacksurteil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurteil, unabhängig von Begriffen, das Objekt in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit. Also kann jene subjektive Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntnis überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert. Ein objektives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt) ist auch kein anderes Bewußtsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit andern, dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes über haupt ausmacht, bringt die Erkenntnisvermögen in die proportionierte Stim-

Şimdi daha küçük olan soruyla yetinelim: Hangi yolda beğeni yargısında bilgi yetilerinin birbirleri ile karşılıklı öznel bir uyumunun bilincinde olabiliriz: Estetik olarak salt iç duyu ve duyum yoluyla mı, yoksa entellektüel olarak onların oyununu başlatan amaçlı etkinliğimizin bilinci yoluyla mı?

Eğer beğeni yargısına vesile olan verili tasarım nesnenin yargılanmasında anlağı ve imgelem yetisini nesnenin bir bilgisine birleştiren bir kavram olsaydı, o zaman bu ilişkinin bilinci entellektüel olurdu (*Eleştiri*'nin* ele aldığı yargı yetisinin nesnel şematizminde olduğu gibi). Ama o zaman yargı haz ve hazsızlık bağıntısında ortaya koyulmaz ve dolayısıyla bir beğeni yargısı olmazdı. Şimdi, beğeni yargısı, kavramlardan bağımsız olarak, nesneyi hoşlanma ve Güzellik yüklemi açısından belirler. Öyleyse ilişkinin o öznel birliği kendini yalnızca duyum yoluyla bilinir kılabilir. Her iki yetinin (imgelem yetisinin ve anlağın) belirsiz ama gene de, verili tasarımın uyarısı aracılığıyla, uyumlu etkinliğe diriltilmesi, yani genel olarak bilgiye ait olan şey, evrensel iletilebilirliği beğeni yargısı tarafından konutlanan duyumdur. Nesnel bir ilişki hiç kuşkusuz yalnızca düşünülebilir, ama koşullarına göre öznel olduğu ölçüde, gene de anlık üzerindeki etkisinde duyumsanabilir; ve hiçbir kavram üzerine dayalı olmayan bir ilişki durumunda (tasarım yetilerinin genelde bir bilme yetisi ile ilişkisi gibi), onun karşılıklı uyum yoluyla diriltilen iki ansal yetinin (imgelem yetisinin ve anlağın) rahatlamış oyunundan oluşan etkinin duyumu yoluyla olanın dışında hiçbir bilinci olanaklı değildir. Tekil ve başkaları ile karşılaştırmadan ayrı olan, ve gene de evrensellik koşulları ile genel olarak anlak tarafından oluşturulmuş bir uyumu taşı-

*[*Arı Usun Eleştirisi*, "Çözümlem," Kitap II, Bölüm I.]

yan bir tasarım bilme yetilerini tüm bilgi için istediğimiz ve böylece anlak ve duyu yoluyla bileşim içinde yargılamaya belirlenmiş herkes için (her insan için) geçerli saydığımız orantılı uyum içine getirir.

mung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern, und daher auch für jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt ist (für jeden Menschen) gültig halten.

Güzelin İkinci Kıpıdan Çıkan Açıklaması

Güzel olan kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.

Aus dem zweiten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Beğeni Yargılarının Onlarda İrdelemeye Alınan Ereklerin İlişkisine Göre Üçüncü Kıpısı

Drittes Moment der Geschmacksurteile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird

§ 10
Genel Olarak Ereksellik Üzerine

§ 10
Von der Zweckmäßigkeit überhaupt

Bir ereğin ne olduğunu aşkınsal belirlenimlerine göre (haz duygusu gibi görgül birşey varsayılmaksızın) açıklamayı istersek, erek bir kavramın nesnesidir, ama kavram nesnenin nedeni (olanağının olgusal zemini) olarak görüldüğü ölçüde; ve bir *kavramın nesnesi* açısından nedenselliği erekselliktir (*forma finalis*). Öyleyse nerede yalnızca bir nesnenin bilgisi değil, ama nesnenin kendisi (biçimi ya da varoluşu) etki olarak yalnızca bu etkinin bir kavramı yoluyla olanaklı olarak düşünülürse, orada bir erek düşünülür. Etkinin tasarımı burada nedeninin belirlenim zeminidir ve onu önceler. Bir tasarımın nedenselliğinin özneyi aynı durumda *tutma* amacıyla bilinci burada genel olarak haz denilen şeyi belirtebilir; buna karşı hazsızlık ise tasarımların durumunu onların kendi karşıtlarına belirlemenin {(onları gidermenin ya da uzaklaştırmanın)} zeminini kapsayan tasarımdır.

İstek yetisi yalnızca kavramlar yoluyla, e.d. bir ereğin tasarımı ile uyum içinde dav-

Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objekts* ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letztern vorher. Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben *zu erhalten*, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vor-

stellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein. Zweckmäßig aber heißt ein Objekt, oder Gemütszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beobachten, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

ranmak için belirlenebilir oldukça, istenç olacaktır. Ama bir nesneye ya da ansal duruma ya da giderek bir eyleme — üstelik olanağı bir ereğin tasarımını zorunlu olarak varsayınasa bile — ereksel denir, eğer olanağı bizim tarafımızdan ancak ereklere göre bir nedenselliği, e.d. belli bir kuralın tasarımına göre düzenlemiş bir istenci onun zemini olarak aldığımız sürece açıklanabilir ve kavranabilirse. Öyleyse ereksellik ereksiz olabilir — bu biçimin nedenlerini bir istence koymadığımız, ama gene de olanağının açıklamasını onu bir istençten türetme yoluyla kendimiz için kavranabilir kılabildiğimiz sürece. Şimdi, gözlediğimizi her zaman us yoluyla (olanağına göre) görmek zorunda değilizdir. Öyleyse bir erekselliği biçime göre, onu bir erek (*nexus finalis*in gereci olarak) üzerine temellendirmeksizin, en azından gözleyebiliriz ve gerçi yalnızca derin-düşünme yoluyla olsa da nesnelerde dikkate alabiliriz.

§ 11

Das Geschmacksurteil hat nichts als die *Form der Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzipien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen *Begriff* von der Beschaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

§ 11

Beğeni Yargısı Bir Nesnenin Ereksellik Biçiminden *(Ya Da Tasarım Türünden) Başka Hiçbirşeyi Temel Almaz*

Her erek, eğer hoşlanmanın zemini olarak görülürse, kendisinde her zaman hazzın nesnesi üzerine yargının belirlenim zemini olarak bir çıkar taşır. Öyleyse beğeni yargısının temelinde hiçbir öznel erek yatamaz. Ama bir nesnel ereğin tasarımı, e.d. ereksel bileşim ilkeleri ile uyum içinde nesnenin kendisinin olanağının tasarımı, ve dolayısıyla İyinin bir kavramı da beğeni yargısını belirleyemez; çünkü bu bir estetik yargıdır, bir bilgi yargısı değil, ve öyleyse şu ya da bu neden yoluyla nesnenin niteliğinin ya da iç ya da dış olanağının bir *kavramı* ile değil, ama yalnızca bir tasarım yoluyla belirlendikleri sürece bilme yetilerinin kendi aralarındaki ilişkileri ile ilgilidir.

Şimdi bir nesnenin güzel bir nesne olarak belirleniminde bu ilişki bir hazzın duygusu ile bağlıdır ki, beğeni yargısı yoluyla aynı zamanda herkes için geçerli olarak bildirilir; buna göre tasarıma eşlik eden bir hoşluk yargının belirlenim zeminini ancak nesnenin eksiksizliğinin tasarımının ve İyinin kavramının kapsayabileceği kadar kapsayabilir. Öyleyse kavram olmaksızın evrensel olarak iletilebilir olarak yargıladığımız hoşlanmayı, dolayısıyla beğeni yargısının belirlenim zeminini oluşturan şey, (ne nesnel ne de öznel) hiçbir erek olmaksızın bir nesnenin tasarımındaki ereksellikten, ve böylece bilincinde olduğumuz sürece bize bir nesnenin onunla *verildiği* tasarımdaki salt ereksellik biçiminden başka hiçbirşey olamaz.

Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich als für jeder mann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten, den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anders als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben* wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils, ausmachen.

§ 12
Beğeni Yargısı A Priori *Zeminlere Dayanır*

Bir etki olarak bir haz ya da hazsızlık duygusu ile nedeni olarak herhangi bir tasarım (duyum ya da kavram) arasındaki bağlantıyı *a priori* oluşturmak saltık olarak olanaksızdır; çünkü bu bir {tikel}* nedensellik ilişkisi olacaktır ki, (deneyim nesneleri altında) ancak her zaman *a posteriori* ve deneyimin kendisi aracılığıyla bilinebilir. Gerçekten de, *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde saygı duygusunu (görgül nesnelerden aldığımız hazza ya da hazsızlığa tam olarak karşılık düşmeyecek olan duygunun tikel ve kendine özgü bir değişkisi olarak) evrensel törel kavramlardan *a priori* çıkarsamıştık. Ama orada deneyimin sınırlarının ötesine gidebilmiş, ve öznenin duyulurüstü bir niteliği üzerine dayanan bir nedenselliğe, yani özgürlükten nedenselliğe başvurabilmiştik. Ancak, orada bile aslında neden olarak törel olanın ideasından türettiğimiz bu *duygu* değil, yalnızca istenç belirlenimi idi. Ama istencin herhan-

*[Birinci yayında.]

§ 12
Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen a priori

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung, mit irgendeiner Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache, a priori auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Kausalverhältnis welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit a posteriori und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigentümliche Modifikation dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten, und eine Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses *Gefühl* von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloß die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten

Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus: welches letztere nur angenommen werden müßte, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer bloßen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urteile bewandt: nur daß sie hier bloß kontemplativ, und ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken, im moralischen Urteil hingegen praktisch ist. Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder, wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellektuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert: welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist.

gi bir belirlenimine eşlik eden ansal durum kendinde bir haz duygusudur, onunla özdeştir, ve öyleyse etki olarak ondan doğmaz; bu etki ancak bir İyi olarak törel olanın kavramı istencin yasa yoluyla belirlenimini önceliyorsa kabul edilmelidir; çünkü o zaman kavram ile bağlı olan haz ondan salt bir bilgi olarak türetilmiş olmayacaktır.

Şimdi, estetik yargılardaki haz açısından da durum böyledir; yalnızca, burada salt seyredici iken ve nesnedeki bir çıkarı ortaya çıkarmazken, öte yandan ahlaksal yargıda kılgısaldır. Öznenin bilgi yetilerinin oyunundaki salt biçimsel erekselliğin bilinci, bir nesnenin onunla verildiği bir tasarım durumunda, hazzın kendisidir, çünkü öznenin bilme yetilerinin dirileşmesi açısından etkinliğinin bir belirlenim zeminini, öyleyse genelde bilgi açısından bir iç nedenselliği (ki erekseldir) kapsar, ama belirli bir bilgiye sınırlanmış olmaksızın; ve öyleyse bir estetik yargıda bir tasarımın öznel erekselliğinin yalnızca biçimini kapsar. Bu haz hiçbir yolda kılgısal değildir, ne hoşluğun patolojik zemininden doğan haz gibi, ne de tasarımlanan İyinin entellektüel zemininden doğan gibi. Ama gene de kendi içinde nedensellik, yani daha öte amaç olmaksızın tasarımın kendisinin durumunu ve bilme yetilerinin uğraşını *sürdürme* nedenselliğini kapsar. Güzelin seyrinde *oyalanırız*, çünkü bu seyrediş kendini güçlendirir ve yeniden üretir, ki anlık edilgin olmak üzere nesnenin tasarımındaki bir çekiciliğin dikkati yineleyerek uyandırması durumundaki seyrediş ile andırımlıdır (ve gene de bir değildir).

§ 13
Das reine Geschmacksurteil ist von Reiz und Rührung unabhängig

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurteil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornehmlich wenn es

§ 13
Arı Beğeni Yargısı Çekicilikten ve Heyecandan Bağımsızdır

Tüm çıkar beğeni yargısını bozar ve ondan yansızlığını alır, özellikle ereksellik usun

çıkarı gibi haz duygusunun önüne koyulmuyor, ama onun üzerine temellendiriliyorsa; bu sonuncusu birşey üzerine estetik yargının bize bir haz ya da acı verdiği her zaman olur. Buna göre böyle etkilenen yargılar ya evrensel olarak geçerli hoşlanma isteminde bulunamazlar, ya da bunu ancak beğeninin belirlenim zeminleri arasında bu tür duyumların olması ölçüsünde daha az yapabilirler. Beğeni, hoşlanmanın olabilmesi için bir *çekicilik* ve *heyecan* karışımına gereksindiği yerde, ve özellikle bunları onayı için ölçün yaptığı düzeye dek, her zaman barbarcadır.

Gene de çekicilikler sık sık yalnızca Güzellik (gene de aslında yalnızca biçim ile ilgili olması gerekir) durumunda estetik evrensel hoşlanmaya katkıda bulunucu sayılmakla kalmazlar, ama giderek kendilerinde Güzellikler gibi sunulurlar ve dolayısıyla hoşlanmanın özdeği biçim yerine alınır. Ama başka birçokları gibi gene de temelinde her zaman doğru birşeyler taşıyan bu yanlış anlama da bu kavramların dikkatle belirlenmesi yoluyla giderilebilir.

Üzerinde çekicilik ve heyecanın (gerçi Güzelden hoşlanma ile bağlı olabilseler de) hiçbir etki taşımadıkları ve öyleyse belirlenim zemini olarak yalnızca erekselliği alan bir beğeni yargısı bir *arı beğeni yargısı*dır.

nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf dieses gründet; welches letztere allemal im ästhetischen Urteile über etwas, sofern es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urteile, die so affiziert sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder so viel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der *Reize* und *Rührungen* zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht.

Indessen werden Reize doch öfter nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich bloß die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar an sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben: ein Mißverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben läßt.

Ein Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein *reines Geschmacksurteil*.

§ 14
Örnekler Yoluyla Durulaştırma

Estetik yargılar da tıpkı kuramsal (mantıksal) yargılar gibi görgül ve arı yargılara ayrılabilirler; birinciler bir nesnenin ya da onun tasarım türünün hoşluk ya da nahoşluğunu, ikinciler ise Güzelliğini bildirirler; birinciler duyu yargılarıdır (özdeksel estetik yargılar); yalnızca ikinciler {biçimsel olarak} asıl beğeni yargılarıdır.

Bir beğeni yargısı öyleyse ancak hiçbir görgül hoşlanma, salt görgül olarak, onun

§ 14
Erläuterung durch Beispiele

Ästhetische Urteile können, ebensowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingeteilt werden. Die erstern sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande, oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurteile (materiale ästhetische Urteile), diese (als formale) allein eigentliche Geschmacksurteile.

Ein Geschmacksurteil ist also nur sofern rein, als kein bloß empirisches

Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird. Dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Anteil an dem Urteile haben, wodurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun tun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht bloß zum notwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für schön erklärt; obzwar beide bloß die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, daß die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide *rein* sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewißheit allgemein mitteilen läßt: weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjekten als einstimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines andern sich schwerlich bei jedermann als auf gleiche Art beurteilt annehmen läßt.

Nimmt man, mit *Eulern*, an, daß die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (pulsus) des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüt nicht bloß, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch, durch die Reflexion, das regelmäßige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar nicht zweifle); so würde Farbe und Ton nicht bloße Empfindun-

belirlenim zemini ile karışmadığı sürece arıdır. Ama birşeyin güzel olduğunun bildirilmesini sağlayan yargıda çekiciliğin ya da heyecanın bir payının bulunduğu her zaman bu olur.

Şimdi, burada birçok karşıçıkış kendini gösterir ve bunlar sonunda çekiciliğin yalnızca Güzelliğin zorunlu bileşeni olmakla kalmadığını, ama giderek birşeye güzel diyebilmek için salt kendi başına yeterli olduğunu bile öne sürerler. Yalnızca bir renk, örneğin bir çimenliğin yeşili, belki de bir kemandan gelen salt bir ton (ses ve gürültüden ayrı olarak) birçokları tarafından kendileri uğruna güzel olarak betimlenirler, gerçi ikisi de tasarımların özdeğini, yani yalnızca duyumu temel almış görünüyor ve bu yüzden yalnızca hoş denmeyi hak ediyor olsalar da. Ama aynı zamanda belirtmek gerek ki, renklerin ve tonun duyumları ancak ikisi de *arı* oldukları düzeye dek güzel olarak geçerli sayılma hakkını taşırlar; bu arılık bir belirlenimdir ki, daha şimdiden biçimi ilgilendirir ve bu tasarımlarda pekinlikle evrensel iletilebilirliğe izin veren biricik yandır; çünkü duyumların kendilerinin niteliği tüm öznelerde bir olarak kabul edilemez, ve bir rengin hoşluğunun başkasınınki karşısında ya da bir müzik aletinin tonunun hoşluğunun bir başkasınınki karşısında herkes tarafından aynı* yolda yeğlenebilir olarak yargılandığını kolay kolay söyleyemeyiz.

Eğer Euler ile birlikte renklerin Etherin eşzamanlı olarak birbirini izleyen vuruşları (*pulsus*) olduklarını kabul edersek, tıpkı tonların da seslerde sarsılan hava vuruluşları olmaları gibi, ve eğer, en önemlisi, anlığın yalnızca duyu yoluyla bunların örgenlerin uyarılmasındaki etkilerini değil, ama ayrıca, derin-düşünme yoluyla izlenimlerin düzenli oyunlarını (öyleyse değişik tasarımların bileşimindeki biçimi) algıladığını (ki bu konuda hiç de kuşkusuz değilim) kabul edersek, o zaman renkler ve ton-

*[Birinci yayında *"gleiche"*; üçüncü yayında *"solche"*.]

lar yalnızca duyumlar değil, ama onların bir çoklusunun birliğinin biçimsel belirlenimi olacak, ve o zaman kendileri uğruna Güzellikler sayılabileceklerdir.

Ama yalın bir duyum türünde 'arı' onun biçimdeşliğinin hiçbir yabancı duyum tarafından rahatsız edilmediğini ve bozulmadığını, ve yalnızca biçime ait olduğunu imler; çünkü burada o duyum türünün niteliğini (eğer varsa, temsil ettiği renkleri ya da tonu) soyutlayabiliriz. Bu yüzden tüm yalın renkler, arı oldukları ölçüde, güzel olarak görülürler; karışık olanlar bu üstünlüğü taşımazlar, çünkü yalın olmadıkları için onlara arı denip denmeyeceği konusunda hiçbir yargı ölçütü yoktur.

Ama nesneye biçimi nedeniyle yüklenen Güzelliğe gelince, onun çekicilik yoluyla yükseltilebileceği sanısı sıradan bir yanılgıdır ki, gerçek, bozulmamış, sağlam temellendirilmiş beğeniye büyük zarar verir; hiç kuşkusuz Güzelliğin yanına çekicilikler de eklenebilir, ve böylece anlığın kuru bir hoşlanmadan ayrı olarak nesnenin tasarımı yoluyla ilgisi uyandırılabilir; dahası, çekicilikler bu yolla beğeni ve bunun kültürü için övgü olarak hizmet edebilirler, özellikle onun henüz kaba ve eğitilmemiş olduğu yerde. Ama eğer dikkati Güzelliğin yargı zemini olarak kendi üzerine çekerlerse, o zaman beğeni yargısına edimsel olarak zarar verirler. Çünkü ona katkıda bulunmaktan öylesine uzaktırlar ki, dahaçok yabancı birşey olarak hoşgörü ile karşılanmalıdırlar, yeter ki henüz beğeni zayıf ve işlenmemiş iken o güzel biçimi rahatsız etmesinler.

Resim sanatında, yontu sanatında, giderek tüm biçimlendirici sanatlarda, mimaride, bahçecilikte, bunların güzel sanatlar oldukları düzeye dek, *çizim* özsel olandır; burada beğeni için tüm düzenlemenin temeli duyumda doyum veren değil, ama yalnızca biçimi yoluyla haz verendir. Anahatları aydınlatan renkler *çekiciliğe* aittir; bunlar ken-

gen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: daß die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört bloß zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe, oder ob, und welchen Ton sie vorstelle) abstrahieren kann. Daher werden alle einfache Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht: eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maßstab der Beurteilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, sofern sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könne erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem echten, unbestochenen, gründlichen Geschmacke sehr nachteiliger Irrtum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüt durch die Vorstellung des Gegenstandes, außerdem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessieren, und so dem Geschmacke und dessen Kultur zur Anpreisung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie tun wirklich dem Geschmacksurteile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurteilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, daß sie dazu beitrugen, daß sie vielmehr als Fremdlinge, nur sofern sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die *Zeichnung* das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum *Reiz*; den Gegenstand an sich können sie zwar für die

Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen: vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrenteils gar sehr eingeschränkt, und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die erstere allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder *Gestalt*, oder *Spiel*: im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz); oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der *Reiz* der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzukommen, aber die *Zeichnung* in der ersten und die Komposition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus; und daß die Reinigkeit der Farben sowohl als der Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht so viel sagen, daß sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten.

Selbst was man *Zieraten* (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zutat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, tut dieses doch auch nur durch seine Form: wie Einfassungen der Gemälde, oder Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierat nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, bloß um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht; so heißt er alsdann *Schmuck*, und tut der echten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl

dinde nesneye hiç kuşkusuz duyum için dirilik verebilirler; ama onu seyretmeye değer ve güzel yapamazlar; tersine, güzel biçimin gerekleri tarafından çoğunlukla oldukça sınırlanırlar, giderek çekiciliğin izin verilebilir olduğu yerde bile yalnızca bu biçim yoluyla soyluluk kazanırlar.

Duyu (hem dış duyu hem de dolaylı olarak iç duyu) nesnelerinin her biçimi ya *Şekil* ya da *Oyun*dur; ikinci durumda ya şekillerin oyunudur (uzayda, örneğin mimik ve dans); ya da yalnızca duyumların oyunudur (zamanda). Renklerin *çekiciliği*, ya da aletlerin hoş tonları buraya katılabilir; ama birincilerde *çizim* ve ikincilerde beste arı beğeni yargısının asıl nesnesini oluşturur; ve renkler gibi tonların da arılığının ya da türlülük ve zıtlığının Güzelliğe katkıda bulunuyor görünmesi onların, kendi başlarına hoş oldukları için, bir bakıma biçimden hoşlanmaya türdeş bir eklemede bulundukları anlamına gelmez; bunu yapmalarının nedeni dahaçok biçimi daha sağın, daha belirli ve daha tam olarak sezilebilir kılmaları, ve dahası çekicilikleri yoluyla nesnenin kendisine dikkati uyandırır ve sürdürürken, {tasarımı dirileştirmeleridir}.

Giderek *süslemeler* {(*parerga*)} denilen şeyler, e.d. nesnenin bütün tasarımına bileşen olarak içeriden değil, ama yalnızca ek olarak dışarıdan ait olan ve beğeninin hoşlanmasını arttıran şeyler bile bunu yalnızca biçimleri yoluyla yaparlar; örneğin {tabloların çerçeveleri, ya da} yontuların giysileri, ya da gösterişli yapıların sundurmaları. Ama eğer süslemenin kendisi güzel biçimden oluşmuyorsa, ve eğer altın bir çerçeve gibi salt çekiciliği yoluyla tabloya alkış kazandırmak için kullanılıyorsa, o zaman ona *gösteriş öğesi* denir ve gerçek güzelliğe zarar verir.

Heyecan, e.d. yalnızca yaşam gücünün geçici bir engellenişi ve bunun arkasından daha güçlü boşalışı yoluyla ortaya hoşluk çıkaran duyum hiçbir biçimde Güzelliğe ait

değildir. Ama Yücelik {(ki heyecan duygusu onunla bağlıdır)} beğeninin temelinde olandan ayrı bir yargılama ölçünü gerektirir; ve böylece bir arı beğeni yargısı belirlenim zemini olarak ne çekiciliği ne de heyecanı alır — tek bir sözcükle, estetik yargının özdeği olarak hiçbir duyum taşımaz.

der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen andern Maßstab der Beurteilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein reines Geschmacksurteil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urteils, zum Bestimmungsgrunde.

§ 15
Beğeni Yargısı Eksiksizlik Kavramından Bütünüyle Bağımsızdır

Nesnel ereksellik yalnızca çoklunun belirli bir erek ile bağıntısı yoluyla, öyleyse yalnızca bir kavram yoluyla bilinebilir. Salt bundan bile daha şimdiden açıktır ki, yargılanışı için temel olarak salt biçimsel bir erekselliği, e. d. ereksiz bir erekselliği alan Güzel İyinin tasarımından bütünüyle bağımsızdır, çünkü İyi nesnel bir erekselliği, e.d. nesnenin belirli bir erek ile bağıntısını varsayar.

Nesnel ereksellik ya dış ereksellik, e.d. nesnenin *yararlığı*dır, ya da iç ereksellik, e.d. *eksiksizliği*dir. Bir nesnede ona güzel dememizin nedeni olan hoşlanmanın onun yararlığının tasarımı üzerine dayanamayacağı önceki iki kesimden yeterince açıktır; çünkü o zaman nesnedeki dolaysız bir hoşlanma olmayacaktır, ki Güzellik üzerine yargının özsel koşuludur. Ama bir nesnel iç ereksellik, e.d. eksiksizlik Güzellik yükleminin daha yakınına gelir, ve bu nedenle ünlü felsefeciler tarafından,* ama *karışık bir yolda düşünülmesi* gibi bir koşul ile, Güzellik ile bir sayılmıştır. Bir beğeni eleştirisinde Güzelliğin edimsel olarak eksiksizlik kavramına çözülüp çözülemeyeceğine karar vermek çok önemlidir.

§ 15
Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig

Die *objektive* Zweckmäßigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellet: daß das Schöne, dessen Beurteilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objektive Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt.

Die objektive Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die *Nützlichkeit*, oder die innere, d. i. die *Vollkommenheit* des Gegenstandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit ist. Aber eine objektive innere Zweckmäßigkeit, d. i. Vollkommenheit, kommt dem Prädikate der Schönheit schon näher, und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze, *wenn sie verworren gedacht wird*, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

*[Kant burada Baumgarten'dan söz ediyor olabilir. Baumgarten Güzelliği "duyular yoluyla ayrımsanan eksiksizlik" olarak tanımlar. Kant'ın bu konu üzerine derslerinde Baumgarten'ın öğrencisi Meier'in bir ders kitabını kullandığı söylenmiştir (J. H. Bernard'ın notu).]

Die objektive Zweckmäßigkeit zu beurteilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks, und (wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere [Nützlichkeit], sondern eine innere sein soll) den Begriff eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen *Begriff* als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objektive Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, *was es für ein Ding sein solle*, vorangehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm gibt) ist die *qualitative Vollkommenheit* eines Dinges. Hiervon ist die *quantitative*, als die Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden, und ein bloßer Größenbegriff (der Allheit), bei welchem, *was das Ding sein solle*, schon zum voraus als bestimmt gedacht, und nur, ob *alles* dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle) gibt, für sich, ganz und gar keine objektive Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem, *als Zweck* (was das Ding sein solle) abstrahiert wird, nichts als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden übrigbleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subjekt, und in diesem eine Behaglichkeit desselben eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgendeines Objekts, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die bloße Form gegeben wird. Eine formale *objektive* Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer *Vollkommenheit* (ohne alle Materie und *Begriff* von dem wozu zusammengestimmt wird, wenn es auch bloß

Nesnel erekselliği yargılamak için her zaman bir erek kavramına gereksiniriz; ve (eğer o ereksellik dış değil ama iç bir yararlık olacaksa) nesnenin iç olanağının zeminini kapsayan bir iç erek kavramına gereksiniriz. Şimdi genel olarak erek öyle birşeydir ki, *kavramı* nesnenin kendisinin olanağının zemini olarak görülebilir; böylece, bir şeydeki nesnel bir erekselliği tasarımlayabilmek için, ilkin *onun nasıl bir şey olacağı* kavramı önden gitmelidir; ve ondaki çoklunun bu kavram (ki çokluyu bileştirmenin kuralını verir) ile anlaşması bir şeyin *nitel eksiksizliği*dir. *Nicel eksiksizlik*, her bir şeyin kendi türünde tamlığı olarak, bundan bütünüyle başka birşeydir, ve salt bir büyüklük kavramıdır (tümlük kavramı); bunda *'onun nasıl bir şey olacağı'*daha şimdiden belirlenmiş olarak düşünülür, ve yalnızca, gerekli *herşeyin* onda olup olmadığı sorulur. Bir şeyin tasarımında biçimsel olan, e.d. çoklunun bir 'birlik' (bunun ne olması gerektiği belirsiz olmak üzere) ile anlaşması, ne olursa olsun bilinecek hiçbir nesnel ereksellik vermez; çünkü bu 'birlik,' *erek* olarak (ki şeyin o olması gerekir) soyutlandığı için, geriye sezenin anlığındaki tasarımların öznel erekselliğinden başka hiçbirşey kalmaz; ve bu, gerçi öznenin tasarım-durumunun belli bir erekselliğini, ve bunda verili bir biçimin imgelem tarafından ayrımsanması için bir kolaylığı sağlasa da, burada hiçbir erek kavramı yoluyla düşünülmeyen herhangi bir nesnenin hiçbir eksiksizliğini sağlamaz. Örneğin bir ormanda çevresinde ağaçların bir daire içinde durdukları bir çimenlik ile karşılaşsam ve bunda bir erek, yani onun kır dansları için hizmet edecek olması gibi bir ereği tasarımlamasam, salt biçim yoluyla en küçük bir eksiksizlik kavramı bile verilmez. Ama erek olmaksızın biçimsel bir *nesnel* ereği, e.d. bir *eksiksizliğin* yalnızca biçimini (hiçbir özdek olmaksızın ve onunla uyumlu olanın *kavramı* olmak-

sızın, (üstelik bu yalnızca genelde bir yasallığın ideası olsa bile]) tasarımlamak gerçek bir çelişkidir.

Şimdi, beğeni yargısı bir estetik yargıdır, e.d. öyle bir yargıdır ki, öznel zeminler üzerine dayanır ve belirlenim zemini bir kavram, ve öyleyse belirli bir ereğin kavramı olamaz. Öyleyse bir biçimsel öznel ereksellik olarak Güzellik yoluyla hiçbir biçimde nesnenin bir eksiksizliği sözde biçimsel ama gene de nesnel ereksellik olarak düşünülmez; ve Güzelin ve İyinin kavramları arasındaki ayrımı sanki ikisi yalnızca mantıksal biçime göre ayrıymışlar ve birincisi karışık, ikincisi ise duru bir eksiksizlik kavramıymış, ama bunun dışında içerik ve kökene göre bir imişler gibi almak bütünüyle geçersizdir; çünkü o zaman aralarında hiçbir *özgül* ayrım olmayacaktır, ama bir beğeni yargısı birşeyi iyi olarak bildiren bir yargı olduğu denli de bir bilgi yargısı olacaktır; tıpkı sıradan insan dolandırıcılık haksızdır dediğinde yargısını karışık zeminler üzerine dayandırırken, felsefecinin ise duru olanlar üzerine dayandırması, ama her ikisinin de usun aynı ilkeleri üzerine dayanmaları gibi. Ama daha şimdiden belirttiğim gibi, bir estetik yargı kendi türünde tektir ve saltık olarak nesneye ilişkin hiçbir bilgi vermez (karışık bir bilgi bile); bu ancak mantıksal bir yargı yoluyla olur; buna karşı, estetik yargı bir nesnenin verilmesini sağlayan tasarımı özne ile bağıntılar, ve nesnenin herhangi bir niteliğini değil, ama yalnızca onunla uğraşmakta olan tasarım yetilerinin belirleniminde ereksel biçimi dikkatimize sunar. Yargıya estetik denmesinin biricik nedeni belirlenim zemininin bir kavram değil, ama, salt duyumsanabildiği ölçüde, anlığın yetilerinin oyunundaki uyumun (iç duyusunun) duygusu olmasıdır. Buna karşı, eğer karışık kavramlara ve onlar üzerine temellendirilen nesnel yargıya estetik yargı demek istersek, bu duyusal olarak yargılayan bir anlak

die Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt wäre) sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurteil ein ästhetisches Urteil, d. i. ein solches, was auf subjektiven Gründen beruht, und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann. Also wird durch die Schönheit, als eine formale subjektive Zweckmäßigkeit, keinesweges eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale gleichwohl aber doch objektive Zweckmäßigkeit gedacht; und der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, der erste bloß ein verworrener, der zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig: weil alsdann zwischen ihnen kein *spezifischer* Unterschied, sondern ein Geschmacksurteil ebensowohl ein Erkenntnisurteil wäre, als das Urteil, wodurch etwas für gut erklärt wird; sowie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt, daß der Betrug unrecht sei, sein Urteil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei VernunftPrinzipien gründen. Ich habe aber schon angeführt, daß ein ästhetisches Urteil einzig in seiner Art sei, und schlechterdings kein Erkenntnis (auch nicht ein verworrenes) vom Objekt gebe: welches letztere nur durch ein logisches Urteil geschieht; da jenes hingegen die Vorstellung, wodurch ein Objekt gegeben wird, lediglich auf das Subjekt bezieht, und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken gibt. Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeitim Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann. Dagegen, wenn man verworrene Begriffe und das objektive Urteil, das sie zum Grunde hat, wollte ästhetisch nennen, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urteilt,

oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objekte vorstellten, welches beides sich widerspricht. Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand; und, obgleich zum Geschmacksurteil, als ästhetischem Urteile, auch (wie zu allen Urteilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern als Vermögen der Bestimmung des Urteils und seiner Vorstellung (ohne Begriff), nach dem Verhältnis derselben auf das Subjekt und dessen inneres Gefühl, und zwar sofern dieses Urteil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

ya da nesnesini kavramlar yoluyla tasarımlayan bir duyu olacaktır {ki ikisi de çelişkilidir}. Kavramlar yetisi, bunlar ister karışık isterse duru olsunlar, anlaktır; ve gerçi anlak estetik yargı olarak beğeni yargısı ile (tıpkı tüm yargılar ile olduğu gibi) ilgili olsa da, gene de onunla bir nesnenin bilgisinin yetisi olarak değil, ama yargının ve onun tasarımının (kavram olmaksızın) belirleniminin yetisi olarak ilgilidir — bu belirlenim o nesnenin özne ile ve öznenin iç duygusu ile ilişkisine göre, ve dahası bu yargının evrensel bir kurala göre olanaklı olması ölçüsünde yer almak üzere.

§ 16

Das Geschmacksurteil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein

§ 16

Bir Nesneyi Belirli Bir Kavramın Koşulu Altında Güzel Olarak Bildiren Beğeni Yargısı Arı Değildir

Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die Arten der erstern heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objekten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß, außer dem Botaniker, schwerlich sonst jemand; und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urteilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgendeiner Art, keine innere Zweckmäßigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urteile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Kolibri, der Paradiesvogel), eine Menge Schaltiere des Meeres, sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begrif-

İki tür Güzellik vardır: Özgür Güzellik (*pulchritudo vaga*), ya da salt bağlı Güzellik (*pulchritudo adhaerens*). Birincisi nesnenin ne olması gerektiği konusunda hiçbir kavramı varsaymaz; ikincisi böyle bir kavramı ve nesnenin ona göre eksiksizliğini varsayar. İlk türe şu ya da bu şeyin (kendi için kalıcı) Güzelliği denir; ikincisi, bir kavrama bağlı (koşullu Güzellik) olarak, tikel bir ereğin kavramının altında duran nesnelere yüklenir.

Çiçekler özgür doğa Güzellikleridir. Bir çiçeğin nasıl birşey olması gerektiğini bitkibilimci dışında kolay kolay hiç kimse bilmez; ve o bile, çiçekte bitkinin döllenme örgenini bilmesine karşın, onun hakkında beğeni yoluyla yargıda bulunurken bu doğa-ereğini dikkate almaz. O zaman bu yargının temelinde herhangi bir türden hiçbir eksiksizlik, çoklunun bileşiminin bağıntılı olduğu hiçbir iç ereksellik yoktur. Birçok kuş (papağan, sinekkuşu, cennet kuşu), pekçok deniz kabuklusu kendileri için güzelliklerdirler ki, bunlar ereği açısından kavramlara

göre belirlenmiş hiçbir nesneye ait değildirler, ama özgürce ve kendileri uğruna hoşa giderler. Yine *à la grecque* tasarımlar, kenarlar ya da duvar kağıtları için kıvrıkdal kendilerinde hiçbirşey imlemezler; hiçbirşeyi, belirli bir kavram altında hiçbir nesneyi temsil etmezler ve özgür güzelliklerdirler. Müzikte düşlemler (temasız) denilen şeyleri, giderek metinsiz bütün müziği de aynı türe sayabiliriz.

Bir özgür Güzelliği (salt biçime göre) yargılamada beğeni yargısı arıdır. Burada çoklunun verili nesneye hizmet etmesini ve böylece o nesne tarafından temsil edilmesini gerektiren herhangi bir ereğe ilişkin hiçbir kavram varsayılmaz, — bir kavram ki, şeklin gözleminde bir bakıma oyun oynayan imgelem yetisinin özgürlüğü ancak sınırlayacaktır.

Ama bir insanın Güzelliği (ve bu tür altında bir erkeğin, ya da kadının ya da çocuğunki), bir atın, bir yapının (kilise, saray, cephanelik ya da yaz evi olarak) güzelliği şeyin ne olması gerektiğini belirleyen bir erek kavramını, ve dolayısıyla onun eksiksizliğinin bir kavramını varsayar; ve öyleyse salt bağlı Güzelliktir. Şimdi Hoş olanın (duyumda) aslında yalnızca biçim ile ilgili olan Güzellik ile birleşmesi beğeni yargısının arılığını engeller; böylece İyinin (şeyin ereğine göre onun için iyi olan çoklunun) Güzellik ile birleşmesi de onun arılığına zarar verir.

Bir yapıya sezgide dolaysızca haz verecek birçok şey eklenebilir, yeter ki bir kilise olmasın; bir şekli her tür kıvrıntı ve hafif ama düzgün hatlarla güzelleştirebiliriz, tıpkı Yeni Zelandalıların dövmeleri ile yaptıkları gibi, yeter ki bir insanın şekli olmasın; ve bunun yine çok daha ince çizgileri ve çok daha hoş, çok daha yumuşak çehre hatları olabilir, yeter ki bir erkeği ya da giderek bir savaşçıyı temsil etmesi gerekmesin.

Şimdi bir şeydeki çokluda o şeyin olanağını belirleyen iç erek ile bağıntı içinde hoş-

fen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten usw. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Objekt unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text, zu derselben Art zählen.

In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgendeinem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objekte dienen, und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal, oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit; und ist also bloß adhärierende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurteils verhinderte; so tut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte; eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tätowieren tun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren, sanftern Umriß der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in

Beziehung auf den innern Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ein auf einem Begriffe gegründetes Wohlgefallen; das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurteil, in Ansehung des letzteren, vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturteile, abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellektuellen darin, daß er fixiert wird und zwar nicht allgemein ist, ihm aber doch in Ansehung gewisser zweckmäßig bestimmten Objekte Regeln vorgeschrieben werden können. Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern bloß der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Insuument der Absicht in Ansehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemütsstimmung, die sich selbst erhält und von subjektiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objektiv allgemein gültig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern, weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjekte zusammenzuhalten, so gewinnt das *gesamte Vermögen* der Vorstellungskraft, wenn beide Gemütszustände zusammenstimmen.

Ein Geschmacksurteil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urteilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urteile davon abstrahierte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurteil fällete, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurteilete, dennoch von dem andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenlanma bir kavram üzerine temellendirilmiş bir hoşlanmadır; Güzellikten hoşlanma ise hiçbir kavramı varsaymayan, ama nesnenin verilmesini sağlayan (düşünülmesini değil) tasarım ile dolaysızca bağlı olan bir hoşlanmadır. Şimdi, eğer bir şeyin Güzelliği açısından beğeni yargısı bir us-yargısı gibi çokludaki ereğe bağımlı kılınır ve böylece sınırlanırsa, o zaman bundan böyle özgür ve arı bir beğeni yargısı değildir.

Hiç kuşkusuz beğeni estetik olanın entellektüel hoşlanma ile bu birleşmesinden kazançlı çıkar, çünkü saptanmış olur, ve evrensel olmamasına karşın, gene de onun için ereksel olarak belirli kimi nesneler açısından kurallar getirilebilir. Ama bunlar beğeni kuralları değil, yalnızca beğeninin us ile, e.d. Güzelin İyi ile birleşmesinin kurallarıdır ki, bunlarla birincisi ikincisi açısından bir amacın aleti olarak kullanılabilir olur; böylece kendini kendi içinde sürdüren ve öznel evrensel geçerliği olan ansal durum ancak zorlu bir karar yoluyla sürdürülebilen, ama nesnel olarak evrensel geçerlikte olan düşünme yoluna altgüdümlü olur. Aslında, ne eksiksizlik Güzellik yoluyla, ne de eksiksizlik Güzellik yoluyla kazançlı çıkar; ama bize bir nesnenin verilmesini sağlayan tasarımı nesne ile (ne olması gerektiği açısından) bir kavram aracılığıyla karşılaştırırsak, onu aynı zamanda öznedeki duyum ile biraraya getirmekten kaçınamayız; böylece her iki ansal durum uyum içinde olduğu zaman bundan ***bütün bir tasarım yetisi*** kazançlı çıkar.

Öyleyse bir beğeni yargısı belirli bir iç ereği olan bir nesne açısından ancak yargılayanın ya bu ereğe ilişkin hiçbir kavramı yoksa ya da yargısında onu soyutluyorsa arı olacaktır. Böyle biri nesneyi özgür Güzellik olarak yargılarken doğru bir beğeni yargısında bulunuyor olsa da, ondaki Güzelliği yalnızca bağımlı bir nitelik olarak

gören (nesnenin ereğine bakan) biri tarafından yerilecek ve yanlış bir beğeni ile suçlanacaktır, üstelik her ikisi de kendi yollarında doğru yargıda bulunmuş olsalar da: Biri duyusunun önünde olana göre, ve öteki düşüncesinde olana göre. Bu ayrım yoluyla beğeni yargıçlarının Güzellik üzerine birçok tartışması bir sona getirilebilir, çünkü onlara birinin özgür, ötekinin bağımlı Güzelliği göz önünde tuttuğu, birinin arı, ikincinin uygulamalı bir beğeni yargısında bulunduğu gösterilebilir.

heit betrachtet (auf den Zweck des Gegenstandes sieht) getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urteilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen; der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit halte, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurteil fälle.

§ 17
Güzellik İdeali

Hiçbir nesnel beğeni yargısı olamaz ki, neyin güzel olduğunu kavramlar yoluyla belirlesin. Çünkü bu kaynaktan her yargı estetiktir; e.d. bir nesnenin kavramı değil, ama öznenin duygusu onun belirlenim zeminidir. Belirli kavramlar yoluyla Güzelin evrensel ölçütünü bildirecek bir beğeni ilkesi aramak verimsiz bir uğraştır, çünkü aranan olanaksız ve kendinde çelişkilidir. Duyumun (hoşlanmanın ya da hoşlanmamanın) evrensel iletilebilirliği, dahası kavram olmaksızın yer alan bir iletilebilirliği, tüm zamanların ve ulusların belli nesnelerin tasarımında bu duygu açısından olanaklı olduğu ölçüde anlaşmaları — tüm bunlar nesnelerin onlar altında verildiği biçimleri yargılamada anlaşmanın derinlerde gizlenen ve tüm insanlara ortak olan zeminlerinden beğeninin örnekler yoluyla böyle doğrulanmış bir türetilişinin görgül ölçütünü verirler, gerçi bu zayıf ve tahmin etmesi oldukça güç olsa da.

Buna göre kimi beğeni ürünlerini *örneksel* olarak görürüz; ama başkalarına öykünerek beğeni kazanabilmek söz konusu değildir. Çünkü beğeni birinin kendisinin yetisi olmalıdır. Bir modele öykünen biri ona eriştiği düzeye dek beceri gösterse de, ancak bu

§ 17
Vom Ideale der Schönheit

Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben. Denn alles Urteil aus dieser Quelle ist ästhetisch; d. i. das Gefühl des Subjekts, und kein Begriff eines Objekts, ist sein Bestimmungsgrund. Ein Prinzip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mitteilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet; die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände: ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermutung zureichende, Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Produkte des Geschmacks als *exemplarisch* an: nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er anderen nachahmt. Denn der Geschmack muß ein selbst eigenes Vermögen sein; wer aber ein Muster nachahmt, zeigt, sofern als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack,

sofern er dieses Muster selbst beurteilen kann.* Hieraus folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und wonach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann, beurteilen muß. *Idee* bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und *Ideal* die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wohl zu bemerken, daß die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine *vage*, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit *fixierte* Schönheit sein, folglich keinem Objekte eines ganz reinen, sondern dem eines zum Teil intellektuierten Geschmacksurteils angehören müsse. D. i. in welcher Art von Gründen der Beurteilung ein Ideal stattfinden soll, da muß irgendeine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Mög-

modelin kendisini yargılayabiliyorsa beğeni ya da zevk gösterir.* Ama bundan şu çıkar ki, en yüksek model, beğeninin kök imgesi salt bir ideadır ki, onu herkes kendi içinde üretmelidir ve beğeni nesnesi olan, beğeni yoluyla yargılamanın örneği olan herşeyi, giderek herkesin beğenisini bile ona göre yargılamalıdır. *İdea* aslında bir us kavramını, ve *ideal* ise idea için yeterli tekil bir varlığın tasarımını imler. Buna göre hiç kuşkusuz bir maksimuma ilişkin belirsiz bir us ideası üzerine dayanan, ama gene de kavramlar yoluyla değil, yalnızca tekil bir sergileme yoluyla tasarımlanabilen beğeni kök-imgesine Güzellik İdeali demek daha iyidir; ve böyle birşeyin iyeliğinde olmasak da, onu kendi içimizde üretmeye çabalayabiliriz. Ama bu ancak imgelem yetisinin bir ideali olur, çünkü kavramlar üzerine değil, tersine sergileme üzerine dayanır; sergileme yetisi ise imgelemdir. — Şimdi, böyle bir Güzellik İdealine nasıl ulaşırız? *A priori* mi, yoksa görgül olarak mı? Dahası, Güzelliğin hangi cinsi bir İdeale yeteneklidir?

İlk olarak hiç kuşkusuz belirtmek gerek ki, onun için bir İdealin araştırılması gereken Güzellik *bulanık* değil, ama nesnel bir ereksellik kavramı yoluyla *saptanmış* bir Güzellik olmalı, buna göre, bütünüyle arı bir beğeni yargısının değil, ama bölümsel olarak entellektüelleşmiş bir beğeni yargısının nesnesine ait olmalıdır. E.d. bir İdeal hangi yargılama zeminleri üzerinde yer alacak olursa olsun, orada belirli kavramlara göre herhangi bir us İdeası temelde yatıyor olma-

*Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer toten und gelehrten Sprache abgefaßt sein: das erste, um nicht die Veränderung erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicherweise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet, und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem mutwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern ihre unveränderliche Regel hat.

*Konuşma sanatı açısından beğeni modelleri ölü bir bilgelik dilinde oluşturulmalıdır: Birincisi, ölü olması, yaşayan dillerde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan değişimlere uğramamaları için gereklidir, çünkü bunlarda soylu anlatımlar yavanlaşır, alışıldık olanlar eskir, ve yeni yaratılanların yalnızca kısa süreli bir dolaşımları vardır; ikincisi, bilgelik dile bir gramer kazandırır ki, modanın rasgele değişimlerinin altına düşmez, ama kendisinin değişmez kuralları vardır.

lıdır; bu üzerine nesnenin iç olanağının dayandığı ereği *a priori* belirler. Güzel çiçeklerin, güzel bir mobilyanın, güzel bir görünümün bir İdeali düşünülemez. Ama belirli bir ereğe bağımlı Güzellik de, örneğin güzel bir konak, güzel bir ağaç, güzel bir bahçe vb. bir İdealin tasarlanmasına izin vermez; belki de erekleri kavramları yoluyla yeterli olarak belirlenmediği ve saptanmadığı için; böylece ereksellik hemen hemen *bulanık* Güzellik durumunda oluğu kadar özgürdür. Varoluşunun ereğini kendi içinde taşıyan yalnızca *insan*dır ki, kendi için ereklerini us yoluyla belirleyebilir, ya da onları dış algıdan alması gerektiği yerde gene de özsel ve evrensel erekler ile karşılaştırabilir ve böylece onlarla uyumlarını estetik olarak yargılayabilir; öyleyse dünyadaki tüm nesneler arasında yalnızca bu *insan* bir *Güzellik* İdealine yeteneklidir, tıpkı onun kişiliğinde insanlığın, Us olarak, *eksiksizlik* İdealine yetenekli olması gibi.

Ama bununla ilgili iki nokta vardır. *İlk olarak*, estetik *normal-İdea* tekil bir sezgidir (imgelem yetisinin) ki, insanı tikel bir hayvan türüne ait bir şey olarak yargılamanın ölçününü sunar; *ikinci olarak, us-İdeası* vardır ki, duyusal olarak tasarımlanamadıkları sürece insanlığın ereklerini onun şeklini yargılamanın ilkesi yapar — bir şekil ki, erekler kendilerini görüngüdeki etkileri olarak onun yoluyla açığa sererler. Normal-idea tikel bir cinsten bir hayvanın şekli için öğelerini deneyimden almalıdır; ama şeklin çizimindeki en büyük ereksellik, ki bu türün her bir bireyinin estetik yargılanışının evrensel ölçünü için uygun olacaktır—, bir bakıma doğanın uygulayımında amaçlı olarak temelde yatan imge, ki onun için yalıtılmış bir birey değil ama ancak bütünlüğü içindeki cins yeterlidir, gene de yalnızca yargılayanın ideasında yatar; ama bu, orantıları ile bir estetik idea olarak, bir model-imgede bütünüyle *in concreto* sergilenebilir.

lichkeit des Gegenstandes beruhet. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht, läßt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten usw., läßt sich kein Ideal vorstellen; vermutlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe so frei ist, als bei der *vagen* Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der *Mensch*, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten, und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser *Mensch* ist also eines Ideals der *Schönheit*, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der *Vollkommenheit*, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hiezu gehören aber zwei Stücke: *erstlich* die ästhetische *Normalidee*, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; *zweitens* die *Vernunftidee*, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung seiner Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Tiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes Einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloß in der Idee des Beurteilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermaßen begreiflich zu

machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken: daß, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückzurufen; sondern auch das Bild und die Gestalt eines Gegenstandes aus einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch einer und derselben Art, zu reproduzieren; ja auch, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Kongruenz der mehrern von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgröße urteilen, so läßt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen; und, wenn es mir erlaubt ist, hiebei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die *mittlere Größe* kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mäße, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammen addierte, und die Summe durch tausend dividierte. Allein die Einbildungskraft tut ebendieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase usw. gesucht wird, so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen

Bunun nasıl olduğunu belli bir ölçüde kavramsal kılabilmek için (çünkü kim doğanın bütün gizlerini çözebilir?) ruhbilimsel bir açıklama deneyeceğiz.

Belirtmek gerek ki, bizim için bütünüyle kavranamaz bir yolda imgelem yetisi zaman zaman yalnızca kavramlar için imleri uzun bir süre geçtikten sonra bile geri çağırabilmekle kalmaz, ama ayrıca bir nesnenin imgesini ve şeklini değişik türlerdeki ya da bir ve aynı türdeki sayısız nesneden yeniden üretebilir; giderek, eğer anlık karşılaştırmalarla uğraşırken, büyük olasılıkla, edimsel olarak, ama gene de bilince yeterince ulaşmayan bir yolda, bir imgeyi bir bakıma bir başkasının üzerine düşmeye bırakabilir; ve aynı türden daha çok imgenin çakışması yoluyla ortaya tümü için ortak bir ölçü olarak hizmet eden bir ortalama çıkabilir. Herkes bin yetişkin insan görmüştür. Şimdi eğer karşılaştırmalı bir değerlendirme üzerine normal büyüklüğü yargılamayı isterse, o zaman (benim görüşümde) imgelem yetisi büyük bir sayıda imgeyi (belki de o binin tümünü) birbiri üzerine düşmeye bırakacaktır; ve eğer burada optik sergileme andırımını uygulamama izin verilirse, *ortalama büyüklük* çoğunun birleştiği alanda ve yerin en çarpıcı renklerle aydınlatıldığı anahatların içersinde tanınabilirdir; boyda olduğu gibi ende de en büyük ve en küçük boy bosun aşırı sınırlarından eşit ölçüde uzaktadır; ve bu güzel bir insan için boy bostur. (Aynı şeye mekanik olarak da varabiliriz, eğer binin tümü de ölçülür ve boyları ve enleri (ve kalınlıkları) kendi aralarında toplanır ve toplam bine bölünürse. Ama imgelem yetisi bunu böyle şekillerin iç duyunun örgeni üzerindeki çeşitli ayrımsanışlarından doğan dinamik bir etki yoluyla yapar.) Şimdi benzer bir yolda bu ortalama insan için ortalama kafa, bu kafa için ortalama burun vb. araştırılırsa, o zaman bu şekil güzel insanın normal-İdeası için bu karşılaştırmanın yapıldığı ülkede temelde yatar;

buna göre bir negro, bu görgül koşullar altında, şeklin güzelliğinin bir beyazınkinden, bir Çinli bir Avrupalınınkinden ayrı bir normal-İdeasını taşımalıdır. Güzel bir at ya da köpek (belli bir ırktan) modeli için de aynı şey geçerli olacaktır. — Bu *normal-İdea* deneyimden *belirli kurallar olarak* alınan orantılardan türetilmiş değildir; tersine, yargılama kuralları ilkin onunla uyum içinde olanaklı olurlar. Bireylerin birçok yolda ayrı olan tüm tekil sezgileri arasında bütün bir cins için yüzen imgedir ki, doğa onu aynı türdeki ürünlerinin kök-imgesinin temeline koyar, ama hiçbir tekil durumda ona bütünüyle erişmiş görünmez. Hiçbir biçimde bu cinsteki *Güzelliğin* bütün *kök-imgesi* değildir; tersine, yalnızca tüm Güzelliğin vazgeçilmez koşulunu oluşturan biçim, ve dolayısıyla yalnızca cinsin sergilenişindeki *doğruluk*tur. Ploykletos'un ünlü *Doryforos*'u için dendiği gibi, *kural*dır (Myron'un *İneği* de kendi cinsinde böyle kullanılabilirdi). Tam bu nedenle özgül-özgün birşey kapsayamaz; çünkü yoksa cins için *normal-İdea* olmazdı. Sergilenişi güzelliği yoluyla değil, ama yalnızca bu cinsten bir şeyin ancak onun altında güzel olabileceği hiçbir koşul ile çelişmediği için hoşa gider. Sergileniş yalnızca akademik doğruluk taşır.*

*Görülecektir ki, ressamın model olarak kullanmayı çok isteyeceği eksiksiz olarak kurallı bir çehre genellikle hiçbirşey söylemez, çünkü özgün hiçbirşey kapsamaz, ve öyleyse bir kimsede özgül olanı olmaktan çok cinsin İdeasını anlatır. Bu tür bir özgünlüğü abartınak, e.d. normal-İdeayı (cinsin erekselliğinin) bozmak *karikatür* demektir. Deneyimin de gösterdiği gibi, o bütünüyle kurallı çehreler içsel olarak genellikle yalnızca sıradan bir insanı ele verirler; olasıdır ki (eğer doğanın dıssal olanda içsel olanın oranlarına anlatım verdiği kabul edilirse), eğer hiçbir ansal yatkınlık yalnızca kusursuz bir insanı oluşturmak için gerekli olan oranın ötesine geçmiyorsa, doğanın anlığın yetilerinin olağan ilişkilerinden özel birinin üstünlüğüne onda geçiyor göründüğü *deha* denilen şeyden hiçbirşey beklenemez.

Mannes, in dem Lande, wo diese Vergleichung angestellt wird, zum Grunde; daher ein Neger notwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muß, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es ebenso gehen. — Diese *Normalidee* ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, *als bestimmten Regeln*, abgeleitet; sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs das ganze *Urbild* der *Schönheit* in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die *Richtigkeit* in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man *Polyklets* berühmten *Doryphorus* nannte, die *Regel* (eben dazu konnte auch *Myrons* Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann ebendarum auch nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht *Normalidee* für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloß weil sie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist bloß schulgerecht.*

*Man wird finden, daß ein vollkommen regelmäßiges Gesicht, welches der Maler ihm zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt: weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung, als das Spezifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmäßigkeit der Gattung) selbst Abbruch tut, heißt *Karikatur*. Auch zeigt die Erfahrung: daß jene ganz regelmäßigen Gesichter im Innern gemeiniglich auch nur einen mittelmäßigen Menschen verraten; vermutlich (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Äußeren die Proportionen des Inneren ausdrücke) deswegen: weil, wenn keine von den Gemütsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, bloß einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man *Genie* nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemütskräfte zum Vorteil einer einzigen abzugehen scheint.

Von der *Normalidee* des Schönen ist doch noch das *Ideal* desselben unterschieden, welches man lediglich an der *menschlichen Gestalt* aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des *Sittlichen*, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein, und dazu positiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Innern) gleichsam sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft, und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, vielmehr noch wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweiset sich darin: daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekte zu mischen erlaubt, und dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt; welches dann beweiset, daß die Beurteilung nach einem solchen Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Geschmacks sei.

Henüz Güzelin *normal-İdeasını* onun *İdealinden* ayırdetmemiz gerekiyor; bu sonuncusu, daha önce belirtilen nedenlerle, yalnızca *insanın şeklinde* beklenebilir. Şimdi, bunda İdeal *törel* olanın anlatımından oluşur ki, onsuz nesne evrensel olarak ve öyleyse olumlu olarak (akademik olarak doğru sergilemede salt olumsuz olarak değil) hoşa gitmeyecektir. İnsanlara içsel olarak egemen olan törel İdeaların görülebilir anlatımı hiç kuşkusuz ancak deneyimden alınabilir; ama onun en yüksek ereksellik İdeasında usumuzun Törel-İyi ile birleştirdiği herşey ile — iyi yüreklilik, ya da arılık, ya da güç, ya da dinginlik vb. — bağlantısını bir bakıma bedensel anlatımda (içsel olanın etkisi olarak) görülebilir kılmak, onu sergilemeyi isteyende olmak bir yana, yalnızca yargılamayı isteyende bile, usun arı İdealarının ve büyük bir imgelem gücünün birliğini gerektirir. Böyle bir Güzellik İdealinin doğruluğu hiçbir duyulur çekiciliğin nesneden hoşlanma ile karışmasına izin vermemesinde, ve gene de ondan büyük bir çıkar elde etmemize izin vermesinde tanıtlanır; bu ise böyle bir ölçüne göre yargılamanın hiçbir zaman arı estetik olamayacağını, ve bir Güzellik İdeali ile uyum içinde yargılamanın salt bir beğeni yargısı olmadığını tanıtlar.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen

Schönheit ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie, *ohne Vorstellung eines Zwecks*, an ihm wahrgenommen wird.*

Güzelin Bu Üçüncü Kıpıdan Çıkan Açıklaması

Güzellik bir nesnenin *ereksel liğinin* biçimidir, ama ancak bu *bir ereğin tasarımı olmaksızın* kendinde algılandığı sürece.*

*Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: daß es Dinge gibt, an denen man eine zweckmäßige Form sieht, ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen; z. B. die öfter aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche, als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräte, die, obsie zwar in ihrer Gestalt eine Zweckmäßigkeit deutlich verraten, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein, daß man sie für

*Bu açıklamaya karşı şu bir örnek olarak getirilebilir. Kendilerinde bir ereksel biçimin görüldüğü öyle şeyler vardır ki, bunlarda herhangi bir erek bilinmez, örneğin eski höyüklerden çıkarılan ve sık sık bir sap için delikleri olduğu görülen taş aletler. Bunların şekillerinde ereğini bilmediğimiz bir ereksellği açıkça ele vermelerine karşın, gene de bu yüzden güzel oldukları söylenmez. Ama eğer birer sanat yapıtı olarak görülecek olurlarsa, bu

Nesneden Hoşlanmanın Kipliğine Göre Beğeni Yargısının Dördüncü Kıpısı

§ 18
Beğeni Yargısının Kipliğinin Ne Olduğu

Her bir tasarım için diyebilirim ki, onun (bilgi olarak) bir haz ile bağlı olması en azından *olanaklıdır. Hoş* dediğim bir tasarım için diyebilirim ki, bende *edimsel olarak* haz yaratır. Ama *Güzel* olana gelince, hoşlanma ile zorunlu bir bağıntısının olduğu düşünülür. Şimdi, bu zorunluk tikel bir türdendir: Kuramsal nesnel bir zorunluk değil, ki bu durumda herkesin güzel dediğim nesneden bu hoşlanmayı *duyacağı a priori* bilinebilecektir; kılgısal bir zorunluk da değil, ki bu durumda, özgürce davranan varlıklara kural olarak hizmet eden bir arı us-istencinin kavramları yoluyla, bu hoşlanma nesnel bir yasanın zorunlu bir sonucudur, ve birinin saltık olarak (daha öte amaç olmaksızın) belli bir yolda davranması gerektiğinden başka birşey imlemez. Ama estetik bir yargıda düşünüldüğünde, zorunluğa yalnızca *örneksel* denebilir, e.d. *herkesin* bildiremediğimiz bir evrensel kuralın örneği olarak görülen bir yargıya onayının bir zorunluğudur. Estetik yargı nesnel bir bilgi yargısı olmadığı için, bu zorunluk belirli kavramlardan türetilemez ve öyleyse apodiktik değildir. Deneyimin (belli bir nesnenin güzelliği üzerine yargıların tam anlaşması üzerine) evrenselliğinden çıkarsanması ise daha da olanaksızdır. Çünkü yalnızca deneyimin bunun için yeterli

şekillerinin herhangi bir amaç ve belirli bir erek ile bağıntılı olduğunu kabul etmek için yeterlidir. Buna göre sezgilerinde hiçbir dolaysız hoşlanma söz konusu değildir. Öte yandan bir çiçek, örneğin bir lale, güzel olarak görülür, çünkü algılanışında belli bir ereksellik ile karşılaşılır ki, bizim yargımızda hiçbir biçimde bir erek ile bağıntılı değildir.

Viertes Moment des Geschmacksurteils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande.

§ 18
Was die Modalität eines Geschmacksurteils sei

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sei *möglich*, daß sie (als Erkenntnis) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich *angenehm* nenne, sage ich, daß es in mir *wirklich* Lust bewirke. Vom *Schönen* aber denkt man sich, daß es eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Notwendigkeit nun ist von besonderer Art: nicht eine theoretische objektive Notwendigkeit, wo a priori erkannt werden kann, daß jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande *fühlen werde*, auch nicht eine praktische, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die notwendige Folge eines objektiven Gesetzes ist, und nichts anders bedeutet, als daß man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle. Sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur *exemplarisch* genannt werden, d. i. eine Notwendigkeit der Beistimmung *aller* zu einem Urteil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urteil kein objektives und Erkenntnisurteil ist, so kann diese Notwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden, und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urteile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein daß die Erfahrung hiezu schwerlich hinreichend

ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, daß man ihre Figur auf irgendeine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Ein Blume hingegen, z. B. ein Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

viele Belege schaffen würde, so läßt sich auf empirische Urteile kein Begriff der Notwendigkeit dieser Urteile gründen.

çoklukta kanıt sağlamaması dışında, görgül yargılar üzerine bu yargıların zorunluğunun bir kavramı temellendirilemez.

§ 19
Die subjektive Notwendigkeit, die wir dem Geschmacksurteile beilegen, ist bedingt

Das Geschmacksurteil sinnet jedermann Beistimmung an; und, wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären *solle*. Das *Sollen* im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes andern Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung manauch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumiert wäre.

§ 19
Beğeni Yargısına Yüklediğimiz Öznel Zorunluk Koşulludur

Beğeni yargısı herkesten onay bekler; ve birşeyi güzel olarak bildiren biri herkesin ortadaki nesneye onay vermesi ve onun benzer olarak güzel olduğunu bildirmesi *gerektiğinde* diretir. Estetik yargılarda *'gerek'* öyleyse yargıda bulunmak için gerekli tüm verilere uygun olarak, ama gene de yalnızca koşullu olarak bildirilir. Başka herkesten onay isteriz, çünkü onun için herkese ortak bir zeminimiz vardır; bu onaya güvenebiliriz, yeter ki her zaman durum onayın kuralı olarak o zeminin altına doğru olarak alınsın.

§ 20
Die Bedingung der Notwendigkeit, die ein Geschmacksurteil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes

Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letztem fället, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein *Gemeinsinn* angesehen werden; welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (sensus communis) nennt, wesentlich unterschieden ist: indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel vorgestellten Prinzipien, urteilt.

§ 20
Bir Beğeni Yargısının İleri Sürdüğü Zorunluk Koşulu Bir 'Ortak' Duyunun İdeasıdır

Eğer beğeni yargılarının (bilgi yargıları gibi) belirli bir nesnel ilkesi olsaydı, o zaman onları bu ilke ile uyum içinde ortaya koyan biri yargısı için koşulsuz bir zorunluk isteminde bulunurdu. Eğer salt duyu beğenisininkiler gibi hiçbir ilkeleri olmasaydı, o zaman düşüncede onlara hiçbir zorunluk için izin verilmezdi. Öyleyse bir öznel ilkeleri olmalıdır ki, neyin hoşa gittiğini ya da gitmediğini kavramlar yoluyla değil, ama yalnızca duygu yoluyla, ve gene de evrensel geçerlik ile belirlemelidir. Ama böyle bir ilke ancak *'ortak duyu'* olarak görülebilir ki, kimi zaman sağ duyu (*sensus communis*) da denilen sağlam anlaktan özsel olarak ayrıdır, çünkü bu sonuncusu duyguya göre değil, ama her zaman kavramlara göre, gene de genellikle yalnızca bulanık olarak tasarlanan ilkelere göre yargılar.

Öyleyse ancak bir 'ortak' duyunun (ama bununla bir dış duyuyu değil, bilgi yetilerimizin özgür oyunundan doğan etkiyi anlıyoruz) olduğu varsayımı altında, ancak, diyorum, böyle bir ortak duyu varsayımı altında beğeni yargısını ortaya koyabiliriz.

Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.

§ 21
Bir 'Ortak' Duyu Varsayımının Zemini Var Mıdır?

§ 21
Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne

Bilgiler ve yargılar, onlara eşlik eden kanı ile birlikte, evrensel olarak iletilmeye izin vermelidirler; çünkü yoksa nesne ile aralarında hiçbir anlaşma olmaz ve toplu olarak yalnızca tasarım yetilerinin öznel bir oyunu olurlardı — tam olarak kuşkuculuğun istediği gibi. Ama eğer bilgiler iletilmeye izin vereceklerse, o zaman ansal durum da, e.d. bilme yetilerinin genel olarak bir bilgi ile uyumu ve dahası onların bir tasarım (ki bize bir nesne onunla verilir) için ondan bir bilgi yapmaya uygun olan orantıları da evrensel olarak iletebilmeye izin vermelidir; çünkü bilginin öznel koşulu olarak bu olmaksızın bilgi bir etki olarak ortaya çıkamazdı. Bu verili bir nesne duyu aracılığıyla imgelem yetisini çoklunun bileşimi için, imgelem yetisi ise anlağı bu bileşimin kavramlardaki birliği için etkinliğe geçirdiği her zaman edimsel olarak yer alır. Ama bilme yetilerinin bu uyumunun verili olan nesnelerin türlülüğüne göre değişik bir orantısı vardır; gene de bu öyle olmalıdır ki, onda uyarılmanın (bir yetinin öteki yoluyla) bu iç ilişkisi genel olarak her iki ansal yeti için de bilgi (verili nesnelerin) amacıyla en yararlı olmalıdır; ve bu uyum duygu yoluyla olmanın dışında belirlenemez (kavramlara göre değil). Şimdi, bu uyumun kendisi evrensel iletilebilirliğe, ve dolayısıyla onun duygusuna (verili bir tasarım durumunda) izin vermek zorunda olduğu için, ama bir duygunun evrensel iletilebilirliği bir 'ortak' duyuyu var-

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu: sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, geradeso, wie es der Skeptizism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muß sich auch der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen: weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit desselben in Begriffen, in Tätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit

Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern alsdie notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß.

saydığına göre, bu sonuncuyu kabul etmek için zeminimiz vardır; dahası, onu kabul etmek için ruhbilimsel gözlemlere dayanmamız gerekmez; tersine, bu bilgimizin evrensel iletilebilirliğinin zorunlu koşulu olarak kabul edilir — ki her mantıkta ve kuşkucu olmayan her bilgi ilkesinde varsayılmalıdır.

§ 22

Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurteil gedacht wird, ist eine subjektive Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird

§ 22

Bir Beğeni Yargısında Düşünülen Evrensel Onayın Zorunluğu Bir Öznel Zorunluktur Ki, Bir Ortak Duyu Varsayımı Altında Nesnel Olarak Tasarımlanır

In allen Urteilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir keinem anderer Meinung zu sein; ohne gleichwohl unser Urteil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen: welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten: er sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle*. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil hier als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm *exemplarische* Gültigkeit beilege, eine bloße idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt, für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte: weil zwar das Prinzip nur subjektiv, dennoch aber, für subjektivallgemein (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft, gleich einem objektiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweiset unsere Anmaßung Geschmacksurteile zu fällen. Ob es in der Tat einen solchen

Birşeyin güzel olduğunu onlar yoluyla bildirdiğimiz tüm yargılarda hiç kimsenin başka görüşte olmasına izin vermeyiz; gene de yargımızı kavramlar üzerine değil, ama yalnızca duygumuz üzerine dayandırarak; ki bunu öyleyse kişisel bir duygu olarak değil, ama 'ortak' bir duygu olarak temele koyarız. Şimdi, bu ortak duyu bu amaçla deneyim üzerine temellendirilemez; çünkü bir 'gerek' kapsayan yargıları aklayacaktır. Herkes benim yargım ile anlaşa*caktır*, demez; onunla anlaşması *gerekir*, der. Öyleyse ortak duyu — ki yargısının bir örneği olarak kendi beğeni yargımı veriyorum ve bu nedenle ona *örneksel* geçerlik yüklüyorum — salt ideal bir normdur ki, onun varsayımı altında onunla anlaşan bir yargı ve bir nesneden böyle bir yargıda anlatılan hoşlanma herkes için haklı olarak kural yapılabilir; çünkü ilke yalnızca öznel iken, gene de öznel-evrensel (herkes için zorunlu bir idea) olarak alınabilir, ve böylece yargıda bulunan değişik kimselerin anlaşmasını ilgilendiren şey nesnel, evrensel bir onay isteminde bulunabilir, yeter ki altına alınan [tikellerin] doğruluğundan emin olunsun.

Bu belirsiz bir ortak duyu normu bizim tarafımızdan edimsel olarak varsayılır, ve bunu beğeni yargılarında bulunma savımız tanıtlar. Gerçekte deneyimin olanağının

oluşturucu ilkesi olarak böyle bir ortak duyunun olup olmadığı; ya da usun daha da yüksek bir ilkesinin onu herşeyden önce bizde daha yüksek erekler açısından bir ortak duyu üretmek için düzenleyici bir ilke yapıp yapmadığı; öyleyse beğeninin kökensel ve doğal bir yeti mi yoksa yalnızca henüz kazanılacak ve yapay bir yetinin ideası mı olduğu, öyle ki evrensel onay istemi ile bir beğeni yargısı gerçekte yalnızca böyle bir duyuuyumu üretmek için usun bir istemidir; ve 'gereğin,' e.d. herhangi birinin duygusunun başka herkesin tikel duygusu ile birlikte gitmesinin nesnel zorunluğunun yalnızca bu noktalarda anlaşma içinde olmanın olanağını mı imlediği ve beğeni yargısının yalnızca bu ilkenin uygulamasının bir örneğini mi sunduğu — tüm bunları burada henüz ne araştıracağız ne de araştırabiliriz; şimdilik yalnızca beğeni yargısını öğelerine çözündürmemiz ve onları sonunda bir ortak duyu ideasında birleştirmemiz gerekir.

Gemeinsinn, als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmacksurteil, mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung, in der Tat nur eine Vernunftforderung sei eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besondern, nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden, bedeute, und das Geschmacksurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Güzelin Dördüncü Kıpıdan Çıkan Açıklaması

Güzel olan herhangi bir kavram olmaksızın *zorunlu* bir hoşlanmanın nesnesi olarak bilinendir.

Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung vom Schönen

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines *notwendigen* Wohlgefallens erkannt wird.

Analitiğin Birinci Kesimine Genel Not

Yukarıdaki ayrıştırmanın sonucunu çekersek, buluruz ki herşey beğeni kavramına doğru akmaktadır, ve bu bir nesneyi imgelem yetisinin *özgür yasallığı* ile bağıntı içinde yargılama yetisidir. Şimdi, beğeni yargısında imgelem yetisi özgürlüğü içinde irdelenmeliyse, o zaman ilk olarak çağrışım yasaları altına alındığında olduğu gibi doğurgan olarak değil, ama üretken ve kendiliğinden etkin olarak (olanaklı sezgilerin keyfî biçimlerinde yaratıcı olarak) alınmalıdır; ve verili bir duyu nesnesinin ayrımsanmasında bu

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, daß alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe, daß er ein Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die *freie Gesetzmäßigkeit* der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und, ob sie zwar bei

der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen: daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der *Verstandesgesetzmäßigkeit* überhaupt entwerfen würde. Allein daß die *Einbildungskraft frei* und doch *von selbst gesetzmäßig* sei, d. i. daß sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genötigt wird, so wird ihr Produkt, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloß der formalen), und das Urteil ist kein Urteil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objektive, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmäßige Gestalten, eine Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel usw., von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmäßig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann als so, daß sie für bloße Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist), angesehen werden. Eines von beiden muß also irrig sein: entweder jenes Urteil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen; oder das unsrige, welches Zweckmäßigkeit ohne Begriff zur Schönheit nötig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nötig

nesnenin belirli bir biçimi ile bağlı olmasına ve bu düzeye dek bir özgür oyununun (şiirde olduğu gibi) olmamasına karşın, gene de kolayca kavranabilir ki, nesne ona çoklunun bir bileşimini kapsayan böyle bir biçimi sağlayabilir, tıpkı imgelem yetisinin, kendi başına özgür bırakılsaydı, genel olarak *anlak yasallığı* ile uyum içinde tasarlayacak olduğu gibi. Ama *imgelem yetisinin özgür* olması ve gene de *kendiliğinden yasal* olması, e.d. kendisinde bir özerklik taşıması bir çelişkidir. Yalnızca anlak yasa verir. Ama eğer imgelem yetisi belirli bir yasaya göre ilerlemeye zorlanırsa, o zaman ürünü nasıl olması gerektiği açısından biçime göre kavramlar yoluyla belirlenir; ama o zaman, yukarda gösterildiği gibi, hoşlanına Güzel olandan değil, İyi olandandır (eksiksizlikten, her durumda yalnızca biçimsel eksiksizlikten), ve yargı beğeni yoluyla bir yargı değildir. Öyleyse yasasız bir yasallıktır; ve imgelem yetisinin anlak ile öznel bir anlaşması (tasarım bir nesnenin belirli bir kavramı ile bağıntılı iken olduğu gibi nesnel bir anlaşma değil) anlağın özgür yasallığı ile (ki buna da ereksiz ereksellik denebilir) ve bir beğeni yargısının özgünlüğü ile birlikte olabilir.

Şimdi, geometrik olarak kurallı şekiller, bir daire, bir kare, bir küp vb. beğeni eleştirmenleri tarafından genellikle Güzelliğin en yalın ve en ikircimsiz örnekleri olarak sunulur; ve gene de bunlara kurallı denmesinin biricik nedeni o şekle kuralı (ki yalnızca ona göre olanaklıdır) veren belirli bir kavramın salt sergilenişi olarak görülmeleri yoluyla olmanın dışında tasarımlanamamalarıdır. Bu ikisinden biri yanlış olmalıdır: Ya eleştirmenin sözü edilen şekillere Güzellik yükleyen o yargısı; ya da ya da erekselliği Güzellik için kavram olmaksızın zorunlu bulan bizim yargımız.

Hiç kimse kolay kolay bir insanın bir daire şeklinde eciş bücüş çizgilerde olduğun-

dan, bir eşkenarlı ve eşaçılı dörtgende eğik, eşitsiz kenarlı, bir bakıma eğri büğrü bir dörtgende olduğundan daha fazla hoşlanabilmek için bir beğenisinin olmasının zorunlu olduğunu düşünmeyecektir; çünkü bu sıradan anlağa aittir ve hiçbir biçimde bir beğeni değildir. Bir amaç, örneğin bir yerin büyüklüğünü hesaplama ya da bir bölmede parçaların birbirleri ile ve bütün ile ilişkisini anlaşılır kılma gibi bir amaç algılandığında, o zaman kurallı şekiller ve hiç kuşkusuz en yalın türden olanlar gereklidir; ve hoşlanma dolaysızca şeklin görülmesine değil, tersine onun her tür olanaklı amaç için kullanılabilirliğine dayanır. Duvarları eğik açılı bir oda, ya da bu tür bir bahçe bölümü, giderek hayvanların şekillerinde (örneğin tek-gözlü olma), yapıların ya da çiçek tarhlarının şeklinde bile bakışıklığın yitişi hoşa gitmez, çünkü ereğe aykırıdır, ve yalnızca bu şeyin belirli bir kullanımı açısından kılgısal olarak değil, ama ayrıca olanaklı her bakımdan yargılandığı zaman da; beğeni yargısında durum bu değildir; bu, arı iken, hoşlanmayı ya da hoşlanmamayı nesnenin salt *seyredilmesi* ile dolaysızca birleştirir ve bunu onun kullanımına ya da ereğine bakmaksızın yapar.

Bir nesnenin kavramına götüren kurallılık hiç kuşkusuz nesneyi tek bir tasarımda ayrımsamak ve onun biçimindeki çokluyu belirlemek için vazgeçilmez koşuldur (*conditio sine qua non*). Bu belirlenim bilgi açısından bir erektir, ve onunla bağıntı içinde her zaman hoşlanma (ki her amacın, giderek belkili bir amacın bile yerine getirilmesine eşlik eder) ile bağlıdır. Ama o zaman yalnızca bir soruna doyum getiren çözümün onaylanması vardır, ansal yetilerin güzel dediğimiz şey ile özgür ve belirsizce ereksel bir eğlencesi değil, ve orada anlak imgelemin hizmetindedir, tersi değil.

Yalnızca bir amaç yoluyla olanaklı olan bir şeyde, bir yapıda, giderek bir hayvanda bile

finden, um an einer Zirkelgestalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzlichen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem schiefen, ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten, zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht, z. B. die Größe eines Platzes zu beurteilen, oder das Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen in einer Einteilung faßlich zu machen, wahrgenommen wird: da sind regelmäßige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nötig; und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Tiere (z. B. einäugig zu sein), als der Gebäude, oder der Blumenstücke, mißfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurteilung in allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurteile nicht ist, welches wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der bloßen *Betrachtung* des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung (conditio sine qua non), den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntnis; und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welches die Bewirkung einer jeden auch bloß problematischen Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber alsdann bloß die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Genüge tut, und nicht eine freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte mit dem, was wir schön nennen, und wobei der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem

Gebäude, selbst einem Tier, muß die Regelmäßigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, daß der Verstand dabei keinen Anstoß leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräte u. dgl., wird die Regelmäßigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel möglich vermieden; daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Möbeln, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine größte Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahe kommt) hat das Geschmackwidrige an sich: daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern es nicht ausdrücklich das Erkenntnis, oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, Langeweile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht 'und zweckmäßig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. *Marsden* in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schließt daraus daß wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmäßigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um innezuwerden, daß, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft Einhalt tue, indem sie bei einer Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbil-

bakışımdan oluşan kurallılık erek kavramına eşlik eden sezginin birliğini anlatmalıdır, ve bilgiye aittir. Ama yalnızca tasarım yetilerinin özgür bir oyununun sürdürülmesinin gerektiği yerde (gene de anlağın bu yüzden hiçbir sarsıntıya uğramaması koşulu altında), güzel bahçelerde, ev süslemesinde, her türden zevkli döşemelerde vb. kendini zorlama olarak gösteren kurallılıktan olanaklı olduğu ölçüde kaçınılır; böylece bahçelerde İngiliz beğenisi, mobilyalarda barok beğeni imgelem yetisinin özgürlüğünü neredeyse grotesk olanın yakınına götürür, ve kuralın tüm zorlamasından bu ayrılmada beğeninin imgelem yetisinin tasarlarında en büyük eksiksizliğini gösterebildiği durumu görürüz.

Tüm katı kurallılık (matematiksel kurallılığa yaklaşan şey) kendisinde beğeniye aykırı birşeyler taşır: Onu seyretmede oyalanmamız uzun sürmez, ama, kesinlikle bilgiyi ya da belirli bir kılgısal ereği amaçlamadıkça, bıkkınlık yaratır. Buna karşı, imgelem yetisinin onunla kendiliğinden ve amaçlı olarak oynayabildiği şey bizim için her zaman yenidir ve ona bakmaktan bıkmayız. Sumatra'yı betimleyen Marsden'e göre, doğanın özgür güzellikleri seyredeni her yerde öylesine kuşatır ki, onun için fazla çekicilik taşımazlar. Buna karşı, bir biber bahçesinde üzerine bitkinin sarılarak büyüdüğü çubukların koşut çizgilerde sıralandığını gördüğünde, ve eğer bununla bir ormanın ortasında karşılaşmışsa, durum onun için çok çekici olur; ve tüm bunlardan çıkardığı sonuç görünürde kuralsız olan yabanıl güzelliğin ancak yeterince görüp durduğu kurallı güzelliğe karşı bir değişiklik olarak haz verdiğidir. Ama biber bahçesinde bir gün geçirme denemesi eğer anlak kendini her zaman gereksindiği düzen ile kurallılık yoluyla uyum içine getirmişse nesnenin onu artık eğlendirmediğini, aslında imgelem üzerine ezici bir zorlama getir-

diğini anlaması için yeterli olmuştur; buna karşı orada türlülüğünde savurganlık noktasına dek bolluk gösteren ve hiçbir yapay kuralın zorlaması altında olmayan doğa onun beğenisi için sürekli besin verebilir. — Giderek kuşların hiçbir müzik kuralı altına getiremeyeceğimiz şarkıları bile müzik sanatının tüm kurallarına göre söylenen bir insan şarkısından daha çok özgürlük ve bu yüzden beğeni için daha çok şey kapsıyor görünür; çünkü eğer bu sonuncusu sık sık ve uzun bir zaman boyunca yinelenirse, çok geçmeden bıktırıcı olur. Ama burada belki de küçük bir sevimli hayvancığın şakraklığına katılışımızı şarkısının güzelliği ile karıştırırız, çünkü eğer insan tarafından bütünüyle sağın olarak öykünülecek olsaydı (bülbülün şakıması durumunda zaman zaman olduğu gibi), kulaklarımızı bütünüyle zevksiz gelirdi.

Yine, güzel nesneler nesnelerin güzel görünüşlerinden (ki sık sık uzaklıklarından ötürü yeterince açık olarak bilinemeyebilirler) ayırdedilmelidir. Bu ikinci durumda beğeni imgelem yetisinin bu alanda *ayrımsadıklarına* olmaktan çok bunlarla *şiirsel kurguya* doğru aldığı dürtüye, e.d. anlığın kendini onlarla eğlendirdiği özgün düşlemlere bağlanmış görünür, çünkü sürekli olarak göze çarpan şeylerin türlülüğü yoluyla uyarılmaktadır; örneğin açıktaki bir ateşin ya da bir akıntıdaki dalgacıkların değişen şekillerinin görülmesi durumunda olduğu gibi, ki bunların ikisi de güzellikler değildirler ve gene de imgelem yetisi için kendilerinde bir çekicilik taşırlar, çünkü onun özgür oyununu sürdürürler.

dungskraft einen lästigen Zwang antue: wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird: weil man des letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir vermutlich unsere Teilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Tierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der, wenn er vom Menschen (wie dies mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmet wird, unserm Ohre ganz geschmacklos zu sein dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letztern scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde *auffaßt*, als vielmehr an dem, was sie hiebei zu *dichten* Anlaß bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüt unterhält, indessen daß es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stößt, kontinuierlich erweckt wird, zu haften; so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers, oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

Zweites Buch
Analytik des Erhabenen

§ 23
Übergang von dem Beurteilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, daß beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, daß beides kein Sinnes- noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurteil voraussetzt: folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt; gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der bloßen Darstellung oder dem Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung, oder die Einbildungskraft, bei einer gegebenen Anschauung mit dem *Vermögen der Begriffe* des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letztern, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urteile *einzelne*, und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjekts ankündigende Urteile, ob sie zwar bloß auf das Gefühl der Lust und auf kein Erkenntnis des Gegenstandes Anspruch machen.

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern *Unbegrenztheit an* ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzuge-

İkinci Kitap
Yücenin Analitiği

§ 23
Güzeli Yargılama Yetisinden Yüceyi Yargılama Yetisine Geçiş

Güzel olan Yüce olanla her ikisinin de kendileri için haz vermelerinde anlaşır. Dahası, ikisi de duyusal olarak ve mantıksal olarak belirleyici yargıyı değil, derin-düşünme yargısını varsaymada anlaşırlar: Sonuçta bunlarda hoşlanma ne Hoş olan durumunda olduğu gibi bir duyum üzerine, ne de İyi olan durumunda olduğu gibi belirli bir kavram üzerine bağımlıdır; ama gene de kavramlar ile bağıntılıdır, gerçi bunlar belirsiz olsalar da; böylece hoşlanma salt sergileme ile ya da sergileme yetisi ile bağlıdır ve dolayısıyla verili bir sezgi durumunda sergileme yetisi ya da imgelem yetisi anlağın ya da usun *kavramlar yetisi* ile, bu sonuncuların ilerletilmesi olarak, anlaşma içinde görülür. Buna göre, iki tür yargı da *tekildir*, ve gene de kendilerini her özne açısından evrensel olarak geçerli olarak bildirirler, üstelik nesnenin bir bilgisi üzerinde değil, ama yalnızca haz duygusu üzerinde bir istemde bulunabilseler de.

Ama ikisi arasında dikkate değer ayrımlar da vardır. Doğanın Güzeli nesnenin sınırlardan oluşan biçimini ilgilendirir; buna karşı Yüce ise biçimsiz bir nesnede bulunacaktır, ama ancak *sınırsızlığın* onda ya da onun vesilesiyle tasarımlanması ölçüsünde, ve gene de ek olarak bütünlüğünün de düşünülmesiyle;

öyle ki, Güzel belirsiz bir anlak kavramının sergilenişi için, Yüce ise bu tür bir us kavramının sergilenişi için alınıyor görünür. Öyleyse hoşlanma birincide *niteliğin* tasarımı ile, ikincide ise *niceliğin* tasarımı ile bağlıdır. Ve ikinci hoşlanma türe göre birinciden çok ayrıdır: Çünkü bu {(Güzel)} doğrudan doğruya kendisinde yaşamın yükseltilmesinin bir duygusunu taşır ve buna göre çekicilik ve oyuncu bir imgelem yetisi ile bağdaşabilirdir; ama öteki {(Yücenin duygusu)} bir hazdır ki, yalnızca dolaylı olarak doğar, yani yaşam güçlerinin kıpısal bir engellenişinin ve bunu hemen izleyen daha da güçlü bir boşalışlarının duygusu yoluyla üretilir; böylece imgelem yetisinin etkinliğinde bir heyecan olarak, oyun değil, ama ciddi birşey olarak görünür. Bu yüzden çekicilikler ile bağdaşmazdır; ve anlık nesne tarafından yalnızca çekilmediği, ama almaşık olarak ayrıca her zaman itildiği için, Yüceden hoşlanma olumlu bir hazzı olmaktan çok hayranlığı ya da dikkati kapsar, e.d. olumsuz haz adını almayı hak eder.

Ama Yücenin Güzelden en önemli ve iç ayrımı hiç kuşkusuz şöyledir. Burada uygun olduğu gibi ilk olarak yalnızca doğa nesnelerindeki Yüceyi irdelemeye alacağımız için (çünkü sanattaki Yüce her zaman doğa ile bir anlaşmanın koşulları tarafından sınırlanır), doğa Güzelliği (bağımsız) kendisiyle birlikte biçiminde bir ereksellik getirir ki, bununla nesne yargı yetimiz için bir bakıma önceden belirlenmiş ve böylece kendinde bir hoşlanma nesnesi oluşturuyor olarak görünür; buna karşı, uslamlama olmaksızın yalnızca ayrımsamada bizde Yücenin duygusunu uyandıran şey biçime göre hiç kuşkusuz yargı yetimiz için aykırı, sergileme yetimiz için uygunsuz, ve imgelem yetisi için bir bakıma zorbaca görünebilir; ve gene de salt bu nedenle daha da yüce olarak yargılanır.

Ama buradan hemen görülebilir ki, eğer herhangi bir *doğa nesnesine* yüce dersek, kendacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs, genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der *Qualität*, hier aber der *Quantität* verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden: indem dieses (das Schöne) direkt ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nurindirektentspringt, nämlich so daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und, indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselsweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser: daß, wenn wir, wie billig, hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjekten in Betrachtung ziehen {das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt}, die Naturschönheit (die selbstständige) eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führt, und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht; hingegen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, bloß in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserm Darstellungsvermögen, und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen mag, aber dennoch nur um desto erhabener zu sein geurteilt wird.

Man sieht aber hieraus leicht, daß wir uns überhaupt unrichtig aus-

drücken, wenn wir irgendeinen *Gegenstand der Natur* erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig aufgefaßt wird? Wir können nicht mehr sagen, als daß der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüte angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft: welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen läßt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ozean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräßlich; und man muß das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüt die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbstständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörige, beurteilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst: welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objektive Prinzipien und diesen gemäße Formen der Natur führte, daß diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn

dimizi genel olarak yanlış anlatmış oluruz, üstelik bunlardan başka birçoğuna bütünüyle doğru olarak güzel diyebilmemize karşın; çünkü kendinde ereğe aykırı olarak ayrımsanan nasıl olur da bir onay anlatımı ile belirtilebilir? Nesnenin anlıkta karşılaşılabilen Yüceliğin sergilenişi için uygun olduğundan daha çoğunu söyleyemeyiz; çünkü asıl Yüce hiçbir duyusal biçimde kapsanamaz, ama yalnızca usun İdealarını ilgilendirir ki, bunlar için uygun hiçbir sergileme olanaklı olmasa da, tam bu duyusal sergilemeyi kabul eden yetersizlik yoluyla uyarılıp anlığa çağrılırlar. Böylece fırtınalar tarafından kızdırılan engin okyanusa yüce denemez. Görünüşü dehşet vericidir; ve eğer anlık böyle bir sezgi yoluyla kendisi yüce olan bir duyguya ayarlanacaksa, daha şimdiden birçok düşünce ile doldurulmuş olmalıdır — yüce bir duygu, çünkü anlık duyarlığı terketmeye ve kendini daha yüksek ereksellik kapsayan düşüncelerle ilgili bir etkinliğe uyarılır.

Bağımsız doğa güzelliği bizim için doğanın bir uygulayımını açığa çıkarır ki, onu yasalara göre bir dizge olarak temsil eder, ve gene de bunların ilkesini bütün anlak yetimizde bulamayız; bu ilke yargı yetimizin görüngülere ilişkin kullanımı bakımından bir ereksellik ilkesidir ki, buna göre o görüngüler yalnızca ereksiz düzeneği içindeki doğaya değil, ama ayrıca sanat ile andırımlı birşeye ait olarak yargılanmalıdır. Öyleyse hiç kuşkusuz edimsel olarak doğa nesneleri üzerine bilgimizi değil, ama şimdi salt düzenek olarak değil, sanat olarak görülen doğa üzerine kavramımızı genişletir; bu ise böyle bir biçimin olanağı üzerine derin araştırmalara çağrı çıkarır. Ama doğada yüce deme alışkanlığında olduğumuz şeyde tikel nesnel ilkelere ve doğanın bunlara uygun biçimlerine götüren hiçbirşey yoktur; tersine, kaosu içindeki ya da en yabanıl, en kuralsız düzensizliği ve alt üst olmuşluğu içindeki doğa

Yücenin İdealarını uyarır, yeter ki büyüklüğünü ve gücünü görüşe sunsun. Buradan görürüz ki, Yücenin kavramı doğada ondaki Güzelin kavramından çok daha az önemli ve sonuçlarında çok daha az varsıldır; ve genel olarak doğanın kendisinde ereksel hiçbirşey belirtmez, ama bunu yalnızca bizim kendimizde doğanınkinden bütünüyle bağımsız bir erekselliğin duygusunu üretebilmek için onun sezgilerinin olanaklı *kullanımında* yapar. Doğadaki Güzel için kendi dışımızda bir zemin aramalıyız; ama Yüce için bunu yalnızca içimizde ve doğanın tasarımına Yüceliği getiren düşünme türünde aramalıyız. Bu çok zorunlu bir ön gözlemdir ki, Yücenin İdealarını *doğanın* bir erekselliğinin İdeasından bütünüyle ayırır, ve Yücenin kuramını doğanın erekselliğinin estetik yargısına salt bir eklentiye çevirir, çünkü onun aracılığıyla doğada hiçbir tikel biçim tasarımlanmaz, ama yalnızca imgelem yetisinin kendi tasarımlarından oluşturduğu ereksel bir kullanım geliştirilir.

sich nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt. Daraus sehen wir, daß der Begriff des Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben; und daß er überhaupt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen *Gebrauche* ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nötige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der *Natur* ganz abtrennt, und aus der Theorie desselben einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurteilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

§ 24
Yücenin Duygusunun Bir Araştırmasının Bölümlenişi

Nesnelerin estetik yargılarının kıpılarının Yücenin duygusu ile bağıntı içinde bölümlenişi ile ilgili olarak, Analitik beğeni yargısının çözümlenişinde olanla aynı ilkeye göre ilerleyebilecektir. Çünkü estetik derindüşünen yargı yetisinin bir yargısı olarak, Yüceden hoşlanma da, tıpkı Güzelden hoşlanma gibi, *nicelik* açısından evrensel olarak geçerli, *nitelik* açısından çıkarsız, *ilişki* açısından öznel ereksellik olarak, ve *kiplik* açısından sonuncusuna göre zorunlu olarak gösterilmelidir. Öyleyse burada yöntem önceki kesimdekinden ayrılmayacaktır, eğer orada, estetik yargının nesnenin biçimini ilgilendirdiği yerde, niteliğin araştırmasından başlarken, burada ise, yüce dediğimiz

§ 24
Von der Einteilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen

Was die Einteilung der Momente der ästhetischen Beurteilung der Gegenstände, in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen, betrifft, so wird die Analytik nach demselben Prinzip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurteile geschehen ist. Denn, als Urteil der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft muß das Wohlgefallen am Erhabenen ebensowohl, als am Schönen, der *Quantität* nach allgemeingültig, der *Qualität* nach ohne Interesse, der *Relation* nach subjektive Zweckmäßigkeit, und der *Modalität* nach die letztere als notwendig, vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen: man müßte denn das für etwas rechnen, daß wir dort, wo das ästhetische Urteil die Form des Objekts betraf, von der Untersuchung der Qua-

lität anfingen; hier aber, bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urteils über das Erhabene, anfangen werden: wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden § zu ersehen ist.

Aber eine Einteilung hat die Analysis des Erhabenen nötig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das *mathematisch-* und in das *dynamisch-Erhabene*.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene *Bewegung* des Gemüts, als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in *ruhiger* Kontemplation voraussetzt und erhält; diese Bewegung aber als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll (weil das Erhabene gefällt): so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das *Erkenntnis-* oder auf das *Begehrungsvermögen* bezogen; in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser *Vermögen* (ohne Zweck oder Interesse) beurteilt werden: da dann die erste, als eine *mathematische*, die zweite als *dynamische* Stimmung der Einbildungskraft dem Objekte beigelegt, und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

A
Vom Mathematisch-Erhabenen

§ 25
Namenerklärung des Erhabenen

Erhaben nennen wir das, was *schlechthin groß* ist. Groß-sein aber, und eine Größe sein, sind ganz verschiedene Begriffe (magnitudo und quantitas). Imgleichen *schlechtweg* (simpliciter) *sagen*, daß etwas groß sei, ist auch ganz was anderes als sagen, daß es *schlechthin groß* (absolute, non comparative magnum) sei. Das letztere ist das, *was über alle Vergleichung groß* ist. — Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß, oder klein, oder mittelmäßig sei, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist es nicht, was dadurch bezeichnet wird; noch weniger eine

şeye ait olabilen biçimsizlik durumunda, Yüce üzerine estetik yargının ilk kıpısı olarak nicelik ile başlanmasını bir ayrım olarak görmezsek. Bu ayrımın nedeni § 23'ten görülebilir.

Ama Yücenin bir analitiği Güzelin çözümlemesinin gereksinmediği bir bölümlemeyi, yani *matematiksel Yüceye* ve *dinamik Yüceye* bölümlemeyi zorunlu kılar.

Çünkü Yücenin duygusu karakteri olarak kendisiyle birlikte anlığın nesnenin yargılanışı ile bağlı bir *devimini* getirirken, Güzel durumunda ise beğeni anlığı *dingin* seyrediş içinde varsayar ve sürdürür. Ama bu devimin öznel ereksel olarak yargılanması gerekir (çünkü Yüce haz verir); böylece imgelem yetisi yoluyla ya *bilgi* ya da *istek yetisine* bağıntılanır; ama her iki bağıntıda da verili tasarımın erekselliğinin yalnızca bu yeti açısından (erek ya da çıkar olmaksızın) yargılanması gerekir; buna göre ilk durumda nesneye imgelem yetisinin *matematiksel*, ikincide *dinamik* bir ayarlanışı olarak yüklenir; böylece nesne sözü edilen iki yolda yüce olarak tasarımlanır.

A
Matematiksel Yüce Üzerine

§ 25
Yüce Adının Açıklaması

Saltık olarak büyük olana *Yüce* deriz. Ama büyük-olma ve bir büyüklük olma bütünüyle ayrı kavramlardır (*magnitudo und quantitas*). Aynı yolda, birşeyin *açıkça* (*simpliciter*) büyük olduğunu söylemek onun *saltık olarak büyük* (*absolute, non comparative magnum*) olduğunu söylemekten bütünüyle ayrı birşeydir. Sonuncusu *tüm karşılaştırmanın ötesinde büyük* olandır. — Ama şimdi birşeyin büyük, ya da küçük, ya da orta büyüklükte olduğu anlatımı ne demektir? Bu yolla belirtilen arı bir anlak-

kavramı değildir; bir duyu sezgisi ise hiç değildir; ve bir us kavramı da değildir, çünkü kendisinde hiçbir bilgi ilkesi taşımaz. Öyleyse yargı yetisinin bir kavramı ya da böyle birşeyden türetilmiş olmalıdır ve tasarımın yargı yetisi ile bağıntı içinde öznel bir erekselliği temelde yatıyor olmalıdır. Birşeyin bir büyüklük (*quantum*) olduğu başka şeylerle hiçbir karşılaştırma olmaksızın şeyin kendisinden bilinebilir; yani, eğer bir türdeş şeyler çokluğu birarada bir 'bir' oluşturuyorsa. Ama *ne kadar büyük* olduğunu bilmek her zaman kendisi de büyüklük olan başka birşeyi ölçüsü olarak gerektirir. Ama büyüklüğün yargılanışına yalnızca çokluk (sayı) değil, birimin (ölçünün) büyüklüğü de ait olduğu için, ve bu sonuncunun büyüklüğü her zaman yine onunla karşılaştırılabileceği ölçü olarak bir başkasına gereksindiği için, görürüz ki görüngülerin tüm büyüklük belirlenimi ne olursa olsun hiçbir saltık büyüklük kavramı değil, ama her durumda yalnızca bir karşılaştırma kavramı sağlayabilir.

Eğer şimdi açıkça, 'Birşey büyüktür,' dersem, öyle görünür ki göz önünde hiçbir karşılaştırma, en azından hiçbir nesnel ölçü ile karşılaştırma yoktur, çünkü bu yolla hiçbir biçimde nesnenin ne kadar büyük olduğu belirlenmiş olmaz. Ama karşılaştırma ölçününün yalnızca öznel olmasına karşın, yargı gene de evrensel onay isteminde bulunur; 'İnsan güzeldir,' ve, 'İnsan büyüktür,' yargıları kendilerini yalnızca yargılayan özneye sınırlamazlar, ama kuramsal yargılar gibi herkesin onayını isterler.

Birşeyi açıkça büyük olarak belirten bir yargıda denmek istenen yalnızca nesnenin bir büyüklüğünün olduğu değil, ama aynı zamanda bu büyüklüğün ona aynı türden birçok başkası önünde öncelikle yüklendiği, ve gene de bunun bu öncelik belirli olarak gösterilmeden yapıldığıdır; böylece hiç kuşkusuz yargının temeline bir ölçün koyulmuştur ki, herkes için aynı olarak alınabileceği varsayılır,

Sinnenanschauung; und ebensowenig ein Vernunftbegriff, weil es gar kein Prinzip der Erkenntnis bei sich führt. Es muß also ein Begriff der Urteilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urteilskraft zum Grunde legen. Daß etwas eine Größe (quantum) sei, läßt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit andern, erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. *Wie groß* es aber sei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Größe ist, zu seinem Maße. Weil es aber in der Beurteilung der Größe nicht bloß auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Größe der Einheit (des Maßes) ankommt, und die Größe dieser letztern immer wiederum etwas anderes als Maß bedarf, womit sie verglichen werden könne; so sehen wir: daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun schlechtweg sage, daß etwas groß sei, so scheint es, daß ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objektiven Maße, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie groß der Gegenstand sei. Ob aber gleich der Maßstab der Vergleichung bloß subjektiv ist, so macht das Urteil nichtdestoweniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urteile, der Mann ist schön und er ist groß, schränken sich nicht bloß auf das urteilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urteilen, jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urteile, wodurch etwas schlechtweg als groß bezeichnet wird, nicht bloß gesagt werden will, daß der Gegenstand eine Größe habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen andern gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben; so wird demselben allerdings ein Maßstab zum Grunde gelegt, den man für jedermann, als ebendenselben, annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner

logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurteilung der Größe brauchbar ist, weil er ein bloß subjektiv dem über Größe reflektierenden Urteile zum Grunde liegender Maßstab ist. Er mag übrigens empirisch sein, wie etwa die mittlere Größe der uns bekannten Menschen, Tiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge, u. dgl.; oder ein a priori gegebener Maßstab, der durch die Mängel des beurteilenden Subjekts auf subjektive Bedingungen der Darstellung in concreto eingeschränkt ist: als im Praktischen, die Größe einer gewissen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande; oder im Theoretischen: die Größe der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung u. dgl.

Hier ist nun merkwürdig: daß, wenn wir gleich am Objekte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgültig ist, doch die bloße Größe desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mitteilbar ist, mithin Bewußtsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit im Gebrauche unsrer Erkenntnisvermögen enthalte; aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objekte, wie beim Schönen (weil es formlos sein kann), wo die reflektierende Urteilskraft sich in Beziehung auf das Erkenntnis überhaupt zweckmäßig gestimmt findet: sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen, er sei groß; so ist dies kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein bloßes Reflexionsurteil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntniskräfte in der Größenschätzung subjektiv zweckmäßig ist; und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Übrigens geht die Beurteilung der Dinge als groß oder klein auf alles, selbst auf alle

ama mantıksal (matematiksel olarak belirli) değil, yalnızca estetik büyüklük yargısı için kullanışlıdır, çünkü yalnızca büyüklük üzerine derin-düşünsel yargı için temelde yatan öznel bir ölçündür. Bunun dışında, bu ölçün görgül olabilir, belki de tanıdığımız bir insanın, belli bir türden hayvanların, evlerinin, dağların vb. ortalama büyüklüğü gibi; ya da *a priori* verili bir ölçün olabilir ki, yargılayan öznenin eksiklikleri yoluyla *in concreto* sergilemenin öznel koşulları üzerine sınırlanmış olabilir: Örneğin kılgısal alanda, belli bir erdemin, ya da bir ülkedeki kamusal özgürlüğün ve türenin büyüklüğü, ya da kuramsal alanda, yapılan bir gözlemin ya da ölçümün vb. doğruluğunun ya da yanlışlığının büyüklüğü gibi.

Burada şimdi belirtmeye değer ki, nesnede hiçbir çıkarımız olmasa bile, e.d. varoluşu bizim için ilgisiz olsa bile, gene de yalnızca büyüklüğü, giderek biçimsiz olarak görülse de, kendisinde evrensel olarak iletilebilir olan ve öyleyse bilgi yetimizin kullanımında öznel bir erekselliğin bilincini kapsayan bir hoşlanma taşıyabilir; ama bu nesneden bir hoşlanma değildir (çünkü nesne biçimsiz olabilir), ve Güzelin durumunda olandan ayrıdır, çünkü bu sonuncuda derin-düşünen yargı yetisi kendini genelde bilgi ile bağıntı içinde ereksel olarak ayarlanmış bulabilir; bu dahaçok imgelem yetisinin kendi kendisinde genişlemesinden bir hoşlanmadır.

Eğer (yukarıdaki kısıtlama altında) bir nesne üzerine açıkça onun büyük olduğunu söylersek, bu onun tasarımı üzerine matematiksel olarak belirleyen bir yargı değil, ama yalnızca bir derin-düşünme yargısıdır ki, bilgi yetilerimizin büyüklüğü değerlendirmede belli bir kullanımı için öznel olarak ereksel-dir; ve o zaman tasarıma her zaman bir tür saygı bağlarız, tıpkı açıkça küçük dediğimiz şeye bir küçümseme bağlamamız gibi. Bunun dışında, şeylerin büyük ya da küçük olarak yargılanışı herşeye, giderek onların tüm belir-

liliklerine dek genişler; buna göre giderek Güzelliğe bile büyük ya da küçük deriz ve bunun zemini yargı yetisinin ilkesine göre yalnızca sezgide sergileyebildiğimiz (öyleyse estetik olarak tasarımlayabildiğimiz) şeyin her durumda bir görüngü ve öyleyse bir nice olmasıdır.

Oysa birşeye yalnızca büyük değil, ama saltık olarak ve her bakımdan (tüm karşılaştırmanın ötesinde) büyük, e.d. yüce dersek, çok geçmeden görürüz ki, bunun için onun dışında değil, yalnızca içinde uygun bir ölçün aramamıza izin vardır. Öyle bir büyüklüktür ki, yalnızca kendi kendisine eşittir. Yücenin öyleyse doğanın şeylerinde değil, ama yalnızca bizim idealarımızda aranması gerektiği bundan çıkar; ama hangilerinde yattığı sorusu tümdengelim için saklı tutulmalıdır.

Yukarıdaki açıklama şöyle de anlatılabilir: *Yüce onunla karşılaştırmada başka herşeyin küçük olduğudur.* Burada kolayca görülür ki, doğada, bizim tarafımızdan ne denli büyük olarak yargılanırsa yargılansın, başka bir ilişki içinde düşünüldüğünde sonsuz-küçüklüğe indirgenemeyecek hiçbirşey verili olamaz; ve evrik olarak, daha da küçük ölçünlerle karşılaştırma içinde, bizim imgelem yetimiz için bir dünyanın büyüklüğüne dek genişletilemeyecek denli küçük hiçbirşey olamaz. Teleskoplar bize ilk, mikroskoplar ikinci gözlemi yapmamız için yeterince bol gereç sağlamışlardır. Öyleyse duyuların bir nesnesi olabilen hiçbirşeye, bu temelde irdelendiğinde, yüce denemez. Ama tam olarak imgelem yetimizde sonsuza ilerlemeye doğru bir çaba olduğu için, ve buna karşı usumuzda ise gerçek bir İdea olarak saltık bütünlüğe doğru bir istem yattığı için, duyu dünyasının şeylerinin büyüklüğünü hesaplama yetimizin bu İdea için yetersizliğinin kendisi bizdeki duyulurüstü bir yetinin duygusunun uyandırılışıdır; ve saltık olarak büyük olan şey duyunun nesnesi değil, ama yargı yetisinin belli nesneleri bu sonuncudan (duygu) yana kullanma yoludur,

Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit groß oder klein nennen: wovon der Grund darin zu suchen ist, daß, was wir nach Vorschrift der Urteilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesamt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.

Wenn wir aber etwas nicht allein groß, sondern schlechthin- absolut- in aller Absicht- (über alle Vergleichung) groß, d. i. erhaben, nennen, so sieht man bald ein: daß wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist. Daß das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muß für die Deduktion aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: *Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.* Hier sieht man leicht daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurteilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlich-Kleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität als auf eine reelle Idee liegt: ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee, die Erweckung des Gefühls eines über sinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urteilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicherweise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlecht-

hin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung, durch eine gewisse die reflektierende Urteilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Objekt, erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzutun: *Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.*

§ 26

Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist

Die Größenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße) ist ästhetisch. Nun können wir zwar bestimmte Begriffe davon, wie *groß* etwas sei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maß ist; und sofern ist alle logische Größenschätzung mathematisch. Allein da die Größe des Maßes doch als bekannt angenommen werden muß, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maß sein müßte, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmaß, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Größe haben können. Also muß die Schätzung der Größe des Grundmaßes bloß darin bestehen, daß man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjektiv und nicht objektiv bestimmt).

Nun gibt es zwar für die mathematische Größenschätzung kein Größtes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche); aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes; und von diesem sage ich: daß, wenn es als absolutes Maß, über das kein größeres subjektiv (dem beurteilenden Sub-

ve bunun karşısında başka her kullanım yolu küçüktür. Öyleyse tinsel uyarlanıma, derin-düşünen yargı yetisini uğraştıran belli bir tasarıma yüce denmelidir, nesneye değil.

Öyleyse Yücenin açıklamasının önceki formülüne bir de şunu ekleyebiliriz: *Yüce yalnızca anlığın duyunun her ölçününün ötesine geçen bir yetisini tanıtlayan düşünebilmedir.*

§ 26

Doğa Şeylerinin Büyüklüğünün Yücenin İdeası İçin Gerekli Olan Hesaplaması Üzerine

Sayı kavramları (ya da bunların cebirdeki simgeleri) yoluyla büyüklük değerlendirmesi matematiksel iken, salt sezgideki ise (göz ölçüsüne göre) estetiktir. Şimdi, bir şeyin ne kadar *büyük* olduğuna ilişkin belirli kavramlara (yalnızca) sayılar (her durumda sonsuza ilerleyen sayı dizileri içinden yaklaşmalar) yoluyla varabiliriz ki, bunların birimi ölçüdür; ve bu düzeye dek tüm mantıksal büyüklük hesaplaması matematikseldir. Ama büyüklüğün ölçüsünün tanıdık olarak alınması gerektiği için, eğer bu da yine birimleri bir başka ölçü olması gereken sayılar yoluyla ve öyleyse matematiksel olarak hesaplanacaksa, hiçbir zaman bir ilk ya da temel ölçümüz, dolayısıyla verili bir büyüklüğe ilişkin hiçbir belirli kavramımız olamaz. Öyleyse temel ölçünün büyüklüğünün hesaplanması yalnızca onu bir sezgide dolaysızca ayrımsayabilmekten ve imgelem yetisi yoluyla sayı kavramlarının sergilenişinde kullanabilmekten oluşmalıdır; e.d. doğanın nesnelerinin tüm büyüklük hesaplaması en sonunda estetiktir (e.d. nesnel değil, öznel olarak belirlenir).

Şimdi, hiç kuşkusuz matematiksel büyüklük hesaplaması için hiçbir en büyük yoktur (çünkü sayıların gücü sonsuza gider); ama estetik büyüklük hesaplaması için her durumda vardır; ve ona ilişkin olarak diyorum ki, eğer öznel olarak daha büyüğü olanaklı

olmayan (yargılayan özne için) saltık ölçü olarak yargılanırsa, Yüce İdeasını kendisi ile getirir ve öyle bir heyecan üretir ki, sayılar yoluyla hiçbir matematiksel büyüklük hesaplaması (o estetik zemin ölçüsü imgelem yetisinde diri tutulmadıkça) onu ortaya çıkaramaz; çünkü birincisi her zaman yalnızca aynı türden başkaları ile karşılaştırma yoluyla göreli büyüklüğü, ikincisi ise anlık tarafından bir sezgide ayrımsanabildiği ölçüde saltık olarak büyük olanı sergiler.

Sezgisel olarak bir niceyi imgelem yetisine almak ve böylece onu sayılar yoluyla büyüklük hesaplaması için bir ölçü yerine ya da birim olarak kullanabilmek bu yetinin iki eylemini gerektirir: Ayrımsama (*apprehensio*) ve 'kavrama' ya da toparlama (*comprehensio aesthetica*). Ayrımsamaya ilişkin hiçbir güçlük yoktur, çünkü sonsuza dek sürdürülebilir; ama 'toparlama' ayrımsama ne denli ilerlerse o denli güçleşir ve hemen maksimumuna, yani büyüklük hesaplamasının estetik olarak en büyük temel ölçüsüne ulaşır. Çünkü eğer ayrımsama duyusal sezginin ilk olarak ayrımsanan bölümsel tasarımlarının imgelem yetisinde daha şimdiden yitmeye başlayacakları denli ileri gitmiş ve bu arada imgelem yetisi daha çoğunun ayrımsamasına geçmişse, o zaman bir yanda öte yanda kazandığı kadarını yitirir; öte yandan, 'toparlama'da bir en büyük vardır ki, imgelem yetisi ötesine geçemez.

Bunlar Savary'nin Mısır'dan haberlerinde belirttiklerini açıklar: Piramitlerin büyüklüklerinin tam heyecanını duyabilmek için onların çok yakınına gitmekten de tıpkı onlardan çok fazla uzaklaşmaktan olduğu kadar kaçınmak gerekir. Çünkü bu son durumda ayrımsanacak bölümler (birbirleri üzerindeki taşlar) ancak bulanık olarak tasarımlanır ve tasarımları öznenin estetik yargısı üzerinde hiçbir etki yapmaz. İlk durumda ise göz temel katmandan doruğa dek ayrımsamayı tamamlamak için biraz zamana gereksinir; ama bu arada birinciler imgelem yetisi so-

jekt) möglich sei, beurteilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Größen durch Zahlen (es sei denn, so weit jenes ästhetische Grundmaß dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe: weil die letztere immer nur die relative Größe durch Vergleichung mit andern gleicher Art, die erstere aber die Größe schlechthin, so weit das Gemüt sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße, oder, als Einheit, zur Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: *Auffassung* (apprehensio), und *Zusammenfassung* (comprehensio aesthetica). Mit der Auffassung hat es keine Not: denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn, wenn die Auffassung so weit gelanget ist, daß die zuerst aufgefaßten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes daß diese zu Auffassung mehrerer fortrückt; so verliert sie auf einer Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus läßt sich erklären, was *Savary* in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt: daß man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, ebensowenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Teile, die aufgefaßt werden (die Steine derselben übereinander) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung tut keine Wirkung auf das ästhetische Urteil des Subjekts. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Teil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufge-

nommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig. — Ebendasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung, oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritt anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Idee eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und, bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, wovon man es am wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjektive Unzweckmäßigkeit der Vorstellung für die Urteilskraft in der Größenschätzung merken läßt, verbunden ist, sondern bemerke nur, daß, wenn das ästhetische Urteil *rein* (*mit keinem teleologischen* als Vernunfturteile *vermischt*) und daran ein der Kritik der *ästhetischen* Urteilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstprodukten (z. B. Gebäuden, Säulen, usw.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl als die Größe bestimmt, noch an Naturdingen, *deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt* (z. B. Tieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz, oder Rührung aus wirklicher Gefahr, bei sich führt), bloß sofern sie Größe enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder gräßlich) wäre; die Größe, die aufgefaßt wird, mag so weit angewachsen sein, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefaßt werden kann. *Ungeheuer* ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. *Kolossalisch* aber wird die bloße Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu groß ist (an das relativ Ungeheure grenzt); weil der

nuncuları algılamadan bir ölçüde yiterler, ve 'toparlama' hiçbir zaman tam değildir. — Aynı şey Roma'da St. Peter Kilisesine ilk girişinde seyirciyi yakaladığı söylenen şaşkınlığı ya da sıkıntı türünü de yeterince açıklayabilir. Çünkü burada onun imgelem yetisinin bir bütünün idealarını sunmak için yetersizliğinin bir duygusu vardır; bunda o yeti maksimumuna ulaşır ve onu aşma çabasında kendi içine geri gömülür, ama bu yolla bir tür heyecanlı hoşlanmaya kayar.

Şimdi bu hoşlanmanın zeminini daha öte ele almayacağım — bir hoşlanma ki, en son onda bulmayı bekleyeceğimiz bir tasarım ile, bize onun büyüklük hesaplamasında yargı yetisi için yetersizliğini, dolayısıyla öznel ereksellik yoksunluğunu gösteren bir tasarım ile bağlıdır. Ama yalnızca şu kadarını belirteceğim ki, eğer estetik yargı *arı* ise (us yargısı olarak hiçbir *teleolojik* yargı ile *karışmamışsa*) ve estetik yargının bir eleştirisinin bütünüyle uygun bir örneği olarak verilecekse, Yüceyi onlarda bir insan ereğinin biçimi olduğu gibi büyüklüğü de belirlediği sanat ürünlerinde (örneğin yapılar, sütunlar vb.) değil, *kavramları kendilerinde belirli bir ereği taşıyan* doğa şeylerinde de (örneğin tanıdık doğa belirlenimleri olan hayvanlar) değil, ama yalnızca büyüklük kapsadığı sürece ham doğada (ve bunda da ancak edimsel tehlikeden doğan herhangi bir çekiciliği ya da heyecanı kendisinde taşımadığı sürece) göstermeliyiz. Çünkü bu tür tasarımda doğa muazzam (muhteşem ya da dehşet verici) olacak hiçbirşey kapsamaz; ayrımsanan büyüklük dilediğimiz denli arttırılabilir, yeter ki imgelem yetisi tarafından bir bütünde kavranabilsin. Bir nesne *muazzam*dır — eğer büyüklüğü yoluyla kavramını oluşturan ereği yokediyorsa. Ama tüm sergileme için hemen hemen çok fazla büyük olan (göreli olarak muazzam olanın sınırına dayanan) bir kavramın salt sergilenişine *devasa* denir; çünkü bir kavramın sergilenişinin ereği

nesnenin sezgisinin bizim ayrımsama yetimiz için hemen hemen çok fazla büyük olması yoluyla güçleştirilir. — Ama Yüce üzerine bir arı yargı, eğer estetik olacaksa ve anlağın ya da usun herhangi bir yargısı ile karışmayacaksa, belirlenim zemini olarak nesnenin bir ereğini almamalıdır.

* * *

Salt derin-düşünen yargı yetisine çıkar olmaksızın haz verecek olan herşeyin kendi tasarımında kendisi ile birlikte öznel ve böyle olarak evrensel geçerlikte ereksellik taşıması gerektiği için — gerçi burada yargının zemininde (Güzelin durumunda olduğu gibi) nesnenin *biçiminin* bir erekselliği yatmasa da —, soru doğar: Bu öznel ereksellik nedir? Ve yalnızca büyüklük hesaplamasında, dahası giderek imgelem yetimizin bir büyüklük kavramının tasarımını sergilemede yetersiz olduğu noktaya dek zorlanan bir hesaplamada bile, evrensel olarak geçerli hoşlanma için bir zemin sağlayan bir norm olarak verilmesi nasıl olur?

İmgelem yetisi büyüklük tasarımı için gerekli olan bileştirme işleminde engelleyici hiçbirşey olmaksızın kendiliğinden sonsuza dek ilerler; ama anlak onlar için şema sağlamak zorunda olduğu sayı kavramları aracığıyla ona yol gösterir; ve bu işlemde, mantıksal büyüklük hesaplamasına ait olarak, hiç kuşkusuz bir erek kavramı ile uyum içinde (bu tür her ölçme gibi) nesnel bir ereksellik vardır, ama estetik yargı yetisi için ereksel ve haz verici hiçbirşey yoktur. Yine, bu 'amaçlı' ereksellikte ölçünün büyüklüğünü, dolayısıyla bir sezgideki çoklunun *toparlanışını* imgelem yetisinin sınırlarına dek, ya da onun sergilemelerde ulaşabileceği en uzak noktaya dek zorlayacak hiçbirşey yoktur. Çünkü büyüklüğün anlak yoluyla hesaplanmasında (aritmetik) ancak belli bir noktaya dek gideriz — birimlerin toparlanışı ister 10 sayısına dek (ondalık dizgede), ister yalnızca

Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, daß die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu groß ist, erschwert wird. — Ein reines Urteil über das Erhabene aber muß gar keinen Zweck des Objekts zum Beistimmungsgrunde haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgendeinem Verstandes- oder Vernunfturteile vermengt sein soll.

* * *

Weil alles, was der bloß reflektierenden Urteilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjektive und als solche allgemeingültige Zweckmäßigkeit bei sich führen muß, gleichwohl aber hier keine Zweckmäßigkeit der *Form* des Gegenstandes (wie beim Schönen) der Beurteilung zum Grunde liegt; so fragt sich: welches ist diese subjektive Zweckmäßigkeit? und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der bloßen Größenschätzung, und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung des Begriffs von einer Größe getrieben worden, einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammensetzung, die zur Größenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne daß ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muß: und in diesem Verfahren, als zur logischen Größenschätzung gehörig, ist zwar etwas objektiv Zweckmäßiges nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmessung ist), aber nichts für die ästhetische Urteilskraft Zweckmäßiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser absichtlichen Zweckmäßigkeit nichts, was die Größe des Maßes, mithin der *Zusammenfassung* des vielen in eine Anschauung bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft, und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nötigte. Denn in der Verstandesschätzung der Größen (der Arithmetik) kommt man ebensoweit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die

weitere Größenerzeugung aber im Zusammensetzen, oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen, bloß progressiv (nicht komprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprinzip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Größenschätzung ebensogut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuß oder Rute, oder ob sie eine deutsche Meile, oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die comprehensio aesthetica, obzwar gar wohl durch comprehensio logica in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Größenschätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in *eine* Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe *Darstellung* verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als *ganz* (seiner Totalität nach) *gegeben* zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht bloß komparativ) groß. Mit diesem verglichen, ist alles andere (von derselben Art Größen) klein. Aber, was das Vornehmste ist, es als *ein Ganzes* auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen Maßstab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Maßstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis hätte: welches unmöglich ist. Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch *auch nur denken zu können*, dazu wird ein Vermögen, das selbst

4'e dek (dörtlüde) götürülsün; daha öte büyüklük türetme ise bileşimde, ya da, eğer nice sezgide veriliyse, ayrımsamada, yalnızca ilerleyici olarak (toparlayıcı olarak değil) kabul edilen belli bir ilerleme ilkesine göre yerine getirilir. İmgelem yetisi birim için ister bir ayak ya da bir çubuk gibi bir bakışta ayrımsayabileceğimiz bir ölçü, ister bir Alman mili, ya da isterse ayrımsanması hiç kuşkusuz olanaklı ama imgelem yetisinin bir sezgisinde toparlanması olanaksız olan (*comprehensio aesthetica* yoluyla değil, ama bir sayı kavramında *comprehensio logica* yoluyla hiç kuşkusuz olanaklı olan) yeryüzü çapını seçsin, anlak bu matematiksel büyüklük hesaplamasında hem iyi bir hizmet görür, hem de doyum bulur. İki durumda da mantıksal büyüklük hesaplaması engelsizce sonsuza dek sürer.

Ama şimdi anlık usun sesini dinler — us ki tüm verili büyüklükler için, giderek hiçbir zaman bütünüyle ayrımsanamasalar da (duyusal tasarımda) bütünüyle verili olarak yargılananlar için bile bütünlük ister, dolayısıyla *tek bir* sezgide toparlama, ve ilerleyerek artan bir sayı dizisinin tüm üyeleri için *sergileme* ister; giderek sonsuz (uzay ve geçmiş zaman) bile bu istemin dışında değildir; us, dahaçok, sonsuzu (ortak usun yargısında) *bütünüyle verili* (bütünlüğüne göre) olarak düşünmeyi kaçınılmaz kılar.

Ama sonsuz saltık olarak (yalnızca karşılaştırmalı olarak değil) büyüktür. Onunla karşılaştırıldığında, başka herşey (aynı türden büyüklükler) küçüktür. Ama en önemlisi yalnızca onu *bir bütün* olarak düşünebilmenin bile duyuların tüm ölçününü aşan bir anlık yetisini belirtiyor olmasıdır. Çünkü bunun için öyle bir toparlayış gerekli olacaktır ki, bunun birim için sonsuz ile sayılarda anlatılabilir belirli bir ilişkisi olan bir ölçünü sağlaması gerekecektir, ki olanaksızdır. Verili sonsuzu gene de çelişki olmaksızın *yalnızca düşünebilmek için bile* insan anlığında kendisi duyulurüstü olan bir yeti gereklidir. Çünkü

yalnızca bu yeti ve onun bir numenon için ideası (ki kendisi hiçbir sezgiye izin vermezken, gene de salt görüngü olarak dünyanın sezgisine dayanak olur) yoluyladır ki duyu dünyasının sonsuzu arı entellektüel büyüklük hesaplamasında tek bir kavram *altında bütünüyle* toparlanabilir, gerçi onun matematiksel hesaplamasında *sayı kavramları yoluyla* hiçbir zaman bütünüyle düşünülemese de. Duyulurüstü sezginin sonsuzunu verili olarak (anlaşılır dayanağı içinde) düşünebilme yetisi duyarlığın tüm ölçünlerini aşar ve giderek matematiksel hesaplama yetisi ile tüm karşılaştırmanın ötesinde büyüktür; hiç kuşkusuz kuramsal bir bakış açısından bilgi yetisi uğruna değil, ama duyarlığın sınırlarının ötesine başka (kılgısal) bakımlardan gidebileceğini duyumsayan anlığın bir genişlemesi olarak.

Öyleyse doğa sezgileri sonsuzluklarının ideasını kendilerinde taşıyan görüngülerinde yücedir. Bu sonuncusu ancak imgelem yetimizin bir nesnenin büyüklük hesaplamasındaki en büyük çabasının yetersizliğinin kendisi yoluyla olabilir. Ama matematiksel büyüklük hesaplaması için imgelem yetisi her nesne için yeterli bir ölçü vermeyi başarabilir, çünkü anlağın sayı kavramları, ilerleme yoluyla, her ölçüyü verili her büyüklüğe yeterli kılabilir. Öyleyse 'toparlamaya' doğru çabanın bir sezgi bütünündeki ilerleyici ayrımsamayı kavramak için imgelem yetisinin gücünü aştığının duyumsandığı yer *estetik* büyüklük-hesaplaması olmalıdır; ve burada aynı zamanda ilerlemesinde sınırsız olan bu yetinin büyüklük hesaplaması için anlağın en küçük bir çabayla bulabileceği temel ölçüyü ayrımsamak ve büyüklük hesaplamasında kullanmak için yetersizliği algılanır. Şimdi, doğanın asıl değişmez temel ölçüsü onun saltık bütünüdür ki, doğa görüngü olarak alındığında, kavranan sonsuzluk demek olacaktır. Ama bu temel ölçü kendi içinde

übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung *unter* einem Begriffe *ganz* zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen *durch Zahlenbegriffe* nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung, als (in seinem intelligibelen Substrat) gegeben, denken zu können, übertrifft allen Maßstab der Sinnlichkeit, und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung groß; freilich wohl nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnisvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüts, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Größenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maß zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maß einer jeden gegebenen Größe angemessen machen können. Also muß es die *ästhetische* Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung, die das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt, und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens wahr genommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Größenschätzung taugliches Grundmaß zu fassen und zur Größenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur das absolute Ganze derselben, welches, bei ihr als Erscheinung, zusammengefaßte Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaß ein sich selbst wider-

sprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende); so muß diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung in Schätzung desselben, als *erhaben* beurteilen läßt.

Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den *Verstand* bezieht, um mit dessen *Begriffen* überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen; so bezieht sich dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhabenen auf die *Vernunft*, um zu deren *Ideen* (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung übereinander getürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See, usw. erhaben nennen? Aber das Gemüt fühlt sich in seiner eigenen Beurteilung gehoben, wenn es, indem es sich in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft, und einer obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene bloß erweiternden Vernunft, überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen findet.

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der bloßen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große

çelişkili bir kavram olduğu için (sonu olmayan bir ilerlemenin saltık bütünlüğünün olanaksızlığından ötürü), bir doğal nesnenin onda imgelem yetisinin bütün kavrama gücünü verimsizce uyguladığı büyüklüğü doğa kavramımızı duyulurüstü bir dayanağa (ki doğanın ve aynı zamanda düşünme yetimizin temelinde yatıyor olmalıdır) götürmelidir ki, duyuların tüm ölçünlerinin ötesinde büyüktür, ve buna göre nesneyi olmaktan çok anlığın onu hesaplamadaki durumunun *yüce* olarak yargılanmasına izin verir.

Öyleyse tıpkı estetik yargının Güzelin yargılanışında özgür oyunu içindeki imgelem yetisini *anlak* ile bağıntılaması gibi, öyle ki onu genel olarak anlağın *kavramları* (bunların bir belirlenimi olmaksızın) ile uyumlu kılabilsin, yine aynı yeti bir şeyi yüce olarak yargılamada kendini *us* ile bağıntılar, öyle ki onun idealarını (belirlenimsiz olan) ile öznel olarak uyumlu olabilsin, e.d. onlara uygun olan ve belirli (kılgısal) idealarının duygu üzerindeki etkisinin ortaya çıkarabileceği durumla bağdaşabilir olan bir anlık durumu üretebilsin.

Yine buradan görüldüğü gibi, gerçek Yücelik yalnızca yargılayanın anlığında aranmalıdır, yargılanması onun bu durumuna vesile olan doğa nesnesinde değil. Örneğin yabanıl düzensizlikleri içinde buz piramitleri ile birbirleri üzerine yığılmış şekilsiz dağ kütlelerine ya da fırtınalı karanlık denize vb. kim yüce diyecektir? Ama anlık eğer onları biçimlerini dikkate almaksızın seyrederken kendini imgelem yetisine ve belirli bir erekten bütünüyle ayrı olarak onunla birlik içinde koyulmuş ve onu yalnızca genişleten usa terkettiğinde gene de imgelem yetisinin bütün gücünü idealarını için yetersiz bulursa, kendini kendi yargısında yükseltilmiş duyumsar.

Doğanın salt sezgideki matematiksel Yücesinin örneklerini bize imgelem yetimiz için daha büyük bir sayı kavramından çok, ölçü olarak büyük birimin verildiği (sayı dizisini

kısaltmak için) tüm durumlar sunar. İnsanın boyu ile ölçmeyi istediğimiz bir ağaç her durumda bir dağ için ölçün verir; ve eğer bu dağın bir mil gibi bir yüksekliği varsa, kendisi dünyanın çapını anlatacak sayı için birim olarak hizmet edebilir ve böylece onu sezilebilir kılabilir; yeryüzünün çapı bilinen gezegen dizgesi için, bu ise Samanyolu dizgesi için; ve böyle Samanyolu dizgelerinin Bulutsu adı verilen ve büyük olasılıkla kendi aralarında yine böyle bir dizge oluşturan ölçüsüz çokluğu burada hiçbir sınır beklememize izin vermezler. Şimdi böyle ölçüsüz bir bütünün estetik yargısı durumunda Yüce sayının büyüklüğünde olmaktan çok, ilerlemede her zaman daha da büyük birimlere ulaşmamızda yatar; evrenin dizgesel bölümlenişi bu sonuca katkıda bulunur, çünkü doğadaki her büyüklüğü kendi payına küçük olarak temsil eder ve bütün bir sınırsızlığı içindeki imgelem yetimizi ve onunla birlikte doğayı usun ideaları karşısında hiçliğe yitiyor olarak temsil eder — eğer bir kez onlara yeterli bir sergileniş sağlanacak olursa.

Einheit als Maß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, gibt allenfalls einen Maßstab für einen Berg; und, wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen; der Erddurchmesser, für das uns bekannte Planetensystem, dieses für das der Milchstraße; und die unermeßliche Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermutlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lassen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene, bei der ästhetischen Beurteilung eines so unermeßlichen Ganzen, nicht sowohl in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortschritte immer auf desto größere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abteilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

§ 27
Yücenin Yargılanmasında Hoşlanmanın Niteliği Üzerine

Bizim için yasa olan bir ideaya erişme yetimizin yetersizliğinin duygusu Saygıdır. Şimdi, bir bütünün sezgisinde bize verilebilen her görüngünün toparlanışının ideası bize Saltık-Bütün dışında herkes için geçerli, değişmez ve belirli başka hiçbir ölçü tanımayan usun bir yasası yoluyla verilen böyle bir ideadır. Ama imgelem yetimiz giderek bir sezgi bütününde verili bir nesnenin ondan beklenen toparlanışı açısından (ve dolayısıyla usun ideasının sergilenişi için) en büyük çabalarında bile, sınırlarını ve yetersizliğini tanıtlar, ve gene de aynı zamanda belirleniminin bir yasa olarak görülen bu

§ 27
Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurteilung des Erhabenen

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*, ist Achtung. Nun ist die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen, eine solche welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes für jedermann gültiges und unveränderliches Maß erkennt, als das Absolut-Ganze. Unsere Einbildungskraft aber beweiset, selbst in ihrer größten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit,

doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, zu der Schätzung durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und, was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen. Nun ist die größte Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Größenschätzung eine Beziehung auf etwas *Absolut-Große*, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Maße der Größen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Größenschätzung der Vernunft eine Übereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden.

Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur *bewegt*: da es in dem ästhetischen Urteile über das Schöne derselben in *ruhiger* Kontemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem

idea için yeterliğini ortaya çıkarmak olduğunu gösterir. Öyleyse doğadaki Yücenin duygusu bizim kendi belirlenimimiz açısından saygıdır ki, belli bir 'gizleme' (kendi öznemizde insanlığın ideası için saygının nesne için bir saygı ile yer değiştirmesi) yoluyla onu bir doğa nesnesine yöneltiriz; ve bu duygu bilme yetilerimizin ussal belirleniminin duyarlığın en büyük yetilerine üstünlüğünü bir bakıma sezilebilir kılar.

Yücenin duygusu öyleyse hem bir hazsızlık duygusudur ki, imgelem yetisinin estetik büyüklük hesaplamasının us yoluyla büyüklük hesaplaması karşısındaki yetersizliğinden doğar; ve hem de aynı zamanda onda uyandırılan bir hazdır ki, en büyük duyusal yetinin yetersizliğinin tam bu yargısının usun ideaları ile anlaşmasından doğar, ama ancak bu idealar uğruna çabanın bizim için yasa (usun) olması ölçüsünde. Başka bir deyişle, duyu nesnesi olarak doğanın kapsadığı ve bizim için büyük olan herşeyi usun ideaları ile karşılaştırma içinde küçük saymak bizim için yasadır (usun) ve belirlenimimize aittir; ve bizde bu duyulurüstü belirlenimin duygusunu uyaran şey o yasa ile uyum içindedir. Şimdi imgelem yetisinin büyüklük hesaplaması için birimi sergilemedeki en büyük çabası *Saltık-Büyük* birşey ile bir bağıntıdır, ve sonuçta ayrıca usun yalnızca bunu en yüksek büyüklük ölçüsü olarak alma yasası ile bir bağıntıdır. Öyleyse tüm duyusal ölçünlerin usun büyüklük hesaplaması için yetersizliğinin iç algısı usun yasalarına bir uygunluğu belirtir ve bizde duyulurüstü belirlenimimizin duygusunu uyandıran bir hazsızlıktır; ama bu belirlenime göre her duyarlık ölçününü usun ideaları için yetersiz bulmak erekseldir ve öyleyse bir hazdır.

Anlık doğadaki Yücenin tasarımında kendini *devimde* duyumsar; ondaki Güzel üzerine estetik yargıda ise *dingin* seyredişledir. Bu devim (özellikle başlangıcında) bir titre-

şime, e.d. aynı nesne için hızla değişen bir itmeye ve çekmeye benzetilebilir. İmgelem yetisi için aşkın olan şey (ki sezginin ayrımsamasında ona dek itilir) bir bakıma bir uçurumdur ki, onda kendini yitireceğinden korkar; ama gene de duyulurüstünün ussal ideası için imgelem yetisinin böyle bir çabasını üretmek aşkın değil, yasaldır; ve dolayısıyla burada yine salt duyarlık için itici olmuş olanla eşit ölçüde çekicilik vardır. Ama yargının kendisi bu durumda her zaman yalnızca estetik kalır, çünkü nesnenin belirli bir kavramını temel almaksızın, yalnızca ansal yetilerinin (imgelem yetisi ve us) öznel oyunlarını zıtlıklarının kendisi yoluyla uyumlu olarak temsil eder. Çünkü tıpkı imgelem yetisinin ve *anlağın* Güzeli yargılamada uyumları yoluyla anlığın yetilerinin öznel bir erekselliğini yaratmaları gibi, (burada da) imgelem yetisi ve *us* çatışmaları yoluyla aynı şeyi yaparlar; başka bir deyişle, arı bağımsız usumuzun ya da büyüklük hesaplaması için bir yetimizin olduğu duygusunu uyandırırlar ki, bu yetinin üstünlüğü ancak büyüklüklerin (duyusal nesnelerin) sergilenişinde kendisi sınırsız olan o yetinin [imgelem] yetersizliği yoluyla sezgisel olarak açığa çıkarılabilir.

Bir uzayın (ayrımsama olarak) ölçümü aynı zamanda onun betimlemesi ve dolayısıyla imgelemdeki nesnel bir devim ve bir ilerlemedir; buna karşı, birimdeki çoklunun (düşüncenin değil, ama sezginin) toparlanışı, ve dolayısıyla ardışık öğelerin tek bakışta yer alan ayrımsanışı bir gerilemedir ki, imgelem yetisinin ilerlemesinde zaman koşulunu yine ortadan kaldırır ve *eszamanlılığı* sezilebilir kılar. Öyleyse (zaman dizisi iç duyunun ve bir sezginin bir koşulu olduğu için) imgelem yetisinin öznel bir devimidir ki, onunla iç duyuya şiddet uygular ve bu şiddet imgelem yetisinin bir sezgide toparladığı nice ne denli büyükse o denli büyüktür. Öyleyse tekil bir sezgide ayrımsanması

Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen: mithin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war. Das Urteil selber bleibt aber hiebei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objekte zum Grunde zu haben, bloß das subjektive Spiel der Gemütskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vorstellt. Denn, so wie Einbildungskraft und *Verstand* in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und *Vernunft* hier durch ihren Widerstreit, subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor: nämlich ein Gefühl, daß wir reine selbständige Vernunft haben, oder ein Vermögen der Größenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objektive Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das *Zugleichsein* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem innern Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt. Die Bestrebung also, ein Maß für Größen in eine einzelne Anschauung

aufzunehmen, welches auffzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjektiv betrachtet, zweckwidrig; objektiv aber zur Größenschätzung erforderlich, mithin zweckmäßig ist: wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjekte durch die Einbildungskraft widerfährt, *für die ganze Bestimmung* des Gemüts als zweckmäßig beurteilt wird.

Die *Qualität* des Gefühls des Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigne Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjekts entdeckt, und das Gemüt das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann.

In der logischen Größenschätzung ward die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objektiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als bloß gegeben zu *denken*, und nicht als bloß subjektiv, d. i. als Unvermögen, es zu *fassen*, erkannt: weil da auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung, als Maß, gar nicht gesehen wird, sondern alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Größenschätzung muß der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Komprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maßes (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der sukzessiven Erzeugung der Größenbegriffe) ist allein für sie zweckmäßig. — Wenn nun eine Größe beinahe das Äußerste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrößen (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewußt sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine größere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im Gemüt als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch, in Hinsicht auf die notwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit

dikkate değer bir zamanı gerektiren büyüklükler için bir ölçü kabul etme çabası bir tasarım türüdür ki, öznel olarak görüldüğünde, ereğe aykırıdır; ama nesnel olarak büyüklük hesaplaması için vazgeçilmez ve dolayısıyla erekseldir; böylece gene de özneye imgelem yetisi yoluyla uygulanan şiddet anlığın ***bütün belirlenimi için*** ereksel olarak yargılanır.

Yücenin duygusunun ***niteliğini*** oluşturan şey onun estetik yargılama yetisi açısından bir nesnedeki hazsızlık duygusu olması, ama bu hazsızlığın aynı zamanda ereksel olarak tasarımlanmasıdır; bu tasarımın olanağı ise birinin kendi yeteneksizliğinin aynı öznenin sınırsız bir yeteneğinin bilincini ortaya çıkarmasına, ve anlığının bu yeteneği ancak o yeteneksizlik aracılığıyla estetik olarak yargılayabilmesine bağlıdır.

Mantıksal büyüklük hesaplamasında uzaydaki ve zamandaki duyu dünyasının şeylerinin ölçümünün ilerlemesi yoluyla saltık büyüklüğe ulaşmanın olanaksızlığı nesnel olarak, e.d. sonsuzu salt verili olarak ***düşünmenin*** olanaksızlığı olarak tanındı, yalnızca öznel olarak, e.d. onu ***ayrımsama*** yeteneksizliği olarak değil; çünkü orada sorun bir sezgideki toparlamanın ölçü olarak görülen derecesi değildir ve herşey bir sayı kavramına dayanır. Ama bir estetik büyüklük-ölçümünde sayı kavramı bir yana bırakılmalı ya da değiştirilmelidir, ve onun için ereksel olan tek şey imgelem yetisinin ölçünün birimi açısından toparlayışıdır (ve böylece büyüklük kavramlarının ardışık üretimi üzerine bir yasadan kaçınılır). — Şimdi eğer bir büyüklük hemen hemen bir sezgide ayrımsama yetimizin sınırına ulaşırsa, ve imgelem yetisi gene de sayı büyüklükleri tarafından (ki bunlar için yetimizin sınırsız olduğunun bilincindeyizdir) daha büyük bir birimde estetik toparlamaya çağrılırsa, o zaman anlığımızda estetik olarak sınırlar içine kapatıldığımızı duyumsarız; ama gene de imgelem yetisinin us yetimizde sınırsız olana, e.d. saltık bütünün ideasına yeterlik

için zorunlu olan genişlemesi açısından hazsızlık, ve dolayısıyla imgelem yetisinin ereğe aykırılığı gene de us ideaları için ve bunları uyandırmak için ereksel olarak tasarımlanır. Ama tam bu yolla estetik yargının kendisi ideaların kaynağı olarak us için, tüm estetik toparlayışı küçük sayan entellektüel toparlayış olarak us için öznel-ereksel olur; ve nesne ancak bir hazsızlık aracılığıyla olanaklı olan bir hazzın eşliğinde yüce olarak alınır.

dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmäßigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmäßig vorgestellt. Eben dadurch wird aber das ästhetische Urteil selbst subjektiv-zweckmäßig für die Vernunft, als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellektuellen Zusammenfassung, für die alle ästhetische klein ist; und der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

B
Doğadaki Dinamik-Yüce Üzerine

B
Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur

§ 28
Bir Güç Olarak Doğa

§ 28
Von der Natur als einer Macht

Güç büyük engellere karşı üstün olan bir yetidir. Eğer kendisi bir güce iye olanın direncine de üstün gelirse, ona bir *erk* denir. Doğa estetik yargıda üzerimizde hiçbir erki olmayan güç olarak görüldüğünde *dinamik olarak yüce*dir.

Eğer doğa bizim tarafımızdan dinamik açıdan yüce olarak yargılanacaksa, korku yaratan olarak tasarımlanmalıdır (gerçi, evrik olarak, korku yaratan her nesne estetik yargımızda yüce bulunmasa da). Çünkü estetik yargılamada (kavram olmaksızın) engellere üstünlük ancak direncin büyüklüğüne göre yargılanabilir. Şimdi, direnç göstermeye çabaladığımız şey bir kötülüktür; ve eğer yetilerimizi ona denk bulmazsak, bir korku nesnesidir. Bu yüzden estetik yargı için doğa ancak korku nesnesi olarak görüldüğü düzeye dek güç olarak, öyleyse dinamik açıdan yüce olarak geçerli olabilir.

Ama bir nesne *ondan* korkulmaksızın *korkutucu* olarak görülebilir — eğer onu yalnızca ona direnç göstermeyi isteyeceğimiz ve gene de tüm direncin bütünüyle boşa çıkacağı bir durumu *düşünebileceğimiz*

Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Ebendieselbe heißt eine *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist *dynamisch-erhaben*.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurteilt werden soll, so muß sie als Furcht erregend vorgestellt werden (obgleich nicht umgekehrt, jeder Furcht erregende Gegenstand in unserm ästhetischen Urteile erhaben gefunden wird). Denn in der ästhetischen Beurteilung (ohne Begriff) kann die Überlegenheit über Hindernisse nur nach der Größe des Widerstandes beurteilt werden. Nun ist aber das, dem wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Übel, und, wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urteilskraft die Natur nur sofern als Macht, mithin dynamisch-erhaben gelten, sofern sie als Gegenstand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als *furchtbar* betrachten, ohne sich *vor* ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen, daß wir uns bloß den Fall *denken*, da wir ihm etwa Widerstand tun wollten, und daß alsdann aller

Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von *ihm* besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden solchen Fall, den er als an sich nicht tunmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urteilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Jener fliehet den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das *Frohsein*. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohsein mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, daß man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn, so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Größenschätzung ihres *Gebiets* proportionierten Maßstab zu nehmen,

bir yolda yargılarsak. Böylece erdemli biri Tanrıdan korkar, ama onun tarafından korkutulmaksızın; çünkü ona ve buyruklarına direnmeyi istemeyi *kendisini* tasalandırmayacak bir durum olarak düşünür. Ama kendinde olanaksız olarak düşünmediği böyle her durumda onu korkutucu olarak bilir.

Korkan biri doğanın Yücesi üzerine yargıda bulunamaz, tıpkı eğilim ve itki yoluyla ayartılan birinin Güzel üzerine yargıda bulunamayacak olması gibi. Birincisi ona ürküntü veren bir nesnenin görünüşünden kaçar; ve ciddi olarak duyumsanan bir yılgıda hoşlanma bulmak olanaksızdır. Buna göre bir rahatsızlığın sona ermesinden doğan hoşlanma bir *sevinç durumu*dur. Ama bu, bir tehlikeden kurtulmuş olma nedeniyle, bir daha kendini tehlikeye düşürmeme kararının eşlik ettiği bir sevinçtir; o duyguyu ona bir kez daha geri dönüp düşünmeyiz, onlara yol açan fırsatı aramak bütünüyle bir yana.

Atılgan, öne çıkmış ve bir bakıma gözdağı veren kayalar, şimşekleriyle ve gümbürtüleriyle gökyüzüne yığılan fırtına bulutları, yokedici bütün bir şiddetleri içindeki volkanlar, geçtikleri her yeri altüst eden kasırgalar, kabarıp köpüren uçsuz bucaksız okyanuslar, güçlü bir ırmağın çağlayanları vb., tümü de direnme yetimizi onların gücü ile karşılaştırıldığında önemsiz bir küçüklüğe indirgerler. Ama görünüşleri ne denli korkutucu ise o denli çekici olur — eğer kendimiz güvenlik içindeysek; ve bu nesnelere seve seve yüce deriz, çünkü ruhun güçlerini onun alışıldık ortalamasının üzerine yükseltirler ve bizde bütünüyle ayrı türde bir direnme yetisinin açığa çıkmasına izin verirler ki, bize kendimizi doğanın görünürdeki herşeye gücü yeterliği karşısında ölçebilme yürekliliğini verir.

Çünkü, doğanın ölçülemezliğinde olduğu gibi, yetilerimizin onun *alanının* büyüklüğünün estetik ölçümü ile orantılı bir ölçün kabul etmedeki yetersizliğinde de kendi sınırlarımızı bulmamıza karşın, gene de us yetimizde

aynı zamanda duyusal olmayan ayrı bir ölçün daha buluruz ki, o sonsuzluğun kendisini karşısında doğadaki herşeyin küçük olduğu bir birim olarak kendi altında taşır, ve böylece anlığımızda ölçüsüzlüğü içindeki doğanın kendisinin üzerinde bir üstünlük buluruz. Böylece gücünün direnilmezliği de, doğa varlıkları olarak bizlerin {fiziksel} güçsüzlüğümüzü tanımasını sağlarken, aynı zamanda kendimizi doğadan bağımsız olarak yargılamak için bir yeti ve doğa üzerinde öyle bir üstünlük açığa çıkarır ki, dışımızdaki doğa tarafından saldırıya uğrayabilecek ve tehlikeye düşürülebilecek olandan bütünüyle ayrı bir öz-sakınım onun üzerine temellenir; böylelikle insanlık bizim kişimizde küçük düşürülmemiş kalır, üstelik insanın bu erke boyun eğmek zorunda olmasına karşın. Böyle bir yolda doğanın estetik yargılarımızda yüce olarak yargılanmasının nedeni korkutucu olması değil, ama bizde öyle bir yetiye (ki doğa değildir) seslenmesidir ki, bununla kendileri için kaygılandığımız şeyleri (eşyalar, sağlık ve yaşam) küçük olarak görebiliriz, ve onun gücünü (ki bu şeyler açısından hiç kuşkusuz ona altgüdümlüyüzdür) gene de bizim için ve kişiliğimiz için en yüksek temel önermelerimiz ve bunların öne sürülmesi ya da terk edilmesi söz konusu olduğu zaman önünde eğilmemiz gereken bir erk olarak görmeyiz. Öyleyse doğaya burada yüce denmesinin biricik nedeni imgelem yetisini öyle durumların bir sergilenişine yükseltmesidir ki, bunlarda anlığın kendi belirleniminin asıl yüceliğini, giderek doğanın bile üzerinde olmak üzere, duyumsayabilmesi sağlanır.

Bu öz-değerlendirme kendimizi bu esinlendirici hoşlanmayı duyumsayabilmek için güvenlikte görmek zorunda olmamız, ve dolayısıyla, tehlikede hiçbir ciddilik olmadığı için, (öyle görünebilir ki) tinsel yetimizin yüceliğinde de hiçbir ciddilik olmayabileceği olgusu nedeniyle hiçbirşey yitirmez. Çünkü hoşlanma burada yalnızca kendini böyle bir

unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchste Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden; mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens ebensowenig Ernst sein möchte. Denn das Wohlgefallen beträfe hier nur die sich in solchem Falle entdeckende *Bestim-*

mung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist; indessen daß die Entwickelung und Übung desselben uns überlassen und abliegend bleibt. Und hierin ist Wahrheit; so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt sein mag.

Dieses Prinzip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urteil überschwenglich zu sein; allein die Beobachtung des Menschen beweiset das Gegenteil, und daß es den gemeinsten Beurteilungen zum Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewußt ist. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der größten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im aller-gesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid, und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person beweise: eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüts durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urteil entscheidet für den letztern. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich mutig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen, und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

durumda açığa çıkaran yetimizin *belirlenimini* ilgilendirir, çünkü bu belirlenime doğru yatkınlık bizim doğamızdadır; buna karşın gelişimi ve uygulaması bize bırakılır ve bir yükümlülük olarak kalır. Ve bunda gerçeklik vardır; üstelik insan derin-düşüncesini ona yönelttiği zaman şimdideki edimsel güçsüzlüğünün ne denli bilincinde olursa olsun.

Bu ilke hiç kuşkusuz inandırıcılıktan çok fazla uzak ve gereğinden öte ince ve dolayısıyla bir estetik yargı için erişilemez olarak görünür; ama insanların gözlemi bunun tersini tanıtlar ve en sıradan yargıların temelinde yatabileceğini gösterir, gerçi bunun her zaman bilincinde olmasak da. Çünkü bir yabanıl için bile en büyük hayranlık nesnesi olan şey nedir? Hiçbirşeyden yılmayan, hiçbirşeyden korkmayan, öyleyse tehlikeye boyun eğmeyen, ama aynı zamanda herşeyi tam olarak düşünüp taşınarak hevesle işe koyulan bir insandır. Giderek en uygarlaşmış durumda bile, savaşçı için bu özel saygı sürer; yalnızca, aynı zamanda ondan barışın, yumuşaklığın, şefkatin tüm erdemlerini de sergilemesi ve giderek kendi kişisi için bile uygun bir kaygı göstermesi beklenir; tam şu nedenle ki, bunlarda anlığının tehlike karşısında sindirilemezliği tanınmış olur. Buna göre bir devlet adamının general ile karşılaştırmasında birine ya da ötekine yaraşır olan saygının üstünlüğü konusunda ne denli tartışılırsa tartışılsın, estetik yargı ikinciden yana karar verir. Giderek savaş bile, eğer düzenli olarak ve yurttaşların hakları için kutsal bir saygı içinde yürütülürse, kendinde yüce birşey taşır, ve aynı zamanda onu bu yolda sürdüren ulusun düşünme tarzını karşı karşıya kalınan tehlikelerin çokluğu ile ve o ulusun kendini bunlara karşı ileri sürmede gösterdiği atılganlık ile orantılı olarak yüce yapar; öte yandan, uzun bir barış yalnızca tecim tinini, ama onunla birlikte aşağılık bir çıkarcılığı, korkaklığı ve kadınsılığı egemen kılar ve genellikle ulusun düşünme tarzını alçaltır.

Yüce olanın güce yüklenmesi ölçüsünde, Yüce kavramının bu çözümü Tanrının kendini fırtınada, kasırgada, yer sarsıntısında vb. öfkesi ama aynı zamanda Yüceliği içinde sergiliyor olarak tasarımlama alışkanlığımız ile çatışıyor görünür; ve gene de anlıklarımızın böyle bir gücün etkilerinin ve, öyle görünür ki, giderek amaçlarının bile üzerinde bir üstünlük taşıdığını imgelemek aptallık ve suç olacaktır. Burada kendi doğamızın yüceliğinin bir duygusu değil, ama teslim olma, boyuneğme ve tam bir güçsüzlük duygusu böyle bir nesnenin görüngüsü için uygun ansal durum olarak görünür; ve bu genellikle bu tür doğa olayları sırasında onun düşüncesi ile bağlıdır. Genel olarak dinde yere kapanma, başı eğik, tövbekâr, endişeli tavırlarla ve sesle tapınma Tanrının önünde biricik uygun davranış olarak görünür ve bu yüzden pek çok ulus bunları kabul etmiş ve bugün de uygulamayı sürdürmektedir. Ama bu ansal durum bir dinin ve nesnesinin *Yüceliğinin* ideası ile kendinde ve zorunlu olarak bağlı olmaktan çok uzaktır. Edimsel olarak korkan, çünkü kendi içinde bunun için nedenler bulan insan, istenci direnilmez ve aynı zamanda haklı olan bir güce karşı kendi sefil yatkınlığı ile saygısızlıkta bulunmuş olduğunun bilincinde iken, kendini tanrısal büyüklüğe hayran olabilecek bir ansal durumda bulmaktan çok uzaktır; bunun için dingin bir seyrediş ve bütünüyle özgür bir yargı gerekir. Ancak Tanrıyı hoşnut edecek içten bir eğilimin bilincinde iken gücün o etkileri onda bu Varlığın Yüceliğinin bir ideasını uyandırmaya hizmet edebilir, çünkü o zaman kendisinde o Varlığın istencine uygun bir eğilimin Yüceliğini bilebilir ve bu yolla doğanın o Varlığın öfke patlamaları olarak görmediği böyle etkilerinden korkunun üzerine yükselir. Giderek alçakgönüllülük bile, onun başka bir durumda iyi eğilimlerin bilinci ile insan doğasının zayıflığı olarak

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. dgl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüts über die Wirkungen, und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht, Torheit und Frevel zugleich sein würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermaßen mit der Idee desselben bei dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu sein pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten, angstvollen Gebärden und Stimmen, das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemütsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der *Erhabenheit* einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und notwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewußt ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstoßen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, befindet sich gar nicht in der Gemütsverfassung, um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation und ganz freies Urteil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewußt ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demut, als unnachsichtliche Beurteilung seiner Mängel, die sonst, beim Bewußtsein guter Gesinnungen, leicht mit der

Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemütsstimmung, sich willkürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüte gründet: woraus denn freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns, überlegen zu sein uns bewußt werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die *Macht* der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heißt alsdenn (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns, und in Beziehung auf sie, sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloß durch seine Macht, die es in der Natur beweiset, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurteilen, und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken.

kolayca örtbas edilebilecek eksiklikleri üzerine hoşgörüsüz bir yargı olarak, yüce bir ansal durumdur ve kendini gönüllü olarak pişmanlık acısına bunun nedenleri adım adım ortadan kalkabilsin diye bırakıştan oluşur. Ancak böyle bir yolda içsel din kendini boşinançtan özsel olarak ayırır; bu sonuncusu anlıkta Yüce için huşuya değil, ama herşeyden güçlü bir varlığın önündeki korku ve endişeye zemin sağlar ki, ürkü içindeki insan o varlığa yüksek bir değer vermeksizin kendini onun istenci altında görür; bundan hiç kuşkusuz iyi yaşamdan oluşan bir din yerine, kayırma arayışından ve yaltaklanmadan başka hiçbirşey doğamaz.

Öyleyse Yücelik doğanın hiçbir şeyinde değil, ama yalnızca bizim anlığımızda bulunur, yeter ki içimizdeki doğaya ve bu yolla dışımızdaki doğaya (bizi etkilediği ölçüde) üstün olduğumuzun bilincinde olabilelim. Bizde bu duyguyu uyandıran herşeye, doğanın kuvvetlerimize çağrıda bulunan *gücü* de aralarında olmak üzere, o zaman (gerçi uygun bir yolda olmasa da) yüce denir; ve yalnızca bizdeki bu ideanın varsayımı altında, ve onunla bağıntı içinde, o Varlığın Yüceliğinin ideasına ulaşabiliriz — bir Varlık ki yalnızca doğada tanıtladığı gücü yoluyla değil, ama daha da ötesi o doğayı korkusuzca yargılamak ve kendi belirlenimimizi onun karşısında yüce olarak düşünmek için bize verili olan o yeti yoluyla, bizde içten bir saygı yaratır.

§ 29
Von der Modalität des Urteils über das Erhabene der Natur

Es gibt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urteils mit dem unsrigen jeder mann geradezu ansinnen, und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserm Urteile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei andern versprechen. Denn es scheint eine bei

§ 29
Doğanın Yüceliğine İlişkin Yargının Kipliği Üzerine

Güzel doğanın sayısız şeyleri vardır ki, başka herkesin onlara ilişkin yargısının bizimki ile anlaşma içinde olmasını açıkça isteyebiliriz, ve giderek büyük bir yanılgıya düşmeksizin bunu umabiliriz; ama doğadaki Yüce üzerine yargımız açısından kendimize başkalarının onayı konusunda öyle kolayca söz veremeyiz.

Çünkü öyle görünür ki, doğa nesnelerinin bu eşsizlikleri üzerine bir yargıda bulunabilmek için, yalnızca estetik yargı yetisinin değil, ama onun temelinde yatan bilgi yetilerinin de çok daha yüksek bir kültürü gereklidir.

Anlığın Yücenin duygusuna ayarlanması onun idealar için bir alıcılığını gerektirir; çünkü tam olarak doğanın bu sonunculara uygun olmamasında, ve dolayısıyla yalnızca onların varsayımı altında ve imgelem yetisinin doğayı onlar için bir şema olarak kullanmak için gerilmesinde, duyarlık için yıldırıcı ve gene de aynı zamanda çekici olan şey bulunacaktır; çekicidir çünkü bir erktir ki, us onu duyarlık üzerinde uygular, öyle ki onu asıl alanına (kılgısala) uygun olarak genişletebilsin ve onun için bir uçurum olan sonsuza bakmasını sağlayabilsin. Gerçekte, törel ideaların gelişimi olmadığında, bizim, kültür tarafından hazırlanmış olarak, yüce dediğimiz şey eğitimsiz insana yalnızca yıldırıcı gelir. Doğanın erkinin onun yokediciliğinde sergilenen kanıtlarında ve gücünün ölçüsünün büyüklüğünde, ki bunun karşısında onunki hiçliğe yiter, yalnızca onun eline bırakılmış insanı kuşatan eziyeti, tehlikeyi ve yoksunluğu görecektir. Böylece iyi ve aslında anlayışlı Savoy köylüsü (Herr von Saussure'ün anlattığı gibi) karlı dağları seven herkese hiç duraksamadan aptallar diyordu. Bütünüyle haksız olmuş olduğunu kim bilir, eğer o gözlemci kendini burada karşı karşıya bıraktığı tehlikeleri pekçok gezginin yaptığı gibi yalnızca bundan hoşlandığı için ya da onların duygusal bir betimlemesini verebilmek için göze almışsa? Ama amacı insanları bilgilendirmekti; ve bu eşsiz insan okurlarına fazladan bir de kendi yaşadığı türde ruhyükseltici duygular verdi.

Ama doğadaki Yüce üzerine yargının kültüre gereksiniminin olmasına karşın (Güzel üzerine olandan daha çok olmak üzere), gene de tam bu nedenle birincil olarak kültür tarafından üretilmez ve salt uylaşımsal bir

weitem größere Kultur, nicht bloß der ästhetischen Urteilskraft, sondern auch der Erkenntnisvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urteil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter der Voraussetzung derselben und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztern zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist: weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern, und sie auf das Unendliche hinausgehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der Tat wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweistümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem großen Maßstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Not sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer (wie Hr. v. Saussure erzählt), alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiß auch, ob er so ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, bloß, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können, übernommen hätte? So aber war seine Absicht, Belehrung der Menschen; und die seelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf obenein.

Darum aber, weil das Urteil über das Erhabene der Natur Kultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Kultur zuerst erzeugt, und etwa

bloß konventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen.

Hierauf gründet sich nun die Notwendigkeit der Beistimmung des Urteils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen. Denn, so wie wir dem, der in der Beurteilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des *Geschmacks* vorwerfen; so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu sein urteilen, unbewegt bleibt, er habe kein *Gefühl*. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch, wenn er einige Kultur hat, an ihm voraus: nur mit dem Unterschiede, daß wir das erstere, weil die Urteilskraft darin die Einbildung bloß auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von jedermann; das zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer subjektiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben), fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen, und hiemit auch diesem ästhetischen Urteile Notwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urteile, nämlich der angemaßten Notwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urteilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Prinzip a priori kenntlich, und erhebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines *feinern* Gefühls) begraben bleiben würden, um sie, und vermittelst ihrer die Urteilskraft, in die Klasse derer zu stellen, welche Prinzipien a priori zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transzendentalphilosophie hinüberzuziehen.

yolda topluma sunulmaz; tersine, temelleri insan doğasında, ve hiç kuşkusuz sağlam anlak ile birlikte aynı zamanda herkese yüklenebilir ve herkesten beklenebilir olan şeyde, yani (kılgısal) idealar için duyguya, e.d. ahlaksal olana eğilimde bulunur.

Şimdi, Yüce üzerine başkalarının yargılarının bizimki ile (ki bunu onlarınki arasında kapsanmış sayarız) anlaşmasının zorunluğu buna dayanır. Çünkü tıpkı doğanın güzel bulduğumuz bir nesnesi üzerine yargıda bulunurken ilgisiz olan birini *beğeni* eksikliği ile kınamamız gibi, yüce olarak yargıladığımız şeyin önünde kıpırdamadan kalan biri için de hiçbir *duygusunun* olmadığını söyleriz. Ama hem beğeniyi hem de duyguyu her insandan bekleriz ve onları biraz kültürü olan birinde varsayarız; yalnızca şu ayrım ile ki, birinciyi tam olarak herkesten beklerken, çünkü yargı yetisi onda imgelem yetisini yalnızca kavramlar yetisi olarak anlak ile bağıntılar, ikinciyi ise, onda yargı yetisi imgelem yetisini idealar yetisi olarak us ile bağıntıladığı için, yalnızca öznel bir varsayım altında (ki gene de bunu herkese yükleyebilme hakkımızın olduğuna inanırız), yani (insandaki) ahlaksal duygu varsayımı altında bekleriz, ve böylelikle bu estetik yargıya da zorunluk yükleriz.

Estetik yargıların bu kipliğinde, yani onlar için ileri sürülen zorunlukta, Yargı Yetisinin Eleştirisi için önemli bir kıpı yatar. Çünkü bu onlarda bir *a priori* ilkeyi bilinir kılarak onları görgül ruhbilimin üzerine yükseltir — yoksa onda keyif ve acı duyguları arasında (yalnızca bir *'ince* duygu' gibi hiçbirşey söylemeyen bir ad altında) gömülü kalacaklardır —, böylece onları ve onlar aracılığıyla yargı yetisini *a priori* ilkeleri temel alan o yetiler sınıfına koyar, ama böyle olarak aşkınsal felsefenin içine çeker.

Estetik Olarak Derin-Düşünen Yargının Açımlaması Üzerine Genel Not

Haz duygusu ile bağıntı içinde bir nesne ya *Hoş*, ya *Güzel*, ya *Yüce*, ya da *İyi* (saltık olarak) sayılır (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Hoş olan, isteğin güdüsü olarak, baştan sona tek bir türdendir, nereden gelirse gelsin, ve tasarım (duyunun ve nesnel olarak görülen duyumun) özgül olarak ne denli ayrı olursa olsun. Buna göre, anlık üzerindeki etkisinin yargılanmasında yalnızca çekiciliklerinin (eşzamanlı ya da ardışık) çokluğu ve bir bakıma yalnızca hoş duyumun kütlesi dikkate alınır; ve bu ise *nicelikten* başka hiçbirşey yoluyla anlaşılır kılınamaz. Kültürü arttırmaz, ama yalnızca hazza aittir. — Buna karşı *Güzel* ise nesnenin anlaşılır kılınabilen ve kavramlara indirgenmeye izin veren belli bir *niteliğinin* tasarımını ister (gerçi estetik yargılarda böyle indirgenmese de); ve kültürü yükseltir, çünkü aynı zamanda haz duygusunda erekselliğe dikkat etmeyi öğretir. — *Yüce* yalnızca onda doğa tasarımındaki duyulurun olanaklı bir duyulurüstü kullanım için uygun olarak yargılandığı *ilişkiden* oluşur. — *Saltık olarak İyi* olan, öznel olarak esinlendirdiği duyguya göre, *saltık olarak zorlayıcı* bir yasanın tasarımı yoluyla öznenin yetilerinin belirlenebilirliği olarak yargılandığında (ahlaksal duygunun nesnesi), kendini başlıca *a priori* kavramlar üzerine dayalı bir zorunluğun *kipliği* yoluyla ayırdeder; bu zorunluk yalnızca bir *istemi* değil, ama ayrıca herkes için bir onay *buyruğunu* da kendi içinde kapsar ve kendinde hiç kuşkusuz estetik değil ama arı entellektüel yargı yetisine aittir; ve salt derin-düşünen değil ama belirleyen yargı ile doğaya değil ama özgürlüğe yüklenir. Ama *öznenin*, ve dahası kendi içinde duyarlıkta *engellemeler* duyabilen, ama aynı zamanda *durumunun değişkisi* olarak bunların

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum *Angenehmen*, oder *Schönen*, oder *Erhabenen*, oder *Guten* (schlechthin) zu zählen (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Das *Angenehme* ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen, und wie spezifischverschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung, objektiv betrachtet) sein mag. Daher kommt es bei der Beurteilung des Einflusses desselben auf das Gemüt nur auf die Menge der Reize (zugleich und nacheinander), und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an; und diese läßt sich also durch nichts als die *Quantität* verständlich machen. Es kultiviert auch nicht, sondern gehört zum bloßen Genusse. — Das *Schöne* erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen *Qualität* des Objekts, die sich auch verständlich machen, und auf Begriffe bringen läßt (wiewohl es im ästhetischen Urteile darauf nicht gebracht wird); und kultiviert, indem es zugleich auf Zweckmäßigkeit im Gefühle der Lust acht zu haben lehrt. — Das *Erhabene* besteht bloß in der *Relation*, worin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurteilt wird. — Das *Schlechthin-Gute*, subjektiv nach dem Gefühle, welches es einflößt, beurteilt (das Objekt des moralischen Gefühls), als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjekts, durch die Vorstellung eines *schlechthin-nötigenden* Gesetzes, unterscheidet sich vornehmlich durch die *Modalität* einer auf Begriffen a priori beruhenden Notwendigkeit, die nicht bloß *Anspruch*, sondern auch *Gebot* des Beifalls für jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische, sondern die reine intellektuelle Urteilskraft; wird auch nicht in einem bloß reflektierenden, sondern bestimmenden Urteile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt. Aber die *Bestimmbarkeit des Subjekts* durch diese Idee, und zwar eines Subjekts, welches

in sich an der Sinnlichkeit *Hindernisse*, zugleich aber Überlegenheit aber dieselbe durch die Überwindung derselben als *Modifikation seines Zustandes* empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren *formalen Bedingungen* sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen: welches nicht stattfindet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urteile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der bloßen Beurteilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurteilung, beziehen sich auf subjektive Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zu Gunsten des kontemplativen Verstandes; andererseits wie sie *wider* dieselbe, dagegen für die Zwecke der praktischen Vernunft, und doch beide in demselben Subjekte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen.

Man kann des Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), *dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.*

Buchstäblich genommen, und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber, wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch, oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern; so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität,

yenilmesi yoluyla bir üstünlük duyabilen bir öznenin bu idea yoluyla *belirlenebilirliği*, e.d. ahlaksal duygu, gene de estetik beğeni yargısı ve bunun *biçimsel koşulları* ile öyle bir düzeyde yakındır ki, eylemin ödevden yasaya uygunluğunu aynı zamanda estetik olarak, e.d. yüce olarak ya da giderek güzel olarak tasarımlanabilir kılabilir, ve bunu arılığından vazgeçmeksizin yapabilir — ki eğer Hoş olanın duygusu ile doğal birlik içine koyulacak olursa yer almayacaktır.

Eğer iki tür estetik yargının önceki açımlamasının sonucunu alırsak, buradan şu kısa açıklamalar doğabilir:

Güzel yalnızca yargıda haz verendir (öyleyse anlağın bir kavramı ile uyum içinde duyuların duyumu aracılığıyla değil). Buradan kendiliğinden açıktır ki, hiçbir çıkar olmaksızın haz vermelidir.

Yüce duyunun çıkarına karşı direnci yoluyla dolaysızca haz verendir.

Her ikisi de, evrensel olarak geçerli estetik yargıların açıklamaları olarak, öznel zeminler ile bağıntılıdırlar: Bir yanda duyarlığın zeminleri ile, seyredici anlaktan yana; ve öte yanda, duyarlığa *aykırı* olarak, ama buna karşı kılgısal usun ereklerinden yana. Ama ikisi de, aynı öznede birleşmiş olarak, ahlaksal duygu ile bağıntı içinde erekseldir. Güzel bizi birşeyi, giderek doğayı bile, çıkar olmaksızın sevmeye hazırlar; Yüce ise (duyusal) çıkarımıza aykırı bile olsa, birşeye yüksek değer vermeye.

Yüce şöyle betimlenebilir: Bir nesnedir (doğanın) ki, *tasarımı anlığı ideaların sergilenişi olarak doğanın erişilemezliğini düşünmeye belirler.*

Sözel olarak alındıklarında ve mantıksal olarak görüldüklerinde, idealar sergilenemezler. Ama eğer görgül tasarım yetimizi (matematiksel ya da dinamik) doğanın sezgisi için genişletirsek, saltık bütünlüğün bağımsızlığının yetisi olarak us kaçınılmaz olarak araya girer ve anlığın duyuların tasa-

rımını bu bütünlüğe uygun kılma çabasını üretir, gerçi boş yere olsa da. Bu çabanın kendisi, ve ideanın imgelem yetisi yoluyla erişilemezliğinin duygusu, anlığımızın öznel ereksel liğinin imgelem yetisinin onun duyulurüstü belirlenimi için kullanımındaki bir sergilenişidir ve bizi öznel olarak doğanın kendisini bütünlüğü içinde duyulurüstü birşeyin sergilenişi olarak *düşünmeye* zorlar, üstelik bu sergilemeyi *nesnel olarak* ortaya çıkaramasak da.

Çünkü hemen anlarız ki, uzay ve zamandaki doğa koşulsuzun, dolayısıyla ayrıca en sıradan us tarafından bile istenen saltık bütünlüğün bütünüyle gerisinde kalır. Tam bu yolla bize şu da anımsatılır ki, doğa ile ilgimiz yalnızca görüngü olaraktır ve bunun kendisi bir kendinde doğanın (ki us bunun bir ideasını taşır) salt sergilenişi olarak görülmelidir. Ama duyulurüstünün hiç kuşkusuz daha öte belirleyemediğimiz ve dolayısıyla doğayı onun sergilenişi olarak *bilemeyeceğimiz* ama yalnızca *düşünebileceğimiz* bu ideası bizde öyle bir nesne tarafından uyandırılır ki, bunun estetik yargılanışı imgelem yetisini sınırlarına dek gerer — ister uzamı açısından (matematiksel), isterse anlık üzerindeki gücü açısından (dinamik) olsun. Çünkü bu yargı anlığın doğanın alanını bütünüyle aşan bir belirleniminin duygusu (ahlaksal duygu) üzerine temellenir ki, bunun açısından nesnenin tasarımı öznel-ereksel olarak yargılanır.

Gerçekte, doğadaki Yüce için bir duygu onunla ahlaksal duruma benzer bir ansal durum birleştirilmeksizin pek düşünülemez; ve gerçi doğadaki Güzelden dolaysız haz benzer olarak düşünme tarzında belli bir *liberalliği*, e.d. hoşlanmanın salt duyusal hazdan bağımsızlığını varsayıyor ve besliyor olsa da, bu yolla özgürlük insanın törelliğinin gerçek niteliği olan ve onda usun duyusallık üzerinde erk uygulamak zorunda olduğu yasa ilgili bir *uğraşın* altında

und bringt die, obzwar vergebliche, Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne dieser angemessen zu machen. Diese Bestrebung, und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft, ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit unseres Gemüts im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas übersinnlichem, zu *denken*, ohne diese Darstellung *objektiv* zustande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, daß der Natur im Raume und der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Größe, ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, daß wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu tun haben, und diese selbst noch als bloße Darstellung einer Natur an sich (welche die Vernunft in der Idee hat) müsse angesehen werden. Diese Idee des Übersinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht *erkennen*, sondern nur *denken* können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch), oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf dem Gefühle einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (dem moralischen Gefühl), in Ansehung dessen die Vorstellung des Gegenstandes als subjektiv-zweckmäßig beurteilt wird.

In der Tat läßt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden; und, obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse *Liberalität* der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse, voraussetzt und kultiviert, so wird dadurch noch mehr die Freiheit im *Spiele*, als unter einem gesetzlichen *Geschäfte* vorgestellt: welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun

muß; nur daß im ästhetischen Urteile über das Erhabene diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als durch ein Werkzeug der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur *negativ* (statt dessen das am Schönen *positiv* ist), nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmäßig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche größer ist, als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung, und zugleich die Ursache *fühlt*, der sie unterworfen wird. Die *Verwunderung*, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermütigen Nachdenken einladender Einöden usw. ergreift, ist, bei der Sicherheit, worin er sich weiß, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestande desselben zu verbinden, und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu sein. Denn die Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber ebendieselbe nach Prinzipien des Schematisms der Urteilskraft (folglich sofern der Freiheit untergeordnet), ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach der ersteren groß ist, als klein abzuwürdigen, und so das Schlechthin-Große nur in seiner (des Subjekts) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urteilskraft, sich zur Angemessenheit mit der Vernunft (doch ohne einen bestimmten Begriff derselben) olmaktan çok *oyunda* tasarımlanır; ama Yüce üzerine estetik yargılarda bu erk usun bir aleti olarak görülen imgelem yetisinin kendisi yoluyla uygulanıyor olarak tasarımlanır.

Doğadaki Yüceden hoşlanma da buna göre yalnızca *olumsuz*dur (Güzelden ise, *olumlu*), yani imgelem yetisinin kendini özgürlüğünden yoksun bırakmasının bir duygusudur, çünkü ereksel olarak görgül kullanımın yasasından başka bir yasaya göre belirlenir. Böylece özveride bulunduklarından daha büyük bir uzam ve güç kazanır; ama bunların zemini kendisinden gizli kalır ve bunun yerine özveriyi ya da yoksunluğu ve aynı zamanda ona altgüdümlü olduğu nedeni *duyumsar*. Sınırları yılgıya dayanan *hayret*, dağların gökyüzüne tırmanan doruklarının, derin uçurumların ve onlarda gürüldeyen akıntıların, melankolik derin düşüncelere götüren koyu gölgeli ıssızlıkların vb. görünüşünde seyredeni yakalayan dehşet ve kutsal huşu — tüm bunlar onun içinde olduğunu bildiği güvenlikte gerçek korku değil, ama yalnızca imgelem yetisi aracılığıyla korkuya erişebilme girişimleridir, öyle ki bu yetinin anlığın bu yolla uyandırılan devimini onun dinginliği ile birleştirme gücünü duyumsayabilsin, ve böylece içimizdeki doğanın kendisine, ve dolayısıyla dışımızdakine de, bizim iyiliğimizin duygusu üzerinde bir etkisinin olabileceği ölçüde üstün olabilsin. Çünkü imgelem yetisi, çağrışım yasalarına göre, hoşlanma durumumuzu fiziksel olarak bağımlı kılar; ama yine, yargı yetisinin şematizminin ilkelerine göre (sonuçta özgürlüğe altgüdümlü olduğu ölçüde), usun ve idealarının bir aletidir, ve böyle olarak doğal etkilere karşı bağımsızlığımızı ileri sürme, onlara göre büyük olanı değersizleştirme ve böylece saltık olarak büyük olanı yalnızca onun (öznenin) kendi belirlenimine koyma gücüdür. Estetik yargı yetisinin bu derin-düşünmesi, kendini us için uygun olma noktasına bu yükseltmesi (ama usun belirli bir

kavramı olmaksızın), nesneyi, giderek en geniş uzamı içindeki imgelem yetisinin us (ideaların yetisi olarak) için nesnel uygunsuzluğu yoluyla bile olsa, öznel-ereksel olarak tasarımlar.

Burada genel olarak yukarıda daha önce anımsatılmış olan şeye, yargı yetisinin aşkınsal estetiğinde yalnızca arı estetik yargılar üzerine konuşmamız gerektiği olgusuna dikkat etmeliyiz; buna göre, örnekler doğanın bir erek kavramını varsayan güzel ya da yüce nesnelerinden alınmayacaktır; çünkü o zaman ereksellik ya teleolojik olacak, ya da bir nesnenin salt duyumları (keyif ya da acı) üzerine temellendirecek, dolayısıyla ilk durumda estetik, ikincide salt biçimsel ereksellik olmayacaktır. Öyleyse eğer yıldızlı göğün görünüşüne *yüce*dersek, yargımızın temeline onlarda ussal varlıkların yaşadığı dünyaların kavramlarını koymamalı ve üzerimizdeki uzayın onlarla dolu olduğunu gördüğümüz ışıklı noktaları ereksel olarak onlar için saptanmış dairelerde devinen güneşleri olarak görmemeliyiz; ama onu yalnızca gördüğümüz gibi, herşeyi kucaklayan engin bir kubbe olarak görmeliyiz; ve arı bir estetik yargının bu nesneye yüklediği Yüceliği yalnızca bu tasarımın altına koymalıyız. Benzer olarak, eğer okyanusun görünüşüne yüce diyeceksek, onu her tür bilgi ile (ki dolaysız sezgide kapsanmazlar) varsıllaştırarak *düşünmemeliyiz*; söz gelimi engin bir su yaratıkları dünyası olarak, ya da karanın iyiliği için havayı bulutlarla dolduran su buharlarının büyük kaynağı olarak, ya da kıtaları birbirinden ayırmasına karşın gene de aralarındaki en büyük ortaklığı olanaklı kılan bir öğe olarak; çünkü bunlar yalnızca teleolojik yargılar verirler; tersine, okyanusa yüce diyebilmek için onu yalnızca şairlerin yaptığı gibi gözlerin gösterdiğine göre görmeliyiz — eğer dinginlikte ise, yalnızca gökyüzü tarafından sınırlanan duru bir su aynası gibi, eğer karışıksa, herşeyi yutma gözdağını veren bir uçurum

zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst durch die objektive Unangemessenheit der Einbildungskraft, in ihrer größten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) doch als subjektiv-zweckmäßig vor.

Man muß hier überhaupt darauf acht haben, was oben schon erinnert worden ist, daß in der transzendentalen Ästhetik der Urteilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urteilen die Rede sein müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würde es entweder teleologische, oder sich auf bloßen Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht bloße formale Zweckmäßigkeit sein. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels *erhaben* nennt, so muß man der Beurteilung desselben nicht Begriffe von Welten, von vernünftigen Wesen bewohnt, und nun die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen, in sehr zweckmäßig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern bloß, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, was alles befaßt; und bloß unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urteil diesem Gegenstande beilegt. Ebenso den Anblick des Ozeans nicht so, wie wir, mit allerlei Kenntnissen (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind) bereichert, ihn *denken*; etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, als den großen Wasserschatz für die Ausdünstungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Weltteile voneinander trennt, gleichwohl aber die größte Gemeinschaft unter ihnen möglich macht: denn das gibt lauter teleologische Urteile; sondern man muß den Ozean bloß, wie die Dichter es tun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der bloß vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen alles zu verschlingen drohenden Abgrund, dennoch erha-

ben finden können. Ebendas ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, *wozu* alle seine Gliedmaßen da sind, als Bestimmungsgründe des Urteils zurücksehen, und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urteil nicht *einfließen* lassen müssen, obgleich, daß sie jenen nicht widerstreiten, freilich eine notwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens ist. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist die Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft in ihrer *Freiheit*. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welcher wir die Einbildungskraft setzen wollen: nur daß sie für sich selbst das Gemüt in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas anderes, es sei Sinnenempfindung, oder Verstandesbegriff, das Urteil bestimmt; so ist es zwar gesetzmäßig, aber nicht das Urteil einer *freien* Urteilskraft.

Wenn man also von intellektueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so sind *erstlich* diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir bloße reine Intelligenzen wären (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzen), in uns gar nicht anzutreffen sein würden; *zweitens*, obgleich beide, als Gegenstände eines intellektuellen (moralischen) Wohlgefallens, zwar sofern mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse *beruhen*: so sind sie doch darin wiederum mit diesem schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse *bewirken* sollen, welches, wenn die Darstellung zum Wohlgefallen in der ästhetischen Beurteilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellektuellen Zweckmäßigkeit Abbruch geschieht, und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellektuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede *vor ihm vorhergehende* Triebfedern des Gemüts ausübt; und, da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich

gibi. İnsanın şeklindeki Yüce ve Güzel için de aynı şey söylenecektir; onda yargının belirlenim zeminleri olarak herkesin kol ve bacaklarının *onlar uğruna* var oldukları ereklerin kavramlarını görmemeliyiz; ya da bu ereklerle uyuşmalarının estetik yargımızı (o zaman artık arı değildir) *etkilemesine* izin vermemeliyiz, üstelik çatışmamaları hiç kuşkusuz estetik hoşlanma için zorunlu bir koşul olsa bile. Estetik ereksellik *özgürlüğü* içindeki yargı yetisinin yasallığıdır. Nesneden hoşlanma imgelem yetisini içine yerleştirmeyi istediğimiz bağıntıya bağımlıdır, ama ancak kendi başına anlığı özgür uğraş içinde oyalaması koşuluyla. Öte yandan, eğer yargı ister duyunun duyumu olsun isterse anlağın kavramı başka birşey yoluyla belirlenirse, yasaya uygun olsa da bir *özgür* yargı yetisinin yargısı değildir.

Öyleyse entellektüel Güzellik ya da Yücelikten söz ediliyorsa, o zaman *ilk olarak* bu anlatımlar bütünüyle doğru değildir, çünkü eğer yalnızca arı anlıklar olsaydık (ya da eğer düşüncede bile olsa kendimizi bu nitelikte görürsek) Güzellik ve Yücelik bizde bulunmayacak estetik tasarım türleri olurlardı; *ikinci olarak*, her ikisi de, bir entellektüel (ahlaksal) hoşlanmanın nesneleri olarak, hiçbir çıkar üzerine *dayanmadıkları* düzeye dek estetik hoşlanma ile bağdaşabilir olsalar da, gene de onunla güçlükle bağdaşacaklardır, çünkü bir çıkar *üretmeleri* gerekir ki, eğer sergileme estetik yargıdaki hoşlanma ile uyuşacaksa, hiçbir zaman sergilemede onunla birleştirilen bir duyu-çıkarı yoluyla olmaksızın yer almayacaktır; ama bu yolla entellektüel ereksellik zarar görecek ve arılığını yitirecektir.

Arı ve koşulsuz bir entellektüel hoşlanmanın nesnesi ahlaksal yasadır — içimizde *onu önceleyen* tüm ansal güdüler üzerinde uyguladığı gücü içindeki; ve bu güç kendini aslında yalnızca özveriler yoluyla estetik olarak bilinebilir kıldığı için (ki, iç özgürlükten

yana da olsa bir yoksunlaşma iken, öte yandan bizde bu duyulurüstü yetinin, öngörülemez olana dek uzanan sonuçları ile, ölçülemez bir derinliğini açığa çıkarır), estetik yandaki hoşlanma (duyusallık ile bağıntı içinde) olumsuz, e.d. bu çıkara aykırı, ama entellektüel yandan görüldüğünde olumludur ve bir çıkar ile bağlıdır. Bundan şu çıkar ki, entellektüel, kendinde ereksel (ahlaksal-) İyi, estetik olarak yargılandığında, güzel olmaktan çok yüce olarak tasarımlanmalıdır, öyle ki sevgi duyusundan ve yakınlık eğiliminden çok saygı duygusu (ki çekiciliği küçümser) uyandırır; çünkü insan doğası bu İyiye kendiliğinden değil, ama yalnızca usun duyusallık üzerinde uyguladığı erk yoluyla bağlanır. Evrik olarak, ister dışımızdaki isterse içimizdeki (örneğin belli yeğin heyecanlar) doğada olsun, yüce dediğimiz şey de yalnızca anlığın duyusallığın {*belli*} engellerini ahlaksal temel ilkeler yoluyla yenme gücü olarak tasarımlanır, ve bu yolla çıkar sağlar.

Bu son nokta üzerinde biraz duracağım. İyinin ideasına, yeğin heyecan ile birlikte alındığında, *coşku* denir. Bu ansal durum genellikle onsuz büyük hiçbirşeyin başarılamayacağının söylendiği düzeye dek yüce olarak görünür. Ama şimdi her yeğin heyecan* ya ereğinin seçiminde ya da, eğer bu us yoluyla veriliyse, onun yerine getirilmesinde kördür; çünkü anlığın öyle bir devimidir ki, kendimizi onlara göre belirleyebilmek için ilkeler üzerine özgür düşünüp taşınma

macht (welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freiheit, ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen, in uns aufdeckt): so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet, positiv, und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: daß das intellektuelle, an sich selbst zweckmäßige (das Moralisch-) Gute, ästhetisch beurteilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht), als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt, wird auch das, was wir in der Natur außer uns, oder auch in uns (z. B. gewisse Affekten), erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüts, sich über *gewisse* Hindernisse der Sinnlichkeit durch moralische Grundsätze zu schwingen, vorgestellt, und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem letztern etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affekt heißt der *Enthusiasm*. Dieser Gemütszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen, daß man gemeiniglich vorgibt: ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affekt* blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um

* *Yeğin heyecanlar tutkulardan* özgül olarak ayrıdır. Birinciler yalnızca duygu ile bağıntılıdır; ikinciler istek yetisine aittirler ve özencin ilkeler yoluyla tüm belirlenebilirliğini güçleştiren ya da olanaksız kılan eğilimlerdirler. Birinciler fırtınalı ve kasıtsızdır; ikinciler sürekli ve kasıtlı. Böylece içerleme, öfke olarak, bir yeğin heyecandır; ama nefret (öç) bir tutkudur. İkincisine hiçbir zaman ve hiçbir durumda yüce denemez; çünkü yeğin heyecanda anlığın özgürlüğü hiç kuşkusuz *engellenirken*, tutkuda ise ortadan kaldırılır.

* *Affekten* sind von *Leidenschaften* spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an, und sind Neigungen, welche alle Besammbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt: so ist der Unwille, als Zorn, ein Affekt; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden; weil im Affekt die Freiheit des Gemüts zwar *gehemmt*, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

sich darnach zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen. Aber (welches befremdlich scheint) selbst *Affektlosigkeit* (Apatheia, Phlegma in significatu bono) eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüts ist, und zwar auf weit vorzüglichere Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemütsart heißt allein *edel*: welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. dgl., angewandt wird, wenn diese nicht sowohl *Verwunderung* (Affekt in der Vorstellung der Neuigkeit, welche die Erwartung übersteigt), als *Bewunderung* (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohlgefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affekt von der *wackern Art* (der nämlich das Bewußtsein unserer Kräfte, jeden Widerstand zu überwinden (animi strenui) rege macht) ist *ästhetisch erhaben*, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die *entrüstete*, nicht aber die *verzagte*). Der Affekt von der *schmelzenden Art* aber (welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust (animum languidum) macht) hat nichts *Edeles* an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die *Rührungen*, welche bis zum Affekt stark werden können, auch sehr verschieden. Man hat *mutige*, man hat *zärtliche* Rührungen. Die letztern, wenn sie bis zum Affekt steigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heißt die *Empfindelei*. Ein teilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Übel betrifft, bis zur Täuschung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vorsätzlich einlassen, beweiset und macht eine weiche aber zugleich schwache Seele, die eine schöne Seite

uygulamasını olanaksız kılar. Öyleyse hiçbir yolda usun bir hoşlanmasına değer olamaz. Gene de, estetik olarak, coşku yücedir, çünkü kuvvetlerin idealar yoluyla üretilen bir gerilimidir; bunlar anlığa öyle bir dürtü verirler ki, etkisi duyu tasarımlarından doğan itkiden daha güçlü ve daha uzun sürelidir. Ama (ki tuhaf görünür) *yeğin heyecan yokluğu* (*apatheia, phlegma in significatu bono*) değişmez ilkelerini güçlü bir biçimde izleyen bir anlıkta ve hiç kuşkusuz çok daha yeğlenebilir bir yolda yücedir, çünkü aynı zamanda arı usun hoşlanmasını kendi yanında taşır. Yalnızca böyle bir anlık türüne *soylu* denir. Bu anlatım daha sonra şeylere, örneğin yapılara, bir giysiye, yazı türüne, bedensel tavra vb. uygulanır, ama bunlar *hayretten* (beklentiyi aşan bir yeniliğin tasarımındaki yeğin heyecan) çok *hayranlık* (yeniliğin yitişi durumunda sona ermeyen hayret) uyandırıyorlarsa; idealar sergilenişlerinde amaçsız olarak ve sanat olmaksızın estetik hoşlanma ile bağdaştıkları zaman olan şey budur.

Yürekli türden (yani her direnci yenme gücümüzün (*animi strenui*) bilincini uyandıran) her yeğin heyecan *estetik olarak yücedir*, örneğin öfke, giderek umutsuzluk (yani *kızgın* umutsuzluk, ama *ürkek* değil) bile. Buna karşı *gevşek türden* yeğin heyecan ise (ki direnme çabasının kendisini hazsızlığa çevirir (*animum languidum*)) kendisinde *soylu hiçbirşey* taşımaz, ama duyusal türden Güzel sayılabilir. Buna göre yeğin heyecanın gücünü kazanabilen *heyecanlar* çok değişiktirler. *Atılgan* heyecanlarımız, ve *yumuşak* heyecanlarımız vardır. İkinciler, eğer yeğin heyecan noktasına dek tırmanırlarsa, hiçbir işe yaramazlar; onlara düşkünlüğe *duygusallık* denir. Avunca izin vermeyecek paylaşılan bir acı, ya da, düşlemler yoluyla aldatılarak, sanki edimsel olarak varmış gibi kendimizi ona bile bile teslim ettiğimiz uydurma bir kötülük ile ilgili bir acı yumuşak ama aynı zamanda zayıf bir ruhu belirtir ve üretir ki,

güzel bir yan gösterir ve ona hiç kuşkusuz düşlemsel denebilir, ama coşkulu değil. Romanlar, göz yaşartıcı oyunlar, soylu denilen (ama yanlışlıkla) eğilimlerle oynaşan ama gerçekte yüreği gevşeten ve onu sıkı ödev ilkesine karşı duyarsız, bizim kişiliğimizde insanlığın değeri için ve insanlığın hakları (ki onların mutluluğundan bütünüyle başka birşeydir) için ve genel olarak tüm sağlam ilkeler için saygıya bütünüyle yeteneksiz kılan sığ törel ilkeler; giderek yaltaklanmayı, bayağılık içinde kayra dilenmeyi ve iyilik beklemeyi öğütleyen, tüm zayıflığımıza karşın gene de bizde geriye kalan kuvvetler yoluyla eğilimleri yenmeye çalışmak için hevesli bir karar yerine içimizdeki kötülüğe karşı direnmek için kendi yetilerine tüm güvenden vazgeçmeyi salık veren dinsel bir söylem; kendini küçümseme içinde en yüksek Varlığı hoşnut edebilmenin biricik yolunu inleyen ikiyüzlü pişmanlıkta ve salt edilgin bir ansal durumda gören o yalancı alçakgönüllülük — tüm bunlar Yücelik bir yana, Güzellik sayılabilecek bir ansal durumla bile birlikte gidebilecek şeyler değildirler.

Ama anlığın fırtınalı devimleri bile, ruhsal yükseltme adı altında, dinin düşünceleri ile, ya da salt kültüre ait olarak, toplumsal bir çıkar kapsayan düşünceler ile bağlı olabilmelerine karşın, imgelem yetisini ne denli gerseler de hiçbir biçimde *yüce* bir sergilemenin onuru için istemde bulunamazlar, eğer arkalarında kendisinde arı entellektüel ereksellik taşıyan şey (duyulurüstü) açısından anlığın gücünün ve kararlılığının bilinci üzerinde yalnızca dolaylı da olsa etkisi olan bir ansal durum bırakmıyorlarsa. Çünkü yoksa tüm bu heyecanlar yalnızca *devime* aittirler ki, sağlık nedeniyle seve seve kabul edilebilir. Yeğin heyecanların oyunu yoluyla doğan böyle bir sarsıntının arkasından gelen hoş gevşeme bizdeki çeşitli yaşam kuvvetlerinin kurulmuş dengesinden doğan iyilik durumunun bir hazzıdır, ki sonunda doğulu haz

zeigt, und zwar phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der Tat aber das Herz welk, und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen; selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgibt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrigbleiben, zu Überwindung der Neigungen zu versuchen; die falsche Demut, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue, und einer bloß leidenden Gemütsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne: vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemütsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemütsbewegungen, sie mögen nun unter dem Namen der Erbauung, mit Ideen der Religion, oder als bloß zur Kultur gehörig, mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegesaufdie Ehre einer *erhabenen* Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemütsstimmung zurücklassen, die, wenngleich nur indirekt, auf das Bewußtsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellektuelle Zweckmäßigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen), Einfluß hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*, welche man der Gesundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affekten folgt, ist ein Genuß des Wohlbefindens aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns: welcher am Ende auf

dasselbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten, und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen; nur daß dort das bewegende Prinzip größtenteils in uns, hier hingegen gänzlich außer unsist. Da glaubt sich nun mancher durch eine Predigt erbaut, in dem doch nichts aufgebauet (kein System guter Maximen) ist; oder durch ein Trauerspiel gebessert, der bloß über glücklich vertriebne Langeweile froh ist. Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die *Denkungsart* haben, d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt: und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar ebendarum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Ebendasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgnis, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgedüşkünlerinin bedenleri bir bakıma ovulduğu ve tüm kasları ve eklemleri yumuşakça bastırılıp eğildiği zaman çok rahatlatıcı buldukları şeyden daha çoğuna varmaz; yalnızca, ilk durumda devindirici ilke başlıca bizde iken, bu son durumda ise bütünüyle dışımızdadır. Birçokları bir vaaz yoluyla ruhsal yükseklik kazandığına inanırken, gene de bunda yükseltmiş hiçbirşey (iyi düzgülerin bir dizgesi) yoktur; ya da bir trajedi yoluyla daha iyi biri olduğuna inanırken, yalnızca sıkıntısını üzerinden atmanın memnunluğu içindedir. Öyleyse Yüce her zaman *düşünme türü* ile, e.d. entellektüel olana ve usun idealarına duyusallık üzerinde bir üstünlük sağlayan düzgüler ile bağıntı içinde olmalıdır.

Yücenin duygusunun duyusal olan açısından bütünüyle olumsuz olan böyle soyut bir sergileme türü yoluyla yitireceğinden tasalanmayabiliriz; çünkü imgelem yetisi, gerçi duyulurun ötesinde sarılabileceği hiçbirşey bulamasa da, gene de sınırlarının bu kaldırılışı yoluyla kendini sınırsız bulur; ve o yalıtılma öyleyse sonsuzun bir sergilenişidir ki, hiç kuşkusuz tam bu nedenle hiçbir zaman salt olumsuz bir sergilemeden başka birşey olamaz, ve gene de ruhu genişletir. Belki de Yahudilerin yasa kitaplarında, "Kendine hiçbir imge yapmayasın, ne de ne gökte, ne yerde, ne de yerin altında olanın herhangi bir benzerliğini," buyruğundan daha yüce hiçbir pasaj yoktur. Ancak bu buyruk Yahudi halkının töreli dönemlerinde kendilerini başkaları ile karşılaştırırken dinleri için duydukları coşkuyu, ya da Müslümanlığın esinlendirdiği gururu açıklayabilir. Bizdeki ahlaksal yasa ve ahlak eğilimi tasarımı için de aynı şey geçerlidir. Eğer bu tasarımı onu duyulara salık verebilen herşeyden yoksun bırakırsak, o zaman kendisinde soğuk, dirimsiz bir onaydan başka hiçbirşey taşımayacağından, devindirici hiçbir kuvvetinin ya da heyecanının olmayacağından korkmak bütünüyle yersiz bir kaygı olacaktır. Tam tersine; çünkü duyu-

nun önünde artık görecek hiçbirşeyin olmadığı yerde gene de yanlış anlaşılamaz ve silinemez törellik İdeası kalıyorsa, sınırsız bir imgelem yetisinin dürtüsünü yumuşatmak ve böylece coşkuya dek yükselmesinin önüne geçmek, bu ideaların güçsüzlükleri gibi bir korkudan onlar için imgelerde ve çocuksu aygıtlarda yardım aramaktan daha zorunlu olacaktır. Bu nedenle hükümetler de dinin kendine bu son eklentileri sağlamasına ve böylece uyruklarının sıkıntıdan kurtarılmasına seve seve izin vermişler, ama aynı zamanda onları ruhsal güçlerini onlara keyfî olarak getirilen sınırlamaların ötesine genişletme yetisinden de yoksun bırakmaya çalışmışlardır ki, bu yolla salt edilgin olarak daha kolay ele alınabilir olmuşlardır.

Öte yandan, törelliğin ruh yükseltici bu salt olumsuz sergilenişi hiçbir *esrime* tehlikesi getirmez, ki bu sonuncusu *duyarlığın tüm sınırlarının ötesinde birşeyler görme sabuklamasıdır*, e.d. temel ilkeler ile uyum içinde düş görme isteğidir (us ile delirme); ve bunun nedeni bu sergilemenin salt olumsuz olmasıdır. Çünkü *özgürlük ideasının araştırılamazlığı* tüm olumlu sergilemeyi ondan bütünüyle koparır; ama ahlaksal yasa kendinde bizde yeterli olarak ve kökensel olarak belirleyendir, öyle ki ona dışsal herhangi bir belirlenim zeminine bakınmaya izin vermez. Eğer coşku *deliliğe* benzetilebilirse, esrime de *çılgınlığa* benzetilebilir ki, bunlardan ikincisi tümü içinde Yüce ile en az bağdaşabilir olanıdır, çünkü kuruntularında gülünçtür. Yeğin heyecan olarak, coşkuda imgelem yetisi dizginsizdir; iyice kök salmış kuruntulu tutku olarak esrimede ise kuralsız. Birincisi geçip giden raslantısal birşeydir ki, zaman zaman en sağlıklı anlağı da yakalar; ikincisi onu sarsan bir hastalık.

Yalınlık (sanat olmaksızın ereksellik) bir bakıma doğanın Yücedeki biçemidir, ve öyleyse ikinci bir (duyulurüstü) doğa olan törelliğin de biçemidir; doğanın yalnızca yasakehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrigbleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Untertan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn, als bloß passiv, leichter behandeln kann.

Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit, bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei*, welche *ein Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas* sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu *wollen*; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist. Denn *die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit* schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab: das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde außer demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasm mit dem *Wahnsinn*, so ist die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmäßigkeit) ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das über-

sinnliche Vermögen in uns selbst, was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, daß, obgleich das Wohlgefallen am Schönen ebensowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine *Mitteilbarkeit* unter den andern ästhetischen Beurteilungen kenntlich unterschieden ist, sondern auch durch diese Eigenschaft, in Beziehung auf Gesellschaft (in der es sich mitteilen läßt), ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die *Absonderung von aller Gesellschaft* als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinweg sehen. Sich selbst genug sein, mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu sein, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Überhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen, aus *Misanthropie*, weil man sie anfeindet, oder aus *Anthropophobie* (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, teils häßlich, teils verächtlich. Gleichwohl gibt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menschen Gemüt einzufinden pflegt, welche zwar, was das *Wohlwollen* betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom *Wohlgefallen* an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist: wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit auf einem der übrigen Welt unbekannten Eilande, mit einer kleinen Familie, seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber, oder Dichter der Robinsonaden, so gut zu nutzen wissen, Zeugnis gibt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und groß gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst untereinander alle erdenkliche Übel antun, stehen mit der Idee dessen, was sie sein könnten, wenn sie wollten, so im Widerlarını biliriz, ama bizde bu yasamanın temelini kapsayan duyulurüstü yetiye sezgi yoluyla ulaşamadan.

Şunu da belirtmek gerek ki, Güzelden hoşlanmanın, tıpkı Yüceden hoşlanma gibi, başka estetik yargılardan yalnızca evrensel *iletilebilirliği* yoluyla değil, ama ayrıca tam bu özellik yoluyla toplum (ki bunda iletilmeye izin verir) ile bağıntı içinde bir çıkar kazandığı için de belirgin olarak ayrılmasına karşın, gene de *tüm toplumdan ayrılık* eğer tüm duyusal çıkarı gözardı eden idealar üzerine dayanıyorsa yüce birşey olarak görülür. Kendi kendine yeterli olmak, öyleyse topluma gereksinmemek ve gene de toplumdışı olmaksızın, e.d. toplumdan kaçmaksızın böyle olmak Yüce olana yaklaşan birşeydir, tıpkı gereksinimlere yukardan bakmak gibi. Öte yandan, birinin insanlara düşman olduğu için *misantropi*den ötürü, ya da düşmanları olarak onlardan korktuğu için *antropofobi*den (insan korkusu) ötürü insanlardan kaçması bir ölçüde tiksindiren, bir ölçüde küçümsenen birşeydir. Hiç kuşkusuz (çok yersiz olarak böyle denilen) bir misantropi vardır ki, düzgün düşünen pekçok insanda ileri yaşla birlikte sık-sık ona doğru bir eğilim kendini gösterir; *iyilikseverlik* söz konusu olduğu ölçüde hiç kuşkusuz yeterince filantropik olmasına karşın, uzun ve acılı bir deneyim nedeniyle insanlardan *hoşlanma*dan çok uzaklaşmıştır; bunun kanıtı çekinikliğe eğilim, uzaklardaki bir kır köşesi için düşlemsel dilek ya da (gençler durumunda) yaşamını dünyanın geri kalanının bilmediği bir adada küçük bir aile ile geçirebilme gibi bir mutluluk düşü tarafından sağlanır — bir düş ki, romancılar ya da Robinson öyküleri yazarları ondan yararlanmayı çok iyi bilirler. Yalancılık, minnet bilmezlik, türesizlik, bizim kendimiz tarafımızdan önemli ve büyük sayılan ve onların peşinde insanların birbirlerine tasarlanamayacak kötülüklerde bulundukları ereklerin çocuksuluğu, tüm bunlar insanların eğer isteseler pekala olabilecekleri şey konu-

sundaki düşünceleri ile öylesine çelişir ve onları daha iyi görmek için etkin dileğimize öylesine karşıttır ki, onları sevemediğimiz yerde onlardan nefret etmemek için tüm toplumcul sevinçlerden vazgeçmek ancak küçük bir özveri gibi görünür. Yazgının başka insanlara getirdiği kötülükler üzerine duyulan hüzünden (ki nedeni duygudaşlıktır) ayrı olarak, insanların birbirlerine yaptıkları için duyulan bu hüzün (ki ilkelerde bağdaşmama üzerine dayanır) yücedir, çünkü idealar üzerine dayanır; oysa birincisi yalnızca güzel sayılabilir. Derin olduğu denli parlak da olan Saussure Alp gezilerini betimlemesinde Savoy dağlarından biri olan Bonhomme üzerine şunları yazar: "Orada belli bir *tatsız hüzün* egemendir." Öyleyse bir yalnızlık görünüşünün esinlendirdiği *ilginç* bir hüzün daha tanıyordu ki, insanlar dünya üzerine daha öte hiçbirşey işitmemek ve deneyimlememek için pekala ona çekilebilirlerdi — bir dünya ki, insanlar için yalnızca çok zahmetli bir sığınak sunacak denli yaşanmaz bir yer olmamalıdır. — Bunları belirtmedeki amacım yalnızca kederin bile (çöküntülü hüzün değil), eğer temelini ahlaksal idealar arasında buluyorsa, *dinç* yeğin heyecanlar arasında sayılabileceğini, ama eğer duygudaşlık üzerine temellenmişse, ve böyle olarak sevilebilir ise, yalnızca *gevşek* yeğin heyecanlara ait olduğunu anımsatmak ve bu yolla dikkatimizi yalnızca ilk durumda *yüce* olan ansal duruma çevirmektir.

* * *

Estetik yargının şimdi yerine getirilen bu aşkınsal açımlaması şimdi Burke tarafından ve bizim aramızdaki birçok keskin kavrayışlı insan tarafından geliştirilmiş olan ruhbilimsel açımlama ile karşılaştırılabilir ve böylece Yücenin ve Güzelin salt görgül bir açımlamasının nereye götürdüğü görülebilir. Bu araştırma yolunu kabul etmiş en seçkin yazar olarak görülmeyi hak eden Burke bu yolda (çalışmasında s. 223) şu çıkarsamaları yapar:

spruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen: daß, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu sein scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst antun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen daß die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der ebenso geistreiche als gründliche *Saussure* sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von *Bonhomme*, einem der savoyischen Gebirge: »Es herrscht daselbst eine gewisse *abgeschmackte Traurigkeit*.« Er kannte daher doch auch eine *interessante* Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirtbar sein muß, daß sie nur einen höchstmühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, daß auch Betrübnis (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den *rüstigen* Affekten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet, und, als solche, auch liebenswürdig ist, sie bloß zu den *schmelzenden* Affekten gehöre: um dadurch auf die Gemütsstimmung, die nur im ersteren Falle *erhaben* ist, aufmerksam zu machen.

* * *

Man kann mit der jetzt durchgeführten transzendentalen Exposition der ästhetischen Urteile nun auch die physiologische, wie sie ein *Burke* und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine bloß empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. *Burke*, der in dieser Art der Behandlung als der vornehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines

Werks) heraus: »daß das Gefühl des Erhabenen sich auf dem Triebe zur Selbsterhaltung und auf *Furcht*, d. i. einem Schmerze, gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Teile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen, imstande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist.« Das Schöne, welches er auf Liebe gründet (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will), führt er (S. 251-252) »auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen, hinaus«. Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande, sondern sogar mit Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen sowohl als des Erhabenen erregen könne. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloß sinnlich, oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens affizieren, und keine derselben, sofern als sie Modifikation des Subjekts ist, indifferent sein kann); sogar, daß, wie Epikur behauptete, immer *Vergnügen* und *Schmerz* zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung, oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen: weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte, sei; weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprin-

"Yücenin duygusu öz-sakınım dürtüsü üzerine ve *korku* üzerine, e.d. bir acı üzerine dayanır ki, beden bölümlerinin edimsel rahatsızlığına dek gitmediği için, ince ya da kalın kanalları tehlikeli ve sıkıntı verici tıkanmalardan arıtırken hoş duygular yaratan bir devim üretir; haz değil ama bir tür hoşlanma yaratıcı ürperme, yılgı ile karışmış belli bir dinginlik."* Sevgi üzerine temellendirdiği Güzeli (ki bunu istekten ayrı tutmayı ister) "bedenin liflerinin gevşemesine, yumuşamasına ve tavsamasına, ve sonuçta haz önünde bir zayıf düşmeye, çözülmeye, tükenmeye, bir kendinden geçmeye, eriyip gitmeye"** indirger. Ve bu açıklama türünü yalnızca imgelem yetisi anlak ile birlik içindeyken değil, ama giderek duyumlar ile birlik içindeyken bile bizde Güzelin ya da Yücenin duygusunun yaratılabildiği durumlar yoluyla doğrular. — Ruhbilimsel gözlemler olarak, anlığımızın fenomenlerinin bu çözümlemeleri aşırı ölçüde güzeldir ve görgül insanbilimin gözde araştırmaları için bir gereçler bolluğu sunar. Yine bizdeki tüm tasarımların, ister nesnel olarak salt duyusal olsunlar isterse bütünüyle entellektüel, gene de ne denli dikkate çarpmaz olsalar da haz ya da acı ile öznel olarak birleştirilebildikleri yadsınamaz (çünkü tümü de yaşam duygusunu etkilerler, ve hiç biri öznenin bir değişkisi olduğu ölçüde ilgisiz olamaz); yine böyle, Epikürüs'ün ileri sürdüğü gibi, tüm *haz* ve *acı* bile, ister imgelemden isterse anlak tasarımlarından doğsun, en sonunda her zaman bedenseldir, çünkü bedensel örgenin duygusu olmaksızın yaşam yalnızca kendi varoluşunun bilinci olacaktır, iyi-olmanın ya da kötü-olmanın, e.d. yaşam güçlerinin ilerletilmesinin ya da engellenmesinin bir duygusu değil; çünkü anlık yalnızca

*[Burke, *On the Sublime and Beautiful*, Pt. IV, Sect. 7. Kant'ın alıntısı 1773'te Riga'da yayımlanan bir Almanca çeviriden: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen.*]

**[Aynı yapıt, Pt. IV, Sect. 19.]

kendi için yaşamdır (yaşam ilkesinin kendisi), ve engellemeler ya da ilerletmeler onun dışında ve gene de insanın kendisinde, ve dolayısıyla beden ile birliğinde aranmalıdır.

Ama nesneden hoşlanmayı bütünüyle onun çekicilik ya da heyecan yoluyla haz vermesine yüklersek, o zaman *başka* hiç kimsenin *bizim* bir estetik yargımız ile anlaşmasını beklememeliyiz, çünkü bunlar üzerine herkes haklı olarak yalnızca kişisel duygusuna danışır. Ama o zaman beğeninin tüm kınanması bütünüyle sona erer — eğer başkalarının yargılarındaki raslantısal anlaşma yoluyla verdikleri örnek bizden onay isteyen bir *buyruk* olarak alınmayacaksa; ki böyle bir ilkeye büyük olasılıkla karşı çıkılacak ve birinin kendi iyiliğinin dolaysız duygusu üzerine dayanan yargıyı başkasının değil ama kendi anlayışının altına getirme doğal hakkına başvurulacaktır.

Öyleyse eğer beğeni yargısı yalnızca *bencil* olarak değil, ama iç doğasına göre, e.d. başkalarının beğenileri için verdikleri örnekler uğruna değil ama kendi uğruna zorunlu olarak *çoğulcu* olarak geçerlik taşımalıysa, eğer onu aynı zamanda herkesin onaylaması gereken bir yargı olarak değerlendirirsek, o zaman temelinde herhangi bir (ister nesnel isterse öznel olsun) *a priori* ilke yatıyor olmalıdır ki, ona hiçbir zaman anlıktaki değişmelerin görgül yasalarını arayarak ulaşamayız; çünkü bu yasalar ancak nasıl yargıda bulunulacağını bilmemizi sağlarlar, nasıl yargıda bulunmamız gerektiğini buyurmazlar; dahası, bu buyruk *koşulsuz* olacaktır ki, beğeni yargıları bu tür buyrukları varsayarlar, çünkü hoşlanmanın bir tasarım ile *dolaysızca* bağlı olmasını isterler. Öyleyse estetik yargıların görgül açımlaması her zaman daha yüksek bir araştırma gerecinin toparlanması için başlangıcı yapabilirler; ama bu yetinin aşkınsal bir tartışması da olanaklıdır ve Beğeninin Eleştirisine özsel olarak aittir. Çünkü eğer *a priori* ilkeleri olmasaydı, başkalarının

zip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper, gesucht werden müssen.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daß dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt: so muß man auch keinem *andern* zumuten, zu dem ästhetischen Urteile, was *wir* fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Zensur des Geschmacks gänzlich auf; man müßte denn das Beispiel, welches andere, durch die zufällige Übereinstimmung ihrer Urteile, geben, zum *Gebot* des Beifalls für uns machen, wider welches Prinzip wir uns doch vermutlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urteil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, seinem eigenen Sinne, und nicht anderer ihrem, zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurteil nicht für *egoistisch*, sondern seiner inneren Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die andere von ihrem Geschmack geben, notwendig als *pluralistisch* gelten muß, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, daß jedermann ihm beipflichten soll; so muß ihm irgendein (es sei objektives oder subjektives) Prinzip a priori zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen niemals gelangen kann: weil diese nur zu erkennen geben, wie geurteilt wird, nicht aber gebieten, wie geurteilt werden soll, und zwar gar so, daß das Gebot *unbedingt* ist; dergleichen die Geschmacksurteile voraussetzen, indem sie das Wohlgefallen mit einer Vorstellung *unmittelbar* verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urteile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen; eine transzendentale Erörterung dieses Vermögens ist doch möglich, und zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig. Denn, ohne daß derselbe Prinzipien a priori habe, könnte er unmöglich

die Urteile anderer richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche fällen.

yargılarını yargılaması olanaksız olur ve onları belli bir haklılık görünüşü ile onaylayamaz ya da yadsıyamazdı.

Das übrige zur Analytik der ästhetischen Urteilskraft Gehörige enthält zuvörderst die

Estetik Yargının Analitiğinin geri kalan bölümü ilk olarak şunu kapsar:

Deduktion der reinen ästhetischen Urteile

§ 30

Die Deduktion der ästhetischen Urteile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne, gerichtet werden

{Arı} Estetik Yargıların Tümdengelimi

§ 30

Doğanın Nesneleri Üzerine Estetik Yargıların Tümdengelimi Doğada Yüce Dediğimiz Şey Üzerine Değil, Yalnızca Güzel Üzerine Yönelmelidir

Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, welches sich auf irgendein Prinzip a priori fußen muß, einer Deduktion (d. i. Legitimation seiner Anmaßung); welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muß, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der *Form des Objekts* betrifft. Dergleichen sind die Geschmacksurteile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdann doch im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnisurteile) anzeigt; sondern bloß die Auffassung dieser Form, sofern sie dem *Vermögen* sowohl der Begriffe, als dem der Darstellung derselben (welches mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist) im Gemüt sich gemäß zeigt, überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ihrer Formen betreffen: z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Ozeans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmäßig ist) hingelangt? u. dgl. m.

Allein das Erhabene der Natur — wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urteil fällen, welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit, als

Estetik bir yargının her özne için evrensel geçerlik savı, herhangi bir *a priori* ilke üzerine dayanması zorunlu bir yargı olarak, bir tümdengelime (e.d. savının meşruluğuna) gereksinir ki, eğer *nesnenin biçiminden* hoşlanmayı ya da hoşlanmamayı ilgilendiriyorsa, onun açımlamasına eklenmelidir. Doğadaki Güzel üzerine beğeni yargıları bu türdendir. Çünkü ereksellik o zaman zeminini nesnede ve onun şeklinde bulur, gerçi bunun kavramlara göre başka nesneler ile bağıntısını (bilgi yargısı için) belirtmiyor, ama yalnızca genel olarak bu biçimin ayrımsanmasını ilgilendiriyor olsa da — ama ancak bu biçim kendini kavramlar *yetisine* olduğu gibi bunların anlıkta sergilenişine de (ki ayrımsanışları ile bir ve aynıdır) uygun gösterdiği sürece. Buna göre, doğadaki Güzel açısından onun biçimlerinin bu ereksselliğinin nedenini ilgilendiren birçok soru getirebiliriz; örneğin, doğanın Güzelliği niçin böyle savurganca her yere, giderek insan gözünün (ki gene de ereksellik yalnızca onun için vardır) seyrek olarak ulaştığı okyanusun derinliklerine bile yaydığı vb. gibi.

Oysa doğadaki Yüce — eğer onun üzerine bir arı estetik yargıda bulunuyorsak, ki nesnel ereksellik olarak eksiksizlik kavramları

ile karışmamıştır; ki bu durumda teleolojik bir yargı olurdu — bütünüyle biçimsiz ya da şekilsiz olarak, ama gene de bir arı hoşlanmanın nesnesi olarak görülebilir ve verili tasarımın öznel erekselliğini gösterebilir; ve o zaman bu tür bir estetik yargı için, onda düşünülmüş olanın açımlamasının dışında, onun herhangi bir (öznel) *a priori* ilke isteminde bulunmasının bir tümdengelimi de istenebilir mi diye sorarız.

Bunun yanıtı doğadaki Yüceye yalnızca asılsız olarak böyle dendiği, ve aslında Yücenin yalnızca düşünme yoluna ya da daha doğrusu onun insan doğasındaki temeline yüklenmesi gerektiği olabilir. Bunun bilincini kazanmanın vesilesini ancak başka bakımlardan biçimsiz ve ereksel olmayan bir nesnenin ayrımsanması verir; nesne bu yolda özsel-ereksel olarak *kullanılır*, ama *kendi için* ve biçimi nedeniyle böyle olarak yargılanmaz (bir bakıma *species finalis accepta, non data*dır). Buna göre doğadaki Yüce üzerine yargılar için açınlamamız aynı zamanda onların tümdengelimiydi. Çünkü yargı yetisinin derin-düşünmesini ayrıştırdığımız zaman, böyle yargılarda bilme yetilerinin ereksel bir ilişkisini bulduk, ki ereklerin yetisinin (istencin) temelinde *a priori* yatıyor olmalıdır ve öyleyse kendisi *a priori* erekseldir. O zaman bu hemen bu tür bir yargının tümdengelimini, evrensel-zorunlu geçerlik savının aklanmasını kapsar.

Öyleyse yalnızca beğeni yargılarının, e.d. doğa şeylerinin Güzelliği üzerine yargıların tümdengelimini araştırmamız gerekecek ve böylece bütün bir estetik yargı yetisi sorunu doyurucu bir yolda ele alınmış olacaktır.

objektiver Zweckmäßigkeit, vermengt ist; in welchem Falle es ein teleologisches Urteil sein würde .... kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden, und subjektive Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen; und da fragt es sich nun: ob zu dem ästhetischen Urteile dieser Art auch, außer der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduktion seines Anspruchs auf irgendein (subjektives) Prinzip a priori verlangt werden könne.

Hierauf dient zur Antwort: daß das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde, und eigentlich bloß der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur, beigelegt werden müsse. Dieser sich bewußt zu werden, gibt die Auffassung eines sonst formlosen und unzweckmäßigen Gegenstandes bloß die Veranlassung; welcher auf solche Weise subjektiv-zweckmäßig *gebraucht*, aber nicht als ein solcher *für sich* und seiner Form wegen beurteilt wird (gleichsam species finalis accepta, non data). Daher war unsere Exposition der Urteile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduktion. Denn, wenn wir die Reflexion der Urteilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß, und daher selbst a priori zweckmäßig ist: welches denn sofort die Deduktion, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urteils auf allgemein-notwendige Gültigkeit, enthält.

Wir werden also nur die Deduktion der Geschmacksurteile, d. i. der Urteile über die Schönheit der Naturdinge, zu suchen haben und so der Aufgabe für die gesamte ästhetische Urteilskraft im Ganzen ein Genüge tun.

§ 31
Beğeni Yargısının Tümdengeliminin Yöntemi Üzerine

Yargıların belli bir türünün bir tümdengelimini, e.d. haklılığının güvencesini sağlama

§ 31
Von der Methode der Deduktion der Geschmacksurteile

Die Obliegenheit einer Deduktion, d. i. der Gewährleistung der Rechtmäßigkeit, einer Art Urteile tritt nur

ein, wenn das Urteil Anspruch auf Notwendigkeit macht; welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjektive Allgemeinheit, d. i. jedermanns Beistimmung, fordert: indes es doch kein Erkenntnisurteil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmaßung einer durchgängig für jedermann geltenden subjektiven Zweckmäßigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurteil ist.

Da wir im letztern Falle kein Erkenntnisurteil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer *Natur* überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der *Freiheit*, als a priori durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben; und also weder ein Urteil, welches vorstellt, was eine Sache ist, noch daß ich, um sie hervorzubringen, etwas verrichten soll, nach seiner Gültigkeit a priori zu rechtfertigen haben: So wird bloß die *allgemeine Gültigkeit* eines *einzelnen* Urteils, welches die subjektive Zweckmäßigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urteilskraft überhaupt darzutun sein, um zu erklären, wie es möglich sei, daß etwas bloß in der Beurteilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und, so wie die Beurteilung eines Gegenstandes zum Behuf einer *Erkenntnis* überhaupt, allgemeine Regeln hatte, auch das Wohlgefallen eines jeden für jeden andern als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern gleichsam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urteilenden Subjekts, d. i. auf seinem eigenen Geschmacke, beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll; so hat ein solches Urteil — wie das Geschmacksurteil in der Tat ist — eine zwiefache und zwar logische Eigentümlichkeit: nämlich *erstlich* die Allgemeingültigkeit a priori, und doch nicht eine logische Allgemeinyükümlülüğü ancak yargının zorunluk savında olduğu yerde doğar; giderek yargının öznel ereksellik, e.d. herkesin onayını istediği yerde bile bu sav vardır, gerçi yargı bir bilgi yargısı değil ama yalnızca verili bir nesnedeki haz ya da hazsızlık yargısı olsa bile, e.d. herkes için baştan sona geçerli bir öznel ereksellik ileri sürse bile; bu erekselliğin şeyin bir kavramı üzerine dayanmaması gerekir, çünkü yargı bir beğeni yargısıdır.

Bu son durumda önümüzde bir bilgi yargısı yoktur — ne anlak yoluyla genel olarak bir *doğa* kavramını temel alan kuramsal bir yargı, ne de us yoluyla *a priori* verili *özgürlük* ideasını temel alan bir (arı) kılgısal yargı vardır. Buna göre, ne bir şeyin ne olduğunu temsil eden bir yargıyı, ne de benim onu üretebilmek için birşey yapmam gerektiğini bildiren bir yargıyı geçerliği açısından *a priori* aklamamız istenir. Böylece, eğer yalnızca bir nesnenin biçiminin görgül tasarımının öznel erekselliğini anlatan *tekil* bir yargının *evrensel geçerliğini* genel olarak yargı yetisi için gösterebilirsek, birşeyin yalnızca yargılamada (duyunun duyumu ya da kavram olmaksızın) haz verici olabilmesinin nasıl olanaklı olduğunu, ve, tıpkı bir nesnenin genel olarak bir *bilgi* uğruna yargılanmasının genel kurallarının olması gibi, birinin hoşlanmasının da nasıl başka herkesin hoşlanması için kural olarak bildirilebileceğini açıklayabiliriz.

Şimdi bu evrensel geçerlik başkalarının kendi duyumsama yolları ile ilgili görüşlerinin bir derlenmesi ve sorgulanması üzerine temellendirilmeyecek, ama bir bakıma yargıda bulunan öznenin (verili bir tasarımdaki) haz duygusu açısından bir özerkliği üzerine, e.d. kendi beğenisi üzerine dayanacaksa, ve buna karşın gene de kavramlardan türetilmeyecekse, o zaman böyle bir yargı — ki beğeni yargısı gerçekte böyle bir yargıdır — iki yanlı ve hiç kuşkusuz mantıksal bir özgünlük taşır: *İlk olarak, a priori* evrensel geçerlik, ki gene de kavramlara göre mantıksal bir evrensellik

değil, ama tekil bir yargının evrenselliğidir; *ikinci olarak*, bir zorunluk (ki her zaman *a priori* temellere dayanmalıdır), ama gene de bir *a priori* tanıtlama zeminine bağımlı değildir, ki bunun tasarımı yoluyla beğeni yargısının herkesten beklediği onay alınabilecektir.

Bir beğeni yargısının tüm bilgi yargılarından ayrımını oluşturan bu mantıksal özgünlüklerin çözümü, eğer burada başlangıçta yargının tüm içeriğini, yani haz duygusunu soyutlar ve yalnızca estetik biçimi nesnel yargıların mantık tarafından dayatılan biçimi ile karşılaştırırsak, bu tuhaf yetinin tümdengelimi için yeterli olacaktır. Öyleyse ilk olarak beğeninin bu tipik özelliklerini örnekler yoluyla durulaştırarak sunmaya çalışacağız.

§ 32
Beğeni Yargısının Birinci Özgünlüğü

Beğeni yargısı nesnesini hoşlanma (Güzelliğinden) açısından sanki nesnelmiş gibi *herkesin* onayı üzerine bir istem ile belirler.

"Bu çiçek güzeldir," demek çiçeğin herkesin hoşlanması üzerine kendi istemini bildirmesi gibidir. Kokusunun hoşluğu yoluyla böyle bir istemi yoktur. Birine keyif veren bu koku, başkasının başını ağrıtır. Şimdi bundan Güzelliğin çiçeğin kendisinin kendini kişilerin türlülüğüne ve bunların duyu örgenlerine ayarlamayan, ama, eğer üzerinde yargıda bulunmayı istiyorlarsa, onların kendilerini ona ayarlamaları gereken bir özelliği olarak görülecek olması dışında ne çıkaracağız? Ve gene de durum böyle değildir. Çünkü beğeni yargısı tam olarak bir şeye yalnızca kendini bizim onu kabul etme yolumuza onda uyarladığı niteliğine göre güzel denmesinden oluşur.

Bunun dışında, öznenin beğenisini tanıtlaması gereken her yargı açısından öznenin deneyim yoluyla başkalarının yargılarını

heit nach Begriffen, sondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urteils; *zweitens* eine Notwendigkeit (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß), die aber doch von keinen Beweisgründen a priori abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurteil jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigentümlichkeiten, worin sich ein Geschmacksurteil von allen Erkenntnisurteilen unterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust abstrahieren, und bloß die ästhetische Form mit der Form der objektiven Urteile, wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduktion dieses sonderbaren Vermögens hinreichend sein. Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

§ 32
Erste Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils

Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf *jedermann*s Beistimmung, als ob es objektiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heißt ebensoviel, als ihren eigenen Anspruch auf jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche. Den einen ergötzt dieser Geruch, dem andern benimmt er den Kopf. Was sollte man nun anders daraus vermuten, als daß die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern wornach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urteilen wollen? Und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurteil, daß es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet.

Überdies wird von jedem Urteil, welches den Geschmack des Subjekts beweisen soll, verlangt: daß das Subjekt für sich, ohne nötig zu haben,

durch Erfahrung unter den Urteilen anderer herumzutappen, und sich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, urteilen, mithin sein Urteil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefällt, sondern a priori aussprechen solle. Man sollte aber denken, daß ein Urteil a priori einen Begriff vom Objekt enthalten müsse, zu dessen Erkenntnis es das Prinzip enthält; das Geschmacksurteil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe, und ist überall nicht Erkenntnis, sondern nur ein ästhetisches Urteil.

Daher läßt sich ein junger Dichter von der Überredung, daß sein Gedicht schön sei, nicht durch das Urteil des Publikums, noch seiner Freunde abbringen; und, wenn er ihnen Gehör gibt, so geschieht es nicht darum, weil er es nun anders beurteilt, sondern weil er, wenngleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publikum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urteil) dem gemeinen Wahne zu bequemen, in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urteilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urteile ab; so wie er es auch mit seinen Urteilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht bloß auf Autonomie Anspruch. Fremde Urteile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset, und die Verfasser derselben klassisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze gibt: scheint Quellen des Geschmacks a posteriori anzuzeigen, und die Autonomie desselben in jedem Subjekte zu widerlegen. Allein man könnte ebensogut sagen, daß die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen, und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise mit der

kurcalamak zorunda kalmaksızın ve onların aynı nesneden hoşlandıklarını ya da hoşlanmadıklarını önceden öğrenmeksizin kendi için yargıda bulunması istenir; dolayısıyla yargısının bir şeyin edimsel olarak evrensel haz verinesinden ötürü bir öykünme olmaması, ama *a priori* anlatılması gerekir. Ama bir *a priori* yargının nesnenin (onun bilgisi için ilkeyi kapsayan) bir kavramını kapsamak zorunda olduğunu düşünmek gerekir; beğeni yargısı ise hiçbir biçimde kavramlar üzerine dayanmaz, ve bütününde bilgi değil, yalnızca bir estetik yargıdır.

Buna göre genç bir şair ne kamunun ne de arkadaşlarının yargısı tarafından şiirinin güzel olduğu kanısından vazgeçirilebilir; ve eğer onlara kulak verirse, bunun nedeni şimdi başka türlü yargılaması değil, ama gerçi (hiç olmazsa onun açısından) bütün kamu yanlış bir beğeni taşıyor olsa da, gene de (giderek kendi yargısına karşın) kabul edilme isteğinde kendini ortak yanılgı ile uzlaştıracak nedenler bulduğu için olur. Ancak daha sonra, yargı yetisi alıştırmalar yoluyla daha keskinleştiği zaman, kendi istenciyle önceki yargılarından uzaklaşır — tıpkı bütünüyle us üzerine dayalı yargıları durumunda da yaptığı gibi. Beğeni {yalnızca} özerklik isteminde bulunur. Yabancı yargıları kendi yargılarının belirlenim zemini yapmak özerksizlik olacaktır.

Eskilerin yapıtlarının haklı bir görüşle modeller olarak övülmesi, yazarlarına klasik denmesi ve yazarlar arasında kendi örnekleri yoluyla halka yasalar veren bir tür soylular sınıfı oluşturuyor gibi görülmeleri beğeninin *a posteriori* kaynaklarını belirtiyor ve onun her öznedeki özerkliği ile çelişiyor görünür. Ama pekala denebilir ki, bugüne dek biresimli yöntemin en yüksek eksiksizlik ve inceliğinin kolay vazgeçilemeyecek modelleri olarak görülen eski matematikçiler bizde de öykünmeci bir usu tanıtlamışlar ve onun kendi kendisinden en büyük sezgi ile kav-

ramların çizimi yoluyla sıkı tanıtlamalar üretmedeki yeteneksizliğini göstermişlerdir. Ne denli özgür olurlarsa olsunlar yetilerimizin, giderek (tüm yargılarını ortak kaynaklardan *a priori* yaratması gereken) usun kendisinin bile hiçbir kullanımı yoktur ki, eğer her özne her zaman bütünüyle doğal durumunun ham temelinden başlamak zorunda kalmışsa, eğer başkaları kendi girişimleri ile onu öncelememişlerse hatalı girişimlere düşmesin. Bunların onlardan sonra gelenleri yalnızca öykünmeciler yapmaları gibi birşey söz konusu değildir; tersine, yordamları ile başkalarına ilkeleri kendi içlerinde aramak ve böylece sık sık daha iyi olan kendi yollarını izlemek için yön gösterirler. Giderek orada hiç kuşkusuz herkesin davranışının kuralını kendisinden türetmesi gerektiği, çünkü ondan kendisi sorumlu kaldığı ve kabahatlerinin ayıbını öğretmenlere ya da öncellerine yükleyemediği dinde bile, hiçbir zaman rahiplerden ya da felsefecilerden kazanılan ya da birinin kendi içinden alınan evrensel kurallar yoluyla bir erdem ya da kutsallık örneği yoluyla olduğundan daha çok şey başarılmış değildir — öyle bir örnek ki, tarihte sergilenerek, asıl ve kökensel törellik ideasından (*a priori*) türetilen erdemin özerkliğini bir yana atmaz ya da onu bir öykünme düzeneğine dönüştürmez. Öykünme değil, önceki ile bağıntılı olan bir *izleme* örnek bir yaratıcının ürünlerinin başkaları üzerinde bulunabileceği tüm etki için doğru anlatımdır; ve bu ise yalnızca onun kendisinin yararlandığı kaynaklardan yararlanmak ve ondan ancak böyle kaynaklardan yararlanmanın yolunu öğrenmek demektir. Ama tüm yetiler ve beceriler arasında beğeni, tam olarak yargısı kavramlar ve yönergeler yoluyla belirlenebilir olmadığı için, kültür sürecinde en uzun süreli onayı kazanmış olanın örneklerine en çok gereksinendir, öyle ki hemen yine kaba saba olmasın ve ilk girişimlerinin hamlığına geri düşmesin.

größten Intuition durch Konstruktion der Begriffe hervorzubringen. Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen, und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiß ein jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muß, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt, und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf andre, als Lehrer oder Vorgänger, schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen, oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori) nicht entbehrlich macht, oder diese in einen Mechanism der Nachahmung verwandelt. *Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urteil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Kultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden, und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

§ 33
Zweite Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils

Das Geschmacksurteil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloß *subjektiv* wäre.

Wenn jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so läßt er sich *erstlich* den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar stellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden; er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack, durch Kenntnis einer genugsamen Menge von Gegenständen einer gewissen Art, auch genug gebildet habe (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle andere für eine Stadt ansehen, an dem Urteile seines eigenen Gesichts zweifelt). Das sieht er aber doch klar ein: daß der Beifall anderer gar keinen für die Beurteilung der Schönheit gültigen Beweis abgebe; daß andere allenfalls für ihn sehen und beobachten mögen, und was viele auf einerlei Art gesehen haben, als ein hinreichender Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, mithin logischen, niemals aber das, was andern gefallen hat, zum Grunde eines ästhetischen Urteils dienen könne. Das uns ungünstige Urteil anderer kann uns zwar mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also gibt es keinen empirischen *Beweisgrund*, das Geschmacksurteil jemanden abzunötigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis a priori nach bestimmten Regeln das Urteil über Schönheit bestimmen. Wenn mir jemand sein Gedicht vorliest, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmacke nicht behagen will, so mag er den *Batteux* oder *Lessing*, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks, und alle von ihnen aufgestellten Regeln zum Beweise anführen, daß sein Gedicht schön sei; auch mögen

§ 33
Beğeni Yargısının İkinci Özgünlüğü

Beğeni yargısı, sanki yalnızca *öznelmiş* gibi, hiçbir biçimde tanıtlama zeminleri yoluyla belirlenebilir değildir.

Eğer biri bir yapıyı, bir görünüşü, bir şiiri güzel bulmazsa, *ilk olarak*, tümü de ona en yüksek övgüyü yönelten yüz ses yoluyla içerden zorlanmaya izin vermeyecektir. Hiç kuşkusuz beğeniden yoksun görünmesin diye ondan haz duyuyormuş gibi yapabilir; giderek beğenisini belli bir türden yeterli sayıda nesnenin bir bilgisi üzerine oluşturup oluşturmadığından kuşkulanmaya bile başlayabilir (tıpkı uzakta başka herkesin bir kasaba olarak gördüğü birşeyi bir orman olarak tanıdığına inanan birinin kendi görüşünün yargısından kuşku duyması gibi). Ama gene de açıkça görür ki, başkalarının onayı Güzelliğin yargılanışı için geçerli bir tanıt vermez; başkaları belki de onun için görebilir ve gözleyebilirler, ve birçoklarının aynı yolda gördüğü şey, kendisi onu başka türlü görmüş olduğuna inansa da, onun için kuramsal ve dolayısıyla mantıksal bir yargıya yeterli bir tanıtlama zemini olarak hizmet edebilir; ama başkalarına haz vermiş olan şey hiçbir zaman estetik bir yargının zemini olarak hizmet edemez. Başkalarının bize ters düşen yargısı haklı olarak bizi kendi yargımız açısından kuşkulu kılabilir; ama hiçbir zaman doğru olmadığına ikna edemez. Öyleyse beğeni yargısını birine dayatacak hiçbir görgül *tanıtlama zemini* yoktur.

İkinci olarak, bir *a priori* tanıtlamanın belirli kurallara göre Güzellik üzerine yargıyı belirlemesi de söz konusu olamaz. Eğer biri bana şiirini okur ya da beni bir oyuna götürür ve sonunda bunlar benim beğenime uygun çıkmazlarsa, o zaman Batteux ya da Lessing'i ya da daha da daha da eski ve ünlü beğeni eleştirmenlerini ve onlar tarafından saptanan tüm kuralları şiirinin güzel olduğunu tanıtlamak için ortaya sürebilir; benim hiç hoşuma

gitmeyen belli pasajlar güzellik kuralları ile (bu eleştirmenler tarafından getirildiği ve evrensel olarak tanındığı gibi) pekala uyum içinde olabilir; kulaklarımı tıkarım, hiçbir neden ve hiçbir akıl yürütme dinlemeyi istemem ve yargımın *a priori* tanıtlama zeminleri yoluyla belirlenmesine izin vermektense eleştirmenlerin o kurallarının yanlış olduklarını ya da hiç olmazsa bu durumda uygulanamayacaklarını kabul ederim, çünkü yargım bir beğeni yargısı olacaktır, anlağın ya da usun bir yargısı değil.

Öyle görünür ki bu estetik yargı yetisine tam olarak 'beğeni' adının verilmesinin başlıca nedenlerinden biri budur. Çünkü biri bana bir yemeğin içindeki her şeyi saysa ve bunlardan her birinin tek tek benim için hoş olduğunu söylese ve üstüne üstlük bir de haklı olarak bu yemeği sağlığa iyi gelmekle övse, gene de tüm bu nedenlere sağır kalır, yemeği *kendi* dilim ve *kendi* damağımla denerim, ve bunlara göre (evrensel ilkelere göre değil) kendi yargımı oluştururum.

Gerçekte beğeni yargısı her zaman nesne üzerine tekil bir yargı olarak ortaya koyulur. Anlak nesneyi hoşlanma noktasında başkalarının yargısı ile karşılaştırarak bir evrensel yargı oluşturabilir; örneğin, 'Tüm laleler güzeldir'; ama o zaman bu bir beğeni yargısı değil, bir mantıksal yargıdır ki, bir nesnenin beğeni ile bağıntısını belli bir türdeki şeylerin yüklemi yapar; ama ancak verili tekil bir laleyi güzel bulduğumu, e.d. laleden hoşlanmamı evrensel olarak geçerli bulduğumu anlatan yargı beğeni yargısıdır. Bu yargının özgünlüğü şunda yatar: Yalnızca öznel geçerliğinin olmasına karşın, gene de *tüm* özneler için istemde bulunur — eğer bilgi zemini üzerine dayanan ve bir tanıtlama yoluyla dayatılabilecek nesnel bir yargı olsaydı her zaman yapabilecek olduğu gibi.

gewisse Stellen, die mir eben mißfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen: ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Kritiker falsch seien, oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als daß ich mein Urteil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen lassen, da es ein Urteil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll.

Es scheint, daß dieses eine der Hauptursachen sei, weswegen man dieses ästhetische Beurteilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir jemand alle Ingredienzien eines Gerichts herzählen, und von jedem bemerken, daß jedes derselben mir sonst angenehm sei, auch obenein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen; so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche das Gericht an *meiner* Zunge und *meinem* Gaumen: und darnach (nicht nach allgemeinen Prinzipien) fälle ich mein Urteil.

In der Tat wird das Geschmacksurteil durchaus immer, als ein einzelnes Urteil vom Objekt, gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objekts im Punkte des Wohlgefälligen mit dem Urteile anderer ein allgemeines Urteil machen: z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks-, sondern ein logisches Urteil, welches die Beziehung eines Objekts auf den Geschmack zum Prädikate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt macht; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde, ist allein das Geschmacksurteil. Dessen Eigentümlichkeit besteht aberdarin: daß, ob es gleich bloß subjektive Gültigkeit hat, es dennoch *alle* Subjekte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objektives Urteil wäre, das auf Erkenntnisgründen beruht, und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§ 34
Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich

Unter einem Prinzip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumieren, und alsdann durch einen Schluß herausbringen könnte, daß er schön sei. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich also Kritiker, wie *Hume* sagt, scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urteils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so daß es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurteile gereiche: das ist nicht, den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urteile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist; sondern über die Erkenntnisvermögen und deren Geschäfte in diesen Urteilen Nachforschung zu tun, und die wechselseitige subjektive Zweckmäßigkeit, von welcher oben gezeigt ist, daß ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben sei, in Beispielen auseinanderzusetzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjektiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird: nämlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft zueinander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Mißhelligkeit derselben, unter Regeln zu bringen und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu

§ 34
Beğeninin Bir Nesnel İlkesi Olanaklı Değildir

Bir beğeni ilkesi ile öyle bir ilke anlaşılır ki, bir nesnenin kavramı onun koşulu altına alınabilir ve sonra bir tasım yoluyla nesnenin güzel olduğu çıkarsanabilir. Ama bu saltık olarak olanaksızdır. Çünkü nesnenin tasarımında dolaysızca haz duymalıyımdır, ve bu bana hiçbir tanıtlama zemini yoluyla yaptırılamaz. Öyleyse, Hume'un dediği gibi, eleştirmenler görünürde aşçılardan daha iyi uslamlamalar yapabilseler de, onları da aynı yazgı bekler. Yargılarının belirlenim zeminini tanıtlama zeminlerinin gücünden değil, ama yalnızca öznenin kendi durumu (haz ya da hazsızlık) üzerine derin-düşünmesinden bekleyebilirler — tüm ilkeler ve kurallar bir yana bırakılmak üzere.

Ama eleştirmenlerin beğeni yargımızın düzeltilmesine ve genişletilmesine yönelik olarak uslamlama yapabilmelerine ve yapmalarının gerekli olmasına karşın, sorun bu tür estetik yargıların belirlenim zeminini evrensel olarak kullanılabilir bir formülde sergilemek değildir, çünkü böyle bir formül olanaksızdır; tersine, sorun bilgi yetilerini ve bunların bu yargılardaki işlevlerini araştırmak ve karşılıklı öznel ereksellığı örnekler yoluyla ayrıştırmakla ilgilidir — ereksellik ki biçimi, yukarıda gösterildiği gibi, verili bir tasarımda bu tasarımın nesnesinin güzelliğidir. Öyleyse beğeninin eleştirisinin kendisi bize bir nesnenin onunla verildiği tasarım açısından yalnızca özneldir; yani, verili tasarımda anlağın ve imgelem yetisinin karşılıklı ilişkisini (önceki bir duyum ya da kavram ile bağıntı olmaksızın), ve dolayısıyla onların anlaşmalarını ya da anlaşmamalarını kurallar altına getirme ve onları koşulları açısından belirleme sanatı ya da bilimidir.

*[Hume, Essay XVIII, "The Sceptic"; *Hume's Moral and Political Philosophy*'de, yay. haz. Aiken, "Hafner Library of Classics," #3, 1948, s. 338vs.]

Bir *sanat*tır, eğer bunu yalnızca örneklerde gösteriyorsa; bir *bilim*dir, eğer böyle yargıların olanağını genelde bilgi yetileri olarak bu yetilerin doğasından türetiyorsa. Burada, aşkınsal Eleştiride, ilgilendiğimiz şey yalnızca bu sonuncusudur. Onun beğeninin öznel ilkesini yargı yetisinin bir *a priori* ilkesi olarak geliştirmesi ve aklaması gerekir. Eleştiri, sanat olarak, yalnızca beğeninin edimsel olarak onlara göre işlediği (bunların olanakları üzerine düşünmeksizin) fizyolojik (burada psikolojik), ve dolayısıyla görgül kuralları nesnelerinin yargılarına uygulamaya çalışır ve güzel sanat ürünlerini eleştirir; tıpkı, *bilim olarak*, onları yargılama yetisinin kendisini eleştirmesi gibi.

bestimmen. Sie ist *Kunst*, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist *Wissenschaft*, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transzendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu tun. Sie soll das subjektive Prinzip des Geschmacks, als ein Prinzip a priori der Urteilskraft, entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunst, sucht bloß die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurteilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritisiert die Produkte der schönen Kunst; so wie *jene* das Vermögen selbst, sie zu beurteilen.

§ 35
Beğeni İlkesi Genelde Yargı Yetisinin Öznel İlkesidir

Beğeni yargısının mantıksal yargıdan ayrımı bu ikincisinin bir tasarımı nesnenin kavramı altına alırken, birincisinin ise onu hiçbir biçimde bir kavram altına almamasından oluşur, çünkü yoksa zorunlu evrensel onay tanıtlama yoluyla dayatılabilecektir. Ama gene de bir evrensellik ve zorunluk ileri sürmesinde mantıksal yargıya benzer, gerçi bu evrensellik ve zorunluğun nesnenin kavramlarına göre olmamasına ve buna göre salt öznel olmasına karşın. Şimdi, bir yargıda kavramlar onun içeriğini (nesnenin bilgisine ait olanı) oluşturdukları için, ama beğeni yargısı kavramlar yoluyla belirlenebilir olmadığı için, bu yargı yalnızca genel olarak bir yargının öznel biçimsel koşulu üzerine temellenir. Tüm yargıların öznel koşulu yargılama yetisinin kendisi ya da yargı yetisidir. Bu yeti, bir nesnenin onun yoluyla verildiği bir tasarım açısından kullanıldığında, iki tasarım yetisinin anlaşmasını ister: Yani imgelem yetisinin (çoklunun sezgisi ve bileşimi için), ve anlağın (bu bileşimin birliğinin tasarımı olarak kavram

§ 35
Das Prinzip des Geschmacks ist das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt

Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin von dem logischen: daß das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumiert, weil sonst der notwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, daß es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloß subjektive vorgibt. Weil nun die Begriffe in einem Urteile den Inhalt desselben (das zum Erkenntnis des Objekts Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurteil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der subjektiven formalen Bedingung eines Urteils überhaupt. Die subjektive Bedingung aller Urteile ist das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben), und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der

Einheit dieser Zusammensetzung). Weil nun dem Urteile hier kein Begriff vom Objekte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird) unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen. D. i. weil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht; so muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *Freiheit*, und des Verstandes mit seiner *Gesetzmäßigkeit*, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnisvermögens in ihrem freien Spiele beurteilen läßt; und der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter *Begriffe*, sondern des *Vermögens* der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das *Vermögen* der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere *in seiner Freiheit* zum letzteren *in seiner Gesetzmäßigkeit* zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduktion der Geschmacksurteile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigentümlichkeiten dieser Art Urteile, mithin sofern an ihnen bloß die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§ 36
Von der Aufgabe einer Deduktion der Geschmacksurteile

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objekte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädikate enthält, zu einem Erkenntnisurteile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurteil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe a priori von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objekts zu denken, zum Grunde; und diese Be-

için). Şimdi burada nesnenin hiçbir kavramı yargının temelinde yatmadığı için, yargı ancak imgelem yetisinin kendisinin (bir nesnenin onun yoluyla verildiği bir tasarım durumunda) genel olarak anlağın sezgiden kavramlara geçmesinin koşulları altına alınmasından oluşabilir. E.d. imgelemin özgürlüğü tam olarak onun kavram olmaksızın şemalaştırmasından oluştuğu için, beğeni yargısı *özgürlüğü* içindeki imgelemin ve *yasallığı* ile anlağın karşılıklı etkinliğinin bir salt duyumu üzerine, öyleyse bir duygu üzerine dayanmalıdır — bir duygu ki, nesneyi tasarımın (ki bir nesne onun yoluyla verilir) erekselliğine göre, özgür oyunu içindeki bilgi yetisinin ilerletilmesi açısından, yargılanmaya bırakır; ve beğeni, öznel yargı yetisi olarak, bir alta-alma ilkesi kapsar, ama sezgilerin *kavramlar* altına değil, *sezgiler* ya da sergilemeler *yetisinin* (e.d. imgelem yetisinin) kavramlar *yetisi* (e.d. anlak) altına alınmasının bir ilkesini, ama ancak *özgürlüğü içindeki* birincinin *yasallığı içindeki* ikinci ile uyumlu olması ölçüsünde.

Şimdi bu haklılık zeminini beğeni yargılarının bir tümdengelimi yoluyla açığa çıkarabilmek için yalnızca bu tür yargıların biçimsel özgünlüklerini, ve dolayısıyla onlarda yalnızca mantıksal biçimin irdelenmesi ölçüsünde, ipucu olarak alabiliriz.

§ 36
Beğeni Yargısının Bir Tümdengelimi Sorunu Üzerine

Genel olarak bir nesnenin kavramı bir nesnenin onun görgül yüklemlerini kapsayan algısı ile bir bilgi yargısı oluşturmak için dolaysızca birleştirilebilir ve bu yolla bir deneyim yargısı üretilir. Şimdi, bu yargının temelinde sezginin çoklusunun bireşimli birliğinin *a priori* kavramları yatar ki, çoklu onlar yoluyla bir nesnenin belirlenimi olarak düşünülebilir. Bu kavramlar (kategori-

ler) *Arı Usun Eleştirisi*'nde verilen bir tümdengelimi gerektirirler ki, onunla 'Bireşimli *a priori* bilgi yargıları nasıl olanaklıdır?' sorununun çözümü elde edilebilmişti. Bu sorun öyleyse arı anlağın *a priori* ilkeleri ve kuramsal yargıları ile ilgiliydi.

Ama bir algı ile nesnenin tasarımına eşlik eden ve yüklemin yerine hizmet eden bir haz (ya da hazsızlık) duygusu ve bir hoşlanma da dolaysızca birleşebilir ve böylece bir bilgi yargısı olmayan bir estetik yargı doğabilir. Şimdi böyle bir yargı eğer yalnızca duyum yargısı değil ama bu hoşlanmayı herkese zorunlu olarak yükleyen biçimsel bir derindüşünme yargısı ise, böyle bir yargının temelinde birşey *a priori* ilke olarak yatıyor olmalıdır ki, pekala salt öznel bir ilke olabilir (eğer nesnel bir ilke bu tür yargılar için olanaksız olacaksa), ama böyle bir ilke olarak bir tümdengelime de gereksinir, öyle ki estetik bir yargının zorunluk isteminde nasıl bulunabildiği kavranabilsin. Şimdi uğraşmakta olduğumuz sorunun temelinde yatan şey budur: Beğeni yargıları nasıl olanaklıdır? Bu sorun öyleyse *estetik* yargılarda arı yargı yetisinin *a priori* ilkeleri ile ilgilidir — estetik yargılar ki, onlarda bu yetinin (kuramsal yargılarda olduğu gibi) yalnızca anlağın nesnel kavramları altına alması gerekmez ve bir yasa altında durmaz, ama onlarda kendisi öznel olarak yasa ve o denli de nesnedir.

Bu sorun şöyle de koyulabilir: Yalnızca birinin bir nesnedeki *kendi* haz duygusundan çıkarak, ve onun kavramından bağımsız olarak, bu hazzın aynı nesnenin *başka her öznedeki* tasarımına bağlı olduğu ve bunu başkalarının anlaşmasını beklemeksizin *a priori* yaptığı yargısı nasıl olanaklıdır?

Beğeni yargılarının bireşimli olduklarını görmek kolaydır, çünkü kavramın, aslında nesnenin sezgisinin bile ötesine giderler ve o sezgiye hiçbir biçimde bilgi olmayan birşeyi, yani haz (ya da hazsızlık) duygusunu yüklem olarak eklerler. Ama yüklemin (biri-

griffe (die Kategorien) erfordern eine Deduktion, die auch in der Kritik der r.V. gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zustande kommen konnte: Wie sind synthetische Erkenntnisurteile a priori möglich? Diese Aufgabe betraf also die Prinzipien a priori des reinen Verstandes, und seiner theoretischen Urteile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objekts begleitet und derselben statt Prädikats dient, und so ein ästhetisches Urteil, welches kein Erkenntnisurteil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht bloßes Empfindungs-, sondern ein formales Reflexions-Urteil ist, welches dieses Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnet, muß etwas als Prinzip a priori zum Grunde liegen, welches allenfalls ein bloß subjektives sein mag (wenn ein objektives zu solcher Art Urteile unmöglich sein sollte), aber auch als ein solches einer Deduktion bedarf, damit begriffen werde, wie ein ästhetisches Urteil auf Notwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: Wie sind Geschmacksurteile mög. lich? Welche Aufgabe also die Prinzipien a priori der reinen Urteilskraft in *ästhetischen* Urteilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objektiven Verstandesbegriffen bloß zu subsumieren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst, subjektiv, Gegenstand sowohl als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: Wie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem *eigenen* Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts *in jedem andern Subjekte* anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilte?

Daß Geschmacksurteile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff, und selbst die Anschauung des Objekts, hinausgehen, und etwas, das gar nicht einmal Erkenntnis ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädikat hinzutun. Daß sie aber, ob-

gleich das Prädikat (der mit der Vorstellung verbundenen *eigenen* Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung *von jedermann* betrifft, Urteile a priori sind, oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten; und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urteilskraft unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

§ 37

Was wird eigentlich in einem Geschmacksurteile von einem Gegenstande a priori behauptet?

Daß die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urteil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Prinzip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, ebendarum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert: da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurteilung, vor allem Begriffe, verbunden sein soll. Daher sind auch alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil sie ihr Prädikat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern *die Allgemeingültigkeit dieser Lust*, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurteile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urteil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.

nin tasarım ile birleşmiş *kendi* hazzı) görgül olmasına karşın, *herkesten* istenen onay açısından yargıların *a priori* oldukları, ya da böyle sayılmayı istedikleri daha şimdiden bu istemin anlatımında kapsanır; ve böylece Yargı Yetisinin Eleştirisinin bu sorunu Aşkınsal Felsefenin şu evrensel problemine aittir: Bireşimli *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?

§ 37

Bir Beğeni Yargısında Bir Nesne Üzerine Aslında A Priori *Ne İleri Sürülür?*

Bir nesnenin tasarımının dolaysızca bir haz ile bağlı olması ancak içsel olarak algılanabilir, ve eğer bundan daha öte hiçbirşey belirtmeyi istemeseydik, salt görgül bir yargı verirdi. Çünkü hiçbir tasarımı belirli bir duygu (haz ya da hazsızlık) ile *a priori* birleştiremem, eğer istenci belirleyen bir *a priori* ilke usta temelde yatmıyorsa; bu son durumda haz (ahlaksal duyguda) ilkenin sonucudur, ama beğenideki haz ile karşılaştırılamaz, çünkü bir yasanın belirli bir kavramını gerektirir; buna karşı beğenideki hazzın ise, tüm kavramlardan önce, yalnızca yargılama ile dolaysızca bağlı olması gerekir. Yine buna göre, tüm beğeni yargıları tekil yargılardır, çünkü hoşlanma yüklemlerini bir kavram ile değil, verili bir tekil görgül tasarım ile birleştirirler.

Öyleyse haz değil, ama ***bu hazzın*** anlıkta bir nesnenin yalnızca yargısı ile bağlı olarak algılanan *evrensel geçerliği* bir beğeni yargısında yargı yetisi için evrensel kural olarak *ve a priori* herkes için geçerli olarak temsil edilir. Bir nesneyi haz ile algılar ve yargılarım: Bu görgül bir yargıdır. Onu güzel bulurum, e.d. bu hoşlanmayı herkese zorunlu olarak yükleyebilirim: Bu ise bir *a priori* yargıdır.

§ 38
Beğeni Yargısının Tümdengelimi

Eğer bir arı beğeni yargısında nesneden hoşlanmanın onun salt biçimini yargılama ile bağlı olduğu kabul edilirse, o zaman anlıkta nesnenin tasarımı ile bağlı olduğunu duyumsadığımız şey yargı yetisi için onun öznel erekselliğinden başka birşey değildir. Yargı yetisi yargılamanın biçimsel kuralları açısından, tüm özdekten (ister duyunun duyumu isterse kavram olsun) ayrı olarak, yalnızca genelde yargı yetisinin kullanımının (ki ne tikel bir duyu türüne, ne de tikel bir anlak kavramına sınırlıdır) öznel koşullarına, ve buna göre tüm insanlarda (genelde olanaklı bilgiler için gerekli olarak) varsayılabilen öznel yana yönelik olabildiği için, böylece bir tasarımın yargı yetisinin bu koşulları ile uyumu herkes için *a priori* geçerli olarak alınabilmelidir. E.d. tasarımın hazzı ya da öznel erekselliği genel olarak bir duyusal nesnenin yargılanmasında bilgi yetilerinin ilişkisi için haklı olarak herkese yüklenebilir.*

Not

Bu tümdengelimin böyle kolay olmasının nedeni bir kavramın nesnel olgusallığını aklamasının gerekmemesidir; çünkü Güzellik nesnenin bir kavramı değil, ve beğeni yargısı bir bilgi yargısı değildir. Yalnızca yargı yetisinin kendimizde bulduğumuz o öznel koşullarını evrensel olarak her insanda varsaymada haklı olduğumuzu, ve dahası verili nesneyi doğru olarak bu

*Estetik yargı yetisinin yalnızca öznel zeminler üzerine dayalı bir yargısı için evrensel onay istemi ileri sürmede aklanabilmek için şunları kabul etmek yeterlidir: 1) Bu yetinin öznel koşulları, onda etkinliğe geçen bilme yetilerinin genel olarak bir bilgi ile ilişkilerini ilgilendiren şey açısından, tüm insanlarda aynıdır; bu doğru olmalıdır, çünkü yoksa insanlar

§ 38
Deduktion der Geschmacksurteile

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geschmacksurteile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei; so ist es nichts anders, als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden. Da nun die Urteilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingeschränkt ist), gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urteilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angesonnen werden können*.

Anmerkung

Diese Deduktion ist darum so leicht, weil sie keine objektive Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nötig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil. Es behauptet nur: daß wir berechtigt sind, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, daß wir unter diese Bedingungen das gegebene Objekt richtig subsumiert haben.

*Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1) Bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen

Obgleich nun dies letztere unvermeidliche, der logischen Urteilskraft nicht anhängende, Schwierigkeiten hat (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein bloß empfindbares Verhältnis, der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes, subsumiert, wo die Subsumtion leicht trügen kann): so wird dadurch doch der Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Urteilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen, welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Prinzips, aus subjektiven Gründen für jedermann gültig zu urteilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Prinzip betrifft, so macht sie die Rechtmäßigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt, mithin das Prinzip selber, so wenig zweifelhaft, als die eben sowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urteilskraft unter ihr Prinzip das letztere, welches objektiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage sein: Wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks a priori anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein Zweck der Natur angesehen werden müßte, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, für unsere Urteilskraft zweckmäßige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indes die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt.

koşulların altına aldığımızı ileri sürer. Şimdi, bu sonuncusu mantıksal yargı yetisine dokunmayan kaçınılmaz güçlükler taşır (çünkü bu son yetide kavramların altına, estetik yargıda ise nesnenin tasarımsal biçimi üzerinde birbirleri arasında uyum kurmakta olan imgelem yetisi ve anlak arasındaki salt duyumsanabilir bir ilişkinin altına alırız, ki bu son durumda alta alma kolayca aldatıcı olabilir); gene de bu yüzden yargı yetisinin evrensel onaya dayanma isteminin haklılığı silinmez; yalnızca kendini öznel zeminlerden herkes için geçerli olarak yargıda bulunma ilkesinin doğruluğuna indirger. Çünkü o ilke altına-almanın doğruluğu açısından güçlük ya da ikircim söz konusu olduğunda, bu genel olarak estetik bir yargının böyle bir geçerlik için isteminin haklılığını, ve dolayısıyla ilkenin kendisini, ancak mantıksal yargı yetisinin kendi ilkesi altına almadaki benzer yanlışlığının (gerçi öyle sık ve kolay olmasa da) nesnel olan bu son ilkeyi ikircimli kılabileceği denli ikircimli kılar. Ama soru 'Doğayı *a priori* bir beğeni nesneleri toplamı olarak almak nasıl olanaklıdır?' olsaydı, o zaman bu sorunun teleoloji ile bir bağıntısı vardır, çünkü yargı yetimiz için ereksel olan biçimler sergilemek doğanın özsel olarak onun kavramına ait bir ereği olarak görülmelidir. Ama bu sayıltının doğruluğu çok fazla ikircimliyken, doğa güzelliğinin edimselliği ise deneyime açıktır.

ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten. 2) Das Urteil habe bloß auf dieses Verhältnis (mithin die *formale Bedingung* der Urteilskraft) Rücksicht genommen, und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Objekt noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Gesetz uns gibt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird.

tasarımlarını ve giderek bilgilerini bile iletemeyeceklerdir. 2) Yargı yalnızca bu ilişkiyi (dolayısıyla yargı yetisinin *biçimsel koşulunu*) dikkate almıştır ve arıdır, e.d. ne nesnenin kavramları ile, ne de duyumlar ile belirlenim zeminleri olarak karışmıştır. Eğer bu son nokta açısından bir yanlışlık yapılmışsa, bu yalnızca bir yasanın bize verdiği ayrıcalığın tikel bir duruma doğru olmayan bir uygulamasıdır, ki bu yolla genel olarak ayrıcalık ortadan kaldırılmış olmaz.

§ 39
Bir Duyumun İletilebilirliği Üzerine

Eğer duyum, algıdaki olgusal yan olarak, bilgi ile bağıntılı ise, o zaman ona duyuların duyumu denir; ve niteliğinin özgüllüğü baştan sona aynı türde iletilebilir olarak tasarımlanabilir, eğer herkesin bizimki ile benzer bir duyusunun olduğu kabul edilirse; ama bu tek bir duyu duyumu için hiçbir biçimde varsayılamaz. Koku duyusundan yoksun birine bu tür duyum iletilemez; ve ondan yoksun olmasa bile, bir çiçekten bizim ondan aldığımız duyumla tam olarak aynı duyumu aldığından emin olamayız. Ama insanları bir ve aynı duyu nesnesinin duyumundan türetilen ***hoşluk*** ya da ***nahoşluk*** açısından daha da ayrı olarak düşünmeliyiz; ve herkesin aynı nesnelerden haz alması kesinlikle beklenmemelidir. Bu tür bir hazza, anlığa duyu yoluyla geldiği ve öyleyse onun açısından edilgin olduğumuz için, *yararlanım* hazzı denebilir.

Buna karşı, bir eylemden ahlaksal niteliği nedeniyle hoşlanma bir yararlanım hazzı değil, ama kendiliğindenliğin ve bunun kendi belirleniminin ideası ile uygunluğunun hazzıdır. Ama törel denilen bu duygu kavramları gerektirir; ve özgür değil ama yasal bir ereksellik sunar, öyleyse us aracılığıyla, ve eğer haz herkeste türdeş olacaksa, çok belirli kılgısal us kavramları yoluyla olmanın dışında evrensel iletilebilirliğe izin vermez.

Doğadaki Yüceden haz da, uslamlayan seyretmenin hazzı olarak, hiç kuşkusuz evrensel paylaşım isteminde bulunur, ama daha şimdiden bir başka duyguyu, yani duyulurüstü belirleniminin duygusunu varsayar ki, ne denli karanlıkta olursa olsun, ahlaksal bir temeli vardır. Ama başka insanların onu dikkate alacaklarını ve doğanın yabanıl büyüklüğünü seyretmekten hoşlanacaklarını (ki gerçekten onun oldukça ürkü-

§ 39
Von der Mitteilbarkeit einer Empfindung

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, so heißt sie Sinnenempfindung; und das Spezifische ihrer Qualität läßt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe: dieses läßt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit* bei der Empfindung ebendesselben Gegenstandes der Sinne vorstellen; und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, daß die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüt kommt und wir dabei also passiv sind, die Lust des *Genusses* nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbsttätigkeit, und deren Gemäßheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heißt, erfordert aber Begriffe; und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt sich also auch nicht anders, als vermittelst der Vernunft, und, soll die Lust bei jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe, allgemein mitteilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Teilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung, voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. Daß aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Größe der Natur ein Wohlgefallen finden werden (welches wahrhaftig dem Anblicke der-

selben, dereher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt. Dem ungeachtet kann ich doch, in Betracht dessen, daß auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Tätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Kontemplation nach Ideen, sondern der bloßen Reflexion. Ohne irgendeinen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelst eines Verfahrens der Urteilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß: nur daß sie es hier, um einen empirischen objektiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurteilung) bloß um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu tun genötigt ist. Diese Lust muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urteilende (wenn er nur in diesem Bewußtsein nicht irrt, und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt) die subjektive Zweckmäßigkeit, d. i. sein Wohlgefallen am Objekte jedem andern ansinnen, und sein Gefühl als allgemein mitteilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

tücü olan görünüşüne yüklenemez) varsaymada aklanmam saltık olarak söz konusu değildir. Gene de her uygun fırsatta bu ahlaksal eğilimlere dikkat edilmesi gerektiği olgusunu göz önüne alarak, o hoşlanmayı herkese yükleyebilirim, ama ancak ahlaksal yasa aracılığıyla, ki kendi yanından yine usun kavramları üzerine temellenir.

Buna karşı, Güzeldeki haz ne bir yararlanım hazzı, ne yasal bir etkinliğin hazzı, ne de giderek idealara göre uslamlamacı seyretmenin hazzıdır; tersine, salt derin-düşünmenin hazzıdır. Yol gösterici olarak herhangi bir ereği ya da ilkesi olmaksızın, bu haz bir nesnenin sezgi yetisi olarak imgelem yetisi yoluyla sıradan ayrımsanışına eşlik eder — ama bu yeti bunu kavramlar yetisi olarak anlak ile bağıntı içinde, ve yargı yetisinin en sıradan deneyim uğruna da uygulaması gereken bir işlemi aracılığıyla yapar; yalnızca, bunu bu son durumda görgül nesnel bir kavramı, ilk durumda ise (estetik yargılamada) yalnızca tasarımın özgürlükleri içindeki her iki bilgi yetisinin uyumlu (öznel-ereksel) uğraşı ile uygunluğunu algılayabilmek, e.d. tasarımın ansal durumunu haz ile duyumsayabilmek için yapar. Bu haz zorunlu olarak herkeste benzer koşullar üzerine dayanmalıdır; çünkü bunlar genel olarak bir bilginin olanağının öznel koşullarıdırlar; ve bu bilgi yetileri arasında beğeni için gerekli orantı herkeste varsayılabilecek olan sıradan ve sağlam anlak için de gereklidir. Tam bu nedenle, beğeni ile yargıda bulunan biri (eğer yalnızca bu bilinçte yanılgıya düşmez ve özdeği biçim, çekiciliği Güzellik diye almazsa) herkese öznel ereksellik, e.d. nesneden kendi hoşlanmasını yükleyebilir, ve duygusunu hiç kuşkusuz kavramların dolaylılığı olmaksızın evrensel iletilebilirliğe açık olarak alabilir.

§ 40
Bir Tür Sensus Communis *Olarak Beğeni Üzerine*

Sık sık yargı yetisine, onun derin-düşünme ediminden çok yalnızca sonucunu göz önüne alırsak, bir 'duyu' adını veririz, ve bir gerçeklik 'duyu'sundan, bir terbiye, dürüstlük, vb. 'duyu'sundan söz ederiz; ve gene de hiç kuşkusuz biliriz ki, ya da en azından bilmemiz gerekir ki, bu kavramlar yerlerini bir duyuda bulamazlar, ve duyunun evrensel kurallar ileri sürmek içinse en küçük bir yeteneği bile yoktur; tersine, eğer duyuların üzerine daha yüksek bilme yetilerine yükselemeseydik, hiçbir zaman düşüncelerimize gerçeklik, uygunluk, güzellik ya da dürüstlüğün bu tür bir tasarımı giremezdi. Kendine bir insan diyen herhangi birinden beklenebilecek olanın en azı saydığımız salt sağlam (henüz işlenmemiş) anlak olarak *sıradan insan anlağı* öyleyse 'sıradan duyu' (*sensus communis*) gibi bir adla incitici bir onur taşır; ve dahası öyle bir yolda ki, *'sıradan'* sözcüğü ile (yalnızca bizim sözcüğe ikili bir anlam veren dilimizde değil, ama başka birçoklarında da) 'kaba' olan, her durumda karşılaşılan anlaşılır ki, ona iyelik saltık olarak hiçbir değer ya da üstünlük değildir.

Ama *sensus communis* ile bir *ortak* duyu ideası, e.d. bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, kendi derin-düşünme ediminde tüm başka insanların tasarım yolunu düşüncede (*a priori*) dikkate alır, öyle ki *bir bakıma* yargısını toplu insan-usu ile karşılaştırabilsin ve bu yolla kolayca nesnel diye alınabilen öznel kişisel koşullardan doğan yanılsamanın yargı üzerinde zararlı bir etkide bulunması önlenebilsin. Bu şimdi yargımızı başkalarının edimsel olmaktan çok yalnızca olanaklı yargıları ile karşılaştırmakla, kendimizi başka herhangi birinin yerine koymakla, ve kendi yargımıza olumsal olarak eklenen sınırlamaların soyutlanmasıyla olur; ve bu ise

§ 40
Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis

Man gibt oft der Urteilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion als vielmehr bloß das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes, und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit usw.; ob man zwar weiß, wenigstens billig wissen sollte, daß es nicht ein Sinn ist, in welchem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, daß dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe: sondern daß uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höhern Erkenntnisvermögen erheben könnten. *Der gemeine Menschenverstand*, den man, als bloß gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (sensus communis) belegt zu werden; und zwar so, daß man unter dem Worte *gemein* (nicht bloß in unserer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher andern) so viel als das vulgäre, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Steile jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufäl-

ligerweise anhängen, abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirktwird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den *gemeinen* Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstrakten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hieher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *konsequenten* Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals *passiven* Vernunft. Der Hang zur letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das *Vorurteil*; und das größte unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d. i. der *Aberglaube*. Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung**; weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurteilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (in sensu eminenti) ein Vorurteil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich

* Man sieht bald, daß Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei; weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen sein will, und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt; aber, da die Bestrebung zum letzteren kaum zu

yine tasarım durumumuzda özdek, e.d. duyum olan şeyi olanaklı olduğu ölçüde bir yana bırakmakla ve yalnızca tasarımımızın ya da tasarım durumumuzun biçimsel özgünlüklerine dikkat etmekle ortaya çıkar. Şimdi öyle görünür ki derin-düşünmenin bu işlemi belki de *'sağ'* duyu dediğimiz yetiye yüklenemeyecek denli yapaydır; ama ancak soyut formüllerde anlatıldığı zaman öyle görünür; kendinde ise, eğer evrensel kural olarak hizmet edecek bir yargı aranıyorsa, çekiciliği ve heyecanı soyutlamaktan daha doğal hiçbirşey yoktur.

Sıradan insan anlağının aşağıdaki düzgüleri beğeni eleştirisinin bölümleri olarak buraya ait olmasalar da, onun ilkelerini durulaştırmaya hizmet edebilirler. Bunlar: 1. Kendi için düşünmek; 2. Başka her birinin yerinde düşünmek; 3. Her zaman uyumlu olarak düşünmek. Birincisi *önyargısız*, ikincisi *genişletilmiş*, üçüncüsü *tutarlı* düşünme yoludur. Birincisi hiçbir zaman *edilgin* olmayan bir usun düzgüsüdür. Böyle edilginliğe, dolayısıyla usun özerksizliğine yatkınlığa *önyargı* denir; ve tümü içinde en büyüğü doğanın anlağın kendi özsel yasası yoluyla onun temeline koyduğu kurallara altgüdümlü olmadığını tasarımlamak, e.d. *boşinançtır*. Boşinançtan kurtuluşa *Aydınlanma** denir; çünkü bu adlandırmanın genel olarak önyargılardan kurtuluşa ait olmasına karşın, gene de boşinanç öncelikle (*in sensu eminenti*) bir önyargı adını hak eder, çünkü boşinancın birini içine düşürdüğü, giderek ondan bir yükümlülük olarak istediği körlük başkaları tarafından güdülme gereksinimini, dolayısıyla edilgin bir us durumunu özelikle be-

*Hemen görülebileceği gibi, Aydınlanma *in thesi* kolay olsa da, *in hypothesi* güç ve yavaş ilerleyen bir şeydir; çünkü birinin usu ile edilgin olmaması, tersine her zaman kendine yasa veren olması yalnızca özsel ereği ile uyum içinde olmayı isteyen ve kendi anlağının ötesinde olanı bilmeyi istemeyen biri için çok kolaydır; ama bu sonuncu için çabadan kolay kolay kaçınılamayacağı için, ve büyük bir güvenle bu merağı doyurabilecekleri konusunda söz

lirgin kılar. Düşünme yolunun ikinci düzgüsüne gelince, yetenekleri hiçbir büyük kullanıma (özellikle yeğinlik açısından) erişmeyen birine sınırlı (*dar, genişletilmiş*in karşıtı) demeye oldukça alışmışızdır. Ama burada söz konusu olan bilgi yetisi değil, onu ereksel olarak kullanan *düşünme yolu*dur; insana verilen doğal yetilerin ulaştığı alan ya da derece ne denli küçük olursa olsun, birinin yargının başka birçoklarını kısıtlayan öznel kişisel koşullarını gözardı ederek kendi yargısı üzerine *evrensel bir duruş noktasından* (ki bunu ancak kendini başkalarının duruş noktasına koyarak belirleyebilir) düşünmesi onun *geniş düşünme yolu* olan biri olduğunu belirtir. Üçüncü düzgü, yani *tutarlı* düşünme yolu düzgüsü, erişmesi en güç olanıdır ve ona ancak ilk ikisinin birleşmesi yoluyla ve onlara sürekli uymanın bir alışkanlığa dönmesinden sonra erişilebilir. Diyebiliriz ki, bu düzgülerden birincisi anlağın, ikincisi yargı yetisinin, üçüncüsü usun düzgüsüdür.

Bu konu tarafından kesilen akışa yeniden dönersek, beğeniye sağlam anlaktan daha büyük bir hakla *sensus communis* denebilir; ve estetik yargı yetisi bir ortak duyu* adını taşımayı entellektüel yargı yetisinden daha çok hak eder, eğer 'duyu' sözcüğünü salt derin-düşünme ediminin anlık üzerindeki bir etkisi için kullanmayı istiyorsak, çünkü o zaman 'duyu' ile haz duygusunu anlarız. Giderek beğeni verili bir tasarımdaki duygumuzu bir kavramın aracılığı olmaksızın *evrensel olarak iletilebilir* kılan şeyi yargılama yetisi olarak bile tanımlanabilir.

kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wohl gewohnt, denjenigen eingeschränkt (*borniert*, das Gegenteil von *erweitert*) zu nennen, dessen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der *Denkungsart*, einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen: welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von *erweiterter Denkungsart* anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt, und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert. Die dritte Maxime, nämlich die der *konsequenten* Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen, und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten, und nach einer zur Fertigung gewordenen öfteren Befolgung derselben, erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urteilskraft, die dritte der Vernunft. -

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf, und sage: daß der Geschmack mit mehrerem Rechte sensus communis genannt werden könne, als der gesunde Verstand; und daß die ästhetische Urteilskraft eher als die intellektuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes* führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will: denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs *allgemein mitteilbar* macht, definieren.

veren başkaları hiçbir zaman eksik olmadığı için, o salt olumsuz tutumu (ki sözcüğün asıl anlamında Aydınlanma denilen şeyi oluşturur) düşünme yolunda (özellikle kamunun) sürdürmek ya da kurmak çok güç olmalıdır.

*Beğeni *sensus communis aestheticus* yoluyla, sıradan insan anlağı *sensus communis logicus* yoluyla belirtilebilir.

verhüten ist, und es an andern, welche diese Wißbegierde befriedigen zu können mit vieler Zuversicht versprechen, nie fehlen wird: so muß das bloß Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten, oder herzustellen, sehr schwer sein.

*Man könnte den Geschmack durch sensus communis aestheticus, den gemeinen Menschenverstand durch sensus communis logicus bezeichnen.

Die Geschicklichkeit der Menschen sich ihre Gedanken mitzuteilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntnis zusammenfließen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemütskräfte *gesetzlich*, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt: da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts, mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.

Wenn man annehmen dürfte, daß die bloße allgemeine Mitteilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer bloß reflektierenden Urteilskraft zu schließen nicht berechtigt ist); so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde.

İnsanın kendini düşüncelerde iletme becerisi kavramları sezgiler ile ve bunları yine bir bilgide biraraya gelen kavramlar ile bağlayabilmek için imgelem yetisinin ve anlağın bir ilişkisini de gerektirir; ama o zaman her iki ansal yetinin anlaşması belirli kavramların zoru altında *yasal*dır. Ancak özgürlüğü içindeki imgelem yetisinin anlağı uyandırdığı ve bunun kavramlar olmaksızın imgelem yetisini kurallı bir oyuna soktuğu yerde tasarım kendini düşünce olarak değil ama anlığın ereksel bir durumunun iç duygusu olarak iletir.

Beğeni öyleyse verili tasarım ile (bir kavramın aracılığı olmaksızın) bağlı olan duyguların iletilebilirliğini *a priori* yargılama yetisidir.

Eğer bir duygunun salt evrensel iletilebilirliğinin kendinde daha şimdiden kendisi ile birlikte bizim için bir çıkar taşıması gerektiği kabul edilebilirse (ki gene de salt derin-düşünen bir yargı yetisinin niteliğinden çıkarsanmasına izin verilemez), niçin beğeni yargısında duygunun herkese bir bakıma ödev olarak yüklenmesi gerektiğini açıklayabiliriz.

§ 41
Vom empirischen Interesse am Schönen

Daß das Geschmacksurteil, wodurch etwas für schön erklärt wird, kein Interesse *zum Bestimmungsgrunde* haben müsse, ist oben hinreichend dargetan worden. Aber daraus folgt nicht, daß, nachdem es, als reines ästhetische Urteil, gegeben worden, kein Interesse damit verbunden werden könne. Diese Verbindung wird aber immer nur indirekt sein können, d. i. der Geschmack muß allererst mit etwas anderem verbunden vorgestellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloßen Reflexion über einen Gegenstand noch eine *Lust an der Existenz desselben* (als worin alles Interesse besteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urteile, was im Erkenntnisurteile (von Dingen

§ 41
Güzeldeki Görgül Çıkar Üzerine

Birşeyin güzel olarak onunla bildirildiği beğeni yargısının hiçbir çıkarı *belirlenim zemini olarak* taşımaması gerektiği yukarıda yeterli olarak açıklandı. Gene de bundan arı estetik yargı olarak verildikten sonra onunla hiçbir çıkarın birleşemeyeceği sonucu çıkmaz. Ama bu birleşme her zaman ancak dolaylı olabilir, e.d. beğeni ilk olarak başka birşey ile birleşmiş olarak tasarımlanmalıdır, öyle ki bir nesne üzerine salt derin-düşünme ediminden hoşlanma ile *onun varoluşundaki bir haz* (tüm çıkarın ondan oluştuğu şey olarak) bağlanabilsin. Çünkü burada estetik yargılar durumunda da bilgi yargılarında (genelde

şeyler üzerine) söylenen şey geçerlidir: *a posse ad esse non valet consequentia.* Bu başka birşey görgül birşey olabilir, yani insan doğasına özgü bir eğilim gibi; ya da entellektüel birşey, istencin us yoluyla *a priori* belirlenebilme özelliği gibi. Bunların her ikisi de bir nesnenin varoluşundan hoşlanma kapsarlar ve böylece kendi için ve herhangi bir çıkara bakılmaksızın haz vermiş olandaki bir çıkar için temeli atabilirler.

Görgül olarak, Güzel ancak *toplumda* çıkar verir; ve eğer topluma doğru dürtüyü insana doğal sayarsak, ve eğer onun için uygunluğu ve ona yatkınlığı, e.d. *toplumculluğu* toplum için belirlenmiş yaratık olarak insana gerekli birşey olarak, öyleyse *insanlığa* ait bir özellik olarak kabul edersek, o zaman beğeniye herşeyi, onlar açısından duygularımızı başkalarına ilettiğimiz herşeyi yargılamak için bir yeti olarak ve dolayısıyla herkesin doğal eğiliminin istediği şeyi ilerletmenin bir aracı olarak bakmanın önüne geçemeyiz.

Issız bir adada kendi başına bırakılmış bir insan ne kulübesi için ne de kendisi için özenip bezenecek, ne de kendini onlarla süslemek için çiçekler arayacak ya da onları yetiştirecektir; ama yalnızca insan değil, kendi türüne göre incelikli bir insan olmak (uygarlaşmanın başlangıcı) ancak toplumda aklına gelecektir; çünkü hazzını başkalarına iletmeye hem eğilimli hem de yetenekli olan ve bir nesneden başkalarıyla ortak bir hoşlanma duygusu alamıyorsa onda doyum bulamayan birini böyle olarak yargılarız. Yine, bir bakıma insanlığın kendisi tarafından buyrulmuş kökensel bir bağıttan geliyormuş gibi, evrensel iletişime bu dikkati herkes başka herkesten bekler ve ister; ve böylece hiç kuşkusuz başlangıçta yalnızca çekici şeyler, örneğin kendini boyamak için renkler (Karayipler'de 'rokou' ve Irokesler arasında zincifre), ya da çiçekler, midye kabukları, güzel renkli kuş tüyleri vb., ama zamanla ayrıca

überhaupt) gesagt wird, a posse ad esse non valet consequentia. Dieses andere kann nun etwas Empirisches sein, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist; oder etwas Intellektuelles als Eigenschaft des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können: welche beide ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts enthalten, und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgendein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessiert das Schöne nur in der *Gesellschaft*; und, wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die *Geselligkeit*, zur Erfordernis des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur *Humanität* gehörige Eigenschaft einräumt: so kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein *Gefühl* jedem andern mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung): denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust andern mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist; und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanus, Kleidern,

usw.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur so viel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen; wo denn, wenngleich die Lust, die jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit ihren Wert beinahe unendlich vergrößert.

Dieses indirekt dem Schönen, durch Neigung zur Gesellschaft, angehängte, mithin empirische Interesse, ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurteil a priori, wenngleich nur indirekt, Beziehung haben mag. Denn, wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Übergang unseres Beurteilungsvermögens von dem Sinnengenuß zum Sittengefühl entdecken; und nicht allein, daß man dadurch den Geschmack zweckmäßig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, es würde auch ein Mittelglied der Kette der menschlichen Vermögen a priori, von denen alle Gesetzgebung abhängen muß, als ein solches dargestellt werden. So viel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wohl sagen, daß es, da dieser der Neigung frönt, obgleich sie noch so verfeinert sein mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre größte Mannigfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen läßt, und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Übergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne. Ob aber dieser nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, haben wir zu untersuchen Ursache.

onlara kendilerinde hiçbir keyif, e.d. yararlanım hoşlanması getirmeyen güzel biçimler de (kanolarında, giysilerinde vb.) toplumda önemliydiler ve büyük çıkar ile bağlıydılar; sonunda en yüksek noktasına ulaşan uygarlaşma bunu hemen hemen inceltilmiş eğilimin başlıca işi yapar, ve duyumlar ancak evrensel iletilebilirliğe izin verdikleri düzeye dek değerli görülürler; burada, herkesin böyle bir nesnede bulduğu hazzın önemsiz ve kendinde dikkate değer bir çıkardan yoksun olmasına karşın, gene de evrensel iletilebilirliğinin düşüncesi değerini hemen hemen sonsuz ölçüde arttırır.

Ama Güzele topluma eğilim yoluyla dolaylı olarak bağlanan, ve öyleyse görgül olan bu çıkarın bizim için burada hiçbir önemi yoktur, çünkü bakmamız gereken tek şey *a priori* beğeni yargısı ile yalnızca dolaylı da olsa bağıntılı olabilendir. Çünkü eğer bu biçimde bile olsa onunla bağlı bir çıkar kendini ortaya serecek olursa, beğeni bizim yargı yetimiz için duyu hazzından törel duyguya bir geçişi açığa çıkaracaktır; ve bu yolla yalnızca beğeninin ereksel kullanımında yolumuzu daha iyi bulmakla kalmayacak, ama üzerine tüm yasamanın bağımlı olması gereken *a priori* insan yetileri zincirinde beğeni de bir halka olarak sunulmuş olacaktır. Beğeni nesnelerindeki görgül çıkar üzerine ve beğeninin kendisi üzerine bu kadarını söyleyebiliriz ki, eğilime köle olduğu için, bu sonuncusu ne denli inceltilmiş olursa olsun, böyle çıkar en büyük türlülüklerine ve en yüksek derecelerine toplumda erişen tüm eğilim ve tutkularla kolayca karıştırılabilir, ve Güzeldeki çıkar, eğer onun üzerine temellenmişse, Hoş olandan İyi olana ancak çok ikircimli bir geçiş sunabilir. Ama bu geçişin belki de arılığı içinde alındığında beğeni yoluyla ilerletilip ilerletilemeyeceğini araştırmak için nedenlerimiz vardır.

§ 42
Güzeldeki Entellektüel İlgi Üzerine

İnsanların bu iç doğal eğilimler yoluyla itildikleri tüm etkinliklerini insanlığın en son ereğine, yani ahlaksal İyiye yöneltmeyi isteyenler, en iyi niyetlerle, genel olarak Güzel olana ilgi duymayı iyi bir ahlaksal karakterin göstergesi olarak almışlardır. Ama deneyime dayanan başkalarından gördükleri karşıtlık nedensiz değildir, çünkü deneyim beğeni erbaplarının kendilerini yalnızca sık sık değil, ama giderek bir kural olarak, boş, dikbaşlı ve zararlı tutkulara bıraktıklarını, ve belki de törel ilkelere bağlılıkta başkalarından daha da az üstünlük ileri sürebileceklerini gösterir. Ve öyle görünür ki, Güzel için duygu yalnızca (edimsel olarak da olduğu gibi) ahlaksal duygudan özgül olarak ayrı olmakla kalmaz, ama onunla bağlanabilen çıkar de ahlaksal çıkar ile güçlükle bağdaşabilir, ve bu bir iç eğinim yoluyla hiçbir biçimde olmaz.

Şimdi hiç kuşkusuz isteyerek kabul ediyorum ki, *sanatın Güzeline* ilgi (doğa güzelliklerinin süs için ve dolayısıyla gösteriş için yapay kullanımını da buna katıyorum) hiçbir biçimde ahlaksal İyiye bağlı, giderek ona eğilimli bir düşünme yolu için bile bir tanıt sağlamaz. Ama buna karşı ileri sürüyorum ki, *doğanın* Güzelliğine *dolaysızca ilgi* duymak (yalnızca onu yargılamada beğeni göstermek değil) her zaman iyi bir ruhun belirtisidir; ve bu ilgi alışkısal olduğu zaman, hiç olmazsa ahlaksal duyguya uygun düşen bir ansal durumu belirtir — eğer *doğanın seyredilmesi* ile isteyerek birleşiyorsa. Ama hiç kuşkusuz anımsamak gerek ki, burada aslında doğanın güzel *biçimlerini* göz önünde tutuyorum ve genellikle onlarla öylesine varsıl olarak birleştirdiği *çekicilikleri* bir yana bırakıyorum, çünkü onlardaki ilgi dolaysız, ama gene de görgüldür.

Yalnız (ve gözlemlerini başkalarına iletme

§ 42
Vom intellektuellen Interesse am Schönen

Esgeschahin gutmütiger Absicht, daß diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu diese die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das Moralisch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von anderen widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, daß Virtuosen des Geschmacks nicht allein öfter, sondern wohl gar gewöhnlich, eitel, eigensinnig, und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger wie andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten; und so scheint es, daß das Gefühl für das Schöne, nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl spezifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keinesweges aber durch innere Affinität, vereinbar sei.

Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Interesse am *Schönen der Kunst* (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne) gar keinen Beweis einer dem Moralisch-Guten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, daß ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen (nicht bloß Geschmack haben, um sie zu beurteilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und daß, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige, wenn es sich mit der *Beschauung der Natur* gerne verbindet. Man muß sich aber wohl erinnern, daß ich hier eigentlich die schönen *Formen* der Natur meine, die *Reize* dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne

Absicht, seine Bemerkungen andern mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts usw. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur. D. i. nicht allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt ihm, ohne daß ein Sinnenreiz daran Anteil hätte, oder er auch irgendeinen Zweck damit verbände.

Es ist aber hiebei merkwürdig, daß, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, was man daran nimmt. Sonst bleibt entweder ein bloßes Geschmacksurteil ohne alles Interesse, oder nur ein mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen verbundenes übrig: welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch allein ein unmittelbares Interesse zu erwecken, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl kultiviert haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Produkte der schönen Kunst mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urteilen, das Zimmer gern verläßt, in welchem jene, die Eitelkeit und

niyetinde olmayan) biri bir yaban çiçeğinin, bir kuşun, bir böceğin vb. güzel şeklini hayranlık ve sevgi ile seyreder, ve ondan bir zarar görecek olsa bile, genel olarak doğada böyle birşeyi kaçırmayı hiç istemez; ondan bir yarar sağlamayı ise hiç istemez ve doğanın güzelliğinde dolaysız ve hiç kuşkusuz entellektüel bir ilgi bulur. E.d. doğanın ürünü ona yalnızca biçimine göre değil, ama ayrıca varoluşu ile de haz verir ve duyusal çekiciliğin bunda hiçbir payı olmadığı gibi onunla herhangi bir erek de birleşmiş değildir.

Ama burada belirtmeye değer ki, eğer güzeli seven birini yere gizlice yapay çiçekler dikerek (ki doğal olanlara bütünüyle benzer olarak yapılabilirler), ya da ağaçların dallarına yapay olarak şekillendirilmiş kuşlar tüneterek aldatsaydık, ve eğer bunları açığa çıkarsaydı, onlara önceden duyduğu dolaysız ilgi hemen yiter, ama yerini belki de bir başka ilgi, yani odasını yabancı gözler için onlarla süsleme gibi bir gösteriş ilgisi alırdı. Doğanın o güzelliği üretmiş olması —, bu düşünce sezgiye ve derin-düşünmeye eşlik etmelidir; ve ona duyulan dolaysız ilgi yalnızca bunun üzerine temellenir. Yoksa geriye yalnızca ya tüm ilgiden yoksun, ya da salt dolaylı, e.d. topluma bağıntılı bir ilgi ile birleşmiş bir beğeni yargısı kalır ki, bu sonuncu ilgi ahlaksal olarak iyi düşünme yolu açısından hiçbir güvenilir belirti vermez.

Doğa güzelliğinin sanat güzelliğine bu üstünlüğü, birincisi biçime göre ikincisi tarafından aşılsa bile, gene de yalnızca onun dolaysız bir ilgi uyandırmasında, törel duygularını geliştirmiş tüm insanların incelmiş ve iyi temellendirilmiş düşünme yolları ile anlaşmasında yatar. Eğer güzel sanat ürünleri üzerine en büyük doğruluk ve incelikle yargıda bulunabilmek için yeterli beğenisi olan biri içinde gösterişe ve her tür toplumsal hazza hizmet eden güzelliklerin bulunduğu bir odayı seve seve terkeder ve bir ba-

kıma hiçbir zaman tam olarak açındıramadığı bir düşünceler akışında ruhuna büyük bir haz bulabilmek için doğadaki Güzele dönerse, bu seçiminin kendisini büyük bir saygıyla karşılar ve ona güzel bir ruh yükleriz ki, bunu hiçbir sanat erbabı ve hiçbir sanatsever nesnelerine duyduğu ilgiden ötürü kendi için ileri süremez. — Şimdi salt beğeni yargısında birbirleri ile üstünlük açısından kolay kolay karşılaştırılamayacak bu iki nesne türünün böylesine ayrı değerlendirilmesi konusunda ne diyeceğiz?

Salt estetik olan bir yargı yetimiz vardır ki, hiçbir kavram olmaksızın biçimler üzerine yargıda bulunur ve onların yalnızca yargılanmasından bir hoşlanma duyar; bunu aynı zamanda herkes için kural yaparız, ve bunu bu yargının herhangi bir çıkar üzerine dayanması ya da böyle birşey üretmesi söz konusu olmaksızın yaparız. — Öte yandan bir de entellektüel bir yargı yetimiz vardır ki, kılgısal düzgülerin (evrensel yasama için kendi başlarına nitelikli oldukları ölçüde) salt biçimleri için bir *a priori* hoşlanmayı belirler; bunu herkes için yasa yaparız — yargımızın herhangi bir çıkar üzerine dayanmamasına, *ve gene de böyle birşeyi üretmesine karşın.* İlk yargıdaki haz ya da hazsızlığa beğenininki, ikincidekine ahlaksal duygununki denir.

Ama us ideaların (ki bunlar için us ahlaksal duyguda dolaysız bir ilgi uyandırır) nesnel olgusallıklarının olması ile de, e.d. doğanın kendi ürünlerinin bizim bütünüyle çıkarsız hoşlanmamız (ki bunu *a priori* herkes için yasa olarak tanırız ve bunu tanıtlar üzerine temellendiremeden yaparız) ile yasal bir anlaşmasını varsaymak için kendi içinde herhangi bir zemin kapsadığının en azından bir izini göstermesi ya da bir belirtisini vermesi ile de ilgilendiği için, us *doğanın* buna benzer bir uygunluğu her anlatışında bir çıkar bulmalıdır; sonuçta anlık *doğa* güzelliği üzerine aynı zamanda kendini onunla

allenfalls gesellschaftlichen Freuden unterhaltenden, Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann; so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objekte, die im Urteile des bloßen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der bloß ästhetischen Urteilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urteilen, und an der bloßen Beurteilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß dieses Urteil sich auf einem Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. — Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellektuellen Urteilskraft, für bloße Formen praktischer Maximen (sofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualifizieren) ein Wohlgefallen a priori zu bestimmen, welches wir jedermann zum Gesetze machen, ohne daß unser Urteil sich auf irgendeinem Interesse gründet, *aber doch ein solches hervorbringt.* Die Lust oder Unlust im ersteren Urteile heißt die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgendeinen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüt über die Schönheit der *Natur* nicht nach-

denken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es im Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlich-Guten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstenseine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten.

Man wird sagen: diese Deutung ästhetischer Urteile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studiert aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entwederzum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist; und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurteile, welches, ohne von irgendeinem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallenfühlen läßt; und es zugleich a priori als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, und dem moralischen Urteile, welches ebendasselbe aus Begriffen tut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken, auf ein gleichmäßiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren: nur daß jenes ein freies, dieses ein auf objektive Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Produkten als Kunst, nichtbloß durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt: welchen letzteren, da wir ihn äußerlich nirgend antreffen, wir natürlicherweise in uns selbst, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmäßigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird).

ilgileniyor olarak bulmaksızın düşünemez. Ama bu ilgi ahlaksal ilgiye akrabadır; ve doğadaki Güzelliklere böyle ilgi duyan biri bunu ancak törel İyiye ilgisini daha önceden iyice temellendirdiği ölçüde yapabilir. Öyleyse eğer doğanın Güzelliği kimi dolaysızca ilgilendirirse, ona en azından iyi ahlaksal yatkınlığa doğru bir temel yüklemek için nedenimiz vardır.

Denecektir ki, estetik yargının ahlaksal duygu ile akrabalığı temelinde bu açıklaması doğanın bizimle güzel biçimlerindeki o eğretilemeli konuşma yolunun şifresinin gerçek yorumu olarak görülemeyecek denli fazla inceltilmiştir. Ama ilk olarak Güzele bu dolaysız ilgi edimsel olarak ortak değildir; tersine, yalnızca düşünme yolları ya İyiye doğru daha şimdiden gelişmiş olanlara ya da bu gelişime öncelikle duyarlı olanlara özgüdür; ve o zaman herhangi bir çıkara bağımlı olmaksızın bir hoşlanma duygusuna yol açan ve aynı zamanda onu *a priori* bütününde insanlığa yaraşır olarak temsil eden arı beğeni yargısı ile, aynı şeyi herhangi bir duru, ince ve önceden tasarlanmış derin-düşünme olmaksızın kavramlardan yapan ahlaksal yargı arasındaki andırım, birincinin nesnelerinde ikincinin nesnelerinde olanla aynı türde dolaysız ilgiye götürür; yalnızca, birincisi özgür, ikincisi nesnel yasalar üzerine temellendirilmiş bir ilgidir. Buna doğaya hayranlık da eklenmelidir — doğa ki güzel ürünlerinde kendini sanat olarak, yalnızca olumsal olan yoluyla değil, ama bir bakıma yasal bir düzenleme ile uyum içinde amaçlı olarak, ve erek olmaksızın ereksellik olarak gösterir; bu ereği, onunla dışsal olarak hiçbir yerde karşılaşmadığımız için, doğal olarak kendi içimizde ve dahası varoluşumuzun son ereğini oluşturan şeyde, yani ahlaksal belirlenimde ararız (böyle bir doğa ereksekliğinin olanağının zeminine ilişkin soru ise ilkin teleolojide söz konusu edilecektir).

Arı estetik yargıda güzel sanattan hoşlanmanın güzel doğa durumunda olduğu gibi dolaysız bir çıkar ile birleşmiş olmamasını açıklamak kolaydır. Çünkü birincisi ya ikinciye öyle bir öykünmedir ki, aldanma noktasına dek gider ve sonra (onun yerine alınan) doğa güzelliği ile aynı etkiyi üretir, ya da amaçlı olarak açıkça hoşlanmamıza yönlendirilmiş bir sanattır; ama o zaman bu üründen hoşlanma hiç kuşkusuz dolaysızca beğeni yoluyla yer alacak, ama temelde yatan nedene yönelik dolaylı bir ilgiden başka birşey olmayacaktır — yani bir sanata ki, yalnızca ereği yoluyla ilgi yaratabilir, hiçbir zaman kendinde değil. Belki de denecektir ki, bir doğa nesnesinin güzelliği yoluyla bizi ancak bir ahlaksal idea ile bağlanmış olduğu sürece ilgilendirdiği yerde durum budur; ama bizi dolaysızca ilgilendiren şey nesne değil, kendinde onu böyle bir bağlanmaya nitelikli kılan karakteridir ki, öyleyse içsel olarak ona aittir.

Güzel doğada öylesine sık olarak güzel biçim ile bir bakıma kaynaşmış olarak karşılaşılan çekicilikler ya ışığın değişkilerine (renklerde) ya da seslerin değişkilerine (tonlarda) aittir. Çünkü bunlar yalnızca duyusal duyguya değil, ama ayrıca duyunun bu değişkileri üzerine derin-düşünmeye de izin veren biricik duyumlardır; ve böylece bir bakıma kendi içlerinde bir dil kapsarlar ki, doğayı bize getirir ve daha yüksek bir anlam taşıyor görünür. Böylece zambağın beyaz rengi anlığı suçsuzluk idealarına ayarlıyor görünür; ve kırmızıdan mora doğru düzenleme içinde yedi renk, ise 1) yücelik, 2) yüreklilik, 3) açıksözlülük, 4) arkadaşlık, 5) alçakgönüllülük, 6) dayanıklılık, ve 7) şefkat idealarına. Kuşların şarkıları varoluşlarından duydukları sevinci ve doyumu bildirir. En azından doğayı böyle yorumlarız, amacı bu tür birşey olsun ya da olmasın. Ama burada Güzelliğe duyduğumuz bu ilgi onun baştan sona doğa Güzelliği olmasını

Daß das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurteile nicht ebenso mit einem unmittelbaren Interesse verbundenist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht und alsdann tut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst: alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Produkte zwar unmittelbar durch Geschmack stattfinden, aber kein anderes als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache erwecken, nämlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst, interessieren kann. Man wird vielleicht sagen, daß dieses auch der Fall sei, wenn ein Objekt der Natur durch seine Schönheit nur insofern interessiert, als ihr eine moralische Idee beigesellet wird; aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, daß sie sich zu einer solchen Beigesellung qualifiziert, die ihr also innerlich zukommt, interessiert unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modifikationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modifikationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höhern Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüt zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der roten an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimütigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündet Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der

Natur sei; und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst: sogar, daß auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indessen hat man Beispiele, daß, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgendein lustiger Wirt seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen mutwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares *Interesse* nehmen können; noch mehr aber, wenn wir gar andern zumuten dürfen, daß sie es daran nehmen sollen: welches in der Tat geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein *Gefühl* für die schöne Natur haben (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung), und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genusse bloßer Sinnesempfindungen halten.

gerektirir; aldatıldığımızı ve onun yalnızca sanat olduğunu görür görmez bütünüyle yiter, öyle ki, beğeni bile o zaman onda güzel birşey ya da görme yetisi çekici birşey bulamaz olur. Şairler bülbülün dingin bir yaz akşamı ıssız bir fundalıkta ayın yumuşak ışığı altında büyüleyici güzellikteki şakımasından daha çok neyi överler? Ve gene de neşeli bir ev sahibi örnekleri vardır ki, böyle bir şarkıcının olmadığı bir yerde, kır havasının keyfini çıkarmak için ona gelen konuklarını bu şakımaya bütünüyle doğaya benzer bir yolda öykünmeyi bilen (ağzında bir kamış ya da düdük ile) haşarı bir çocuğu fundalığa gizleyerek onları kendilerine en büyük doyumu verecek bir yolda aldatır. Ama bunun bir aldatmaca olduğu görülür görülmez, hiç kimse daha önce öylesine çekici gelen bu şarkıyı daha fazla dinlemeye dayanamayacaktır; ve başka kuşların şarkıları için de durum böyledir. Güzel olana güzel olarak dolaysız bir *ilgi* duyabilmemize yol açan şey doğa ya da bizim doğa diye aldığımız şey olmalıdır; ve durum başkalarının da ona aynı ilgiyi göstermelerini istediğimizde özellikle böyledir; bu gerçekte güzel doğa için hiçbir *duygu* (çünkü onun seyredilmesi için bir ilgiye duyarlığı böyle adlandırırız) taşımayanların ve kendilerini yeme ve içmede bulunan salt duyu hazlarına adayanların düşünme yollarını kaba ve soysuz olarak gördüğümüzde olur.

§ 43
Von der Kunst überhaupt

1) *Kunst* wird von der *Natur*, wie Tun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Produkt, oder die Folge der erstern, als *Werk* (opus) von der letztern als Wirkung (effectus) unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn, ob man

§ 43
Genel Olarak Sanat Üzerine

1) *Sanat*ın *doğa*dan ayrımı yapmanın (*facere*) genel olarak edimden ya da etmeden (*agere*), ve birincinin yapıt (*opus*) olarak ürününün ya da sonucunun etki (*effectus*) olarak ikincininkinden ayrımı gibidir.

Haklı olarak ancak özgürlük yoluyla üretime, e.d. usu eylemlerinin temeline alan bir özenç yoluyla üretime sanat denmelidir.

Çünkü arıların ürünlerine (kurallı olarak yapılmış balmumu petekler) bir sanat yapıtı demek istesek de, bu gene de bir andırım yoluyla böyledir; işlerinin ussal bir düşünüp taşınma üzerine dayanmadığını anlar anlamaz, bunun doğalarının (içgüdülerinin) bir ürünü olduğunu söyleriz ve sanat olarak onu yalnızca yaratıcılarına yükleriz.

Zaman zaman olduğu gibi bir bataklığı araştırırken yontulmuş bir çubukla karşılaştığımızda onun doğanın değil, sanatın bir yapıtı olduğunu söyleriz; onu üreten neden bir erek düşünmüştür ki, nesne biçimini ona borçludur. Bunun dışında, edimselleşmesinden önce nedeninde bir tasarımın bulunmuş olması gereken herşeyde bir sanat görülür (giderek arıların durumunda bile), gerçi etkinin neden tarafından *düşünülebilmiş* olması söz konusu olmasa da; ama eğer birşeye onu bir doğa etkisinden ayırabilmek için saltık olarak bir sanat yapıtı dersek, bununla her durumda insanın bir yapıtını anlarız.

2) *Sanat,* insan becerisi olarak, *bilim*den de ayrıdır (*yapabilme*nin *bilme*den ayrımı gibi), tıpkı kılgısal yetinin kuramsal yetiden, uygulayımın kuramdan (ölçme sanatının geometriden) ayrı olması gibi. Ve bu yüzden ne yapılması gerektiğini *bilir bilmez* ve öyleyse yalnızca istenen etkiyi yeterince tanır tanımaz *yapabildiğimize*de sanat denmez. Yalnızca birinin yapılacak olanı tam olarak bilse bile gene de bu yüzden hemen onu yapacak beceriyi taşımadığı zaman yapılan şey sanata aittir. Camper en iyi ayakkabının nasıl yapılması gerektiğini tam olarak betimler, ama hiç kuşkusuz kendisi böyle birşeyi yapamaz.*

*Benim ülkemde sıradan bir insanın önüne Kolombo'nun yumurta problemine benzer bir problem koyacak olursanız, o bunun *bir sanat değil, yalnızca bir bilim* olduğunu söyler. E.d. eğer *biliniyorsa, yapılabilir;* ve hokkabazların tüm sözde sanatları için de tam olarak aynı şeyi söyler. Öte yandan ip cambazlarının danslarına 'sanat' demeyi hiçbir biçimde yadsımayacaktır.

gleich das Produkt der Bienen (die regelmäßig gebaueten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Produkt ihrer Natur (des Instinkts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Produkt der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache desselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat. Sonst sieht man wohl auch an allem eine Kunst, was so beschaffen ist, daß eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen sein muß (wie selbst bei Bienen), ohne daß doch die Wirkung von ihr eben *gedacht* sein dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

2) *Kunst* als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der *Wissenschaft* unterschieden (*Können* vom *Wissen*), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man *kann,* sobald man nur *weiß,* was getan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. *Camper* beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen sein müßte, aber er konnte gewiß keinen machen*.

*In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Kolumbus mit seinem Ei: *das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft.* D. i. wenn man es *weiß,* so *kann* man es; und ebendieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede sein, Kunst zu nennen.

3) Wird auch *Kunst* vom *Handwerke* unterschieden; die erste heißt *freie*, die andere kann auch *Lohnkunst* heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daß sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen: das bedarf eines andern Gesichtspunkts der Beurteilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen; nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möchten: davon will ich hier nicht reden. Daß aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein *Mechanismus* erforderlich sei, ohne welchen der *Geist*, der in der Kunst *frei* sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde: ist nicht unratsam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichtum, imgleichen die Prosodie und das Silbenmaß), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst im besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln.

3) *Sanat zanaat*tan da ayrılır; birinciye *özgür* denirken, ikinciye *ücretli* sanat da denebilir. Birinciye sanki ancak oyun olarak, e.d. kendi için hoş olan uğraş olarak ereksel çıkabilecek (başarılı olacak) birşey gibi bakılır; ikincisi ise emek olarak, kendi için nahoş (zahmetli) bir uğraş olarak ve ancak etkisi (örneğin ücret) yoluyla çekici ve dolaysıyla zorla dayatılabilecek birşey olarak görülür. Loncaların kıdem listelerinde saat yapımcılarının sanatçı, buna karşı nalbantın ise zanaatçı mı sayılacağı konusu yargılama için bizim burada aldığımızdan daha başka bir bakış açısını gerektirir; yani bu işlerden birinin ya da bir başkasının temelinde yatması gereken yeteneklerin oranı [dikkate alınmalıdır]. Yine, bildiğimiz o yedi özgür sanat arasına bilim sayılabilecek kimilerinin ve ayrıca zanaatlarla karşılaştırılabilecek pek çoğunun katılıp katılamayacağı burada ele alacağım bir konu değildir. Ama tüm özgür sanatlarda gene de zoraki birşeyin ya da söylendiği gibi bir *düzeneğin* gerekli olduğunu ve onsuz sanatta *özgür* olması gereken ve yapıtın biricik esinlendiricisi olan *tinin* bir bedenden yoksun kalacağını ve bütünüyle buharlaşıp yiteceğini anımsatmak yersiz olmayacaktır (örneğin şiirde dilin doğruluğu ve varsıllığı, benzer olarak prosodi ve hece ölçüsü); [buna karşın] birçok modern eğitimci bir özgür sanatı üretmenin en iyi yolunun onu tüm zorlamadan uzaklaştırmak ve emekten salt oyuna dönüştürmek olduğuna inanır.

§ 44
Von der schönen Kunst

Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urteil über Schönheit würde also,

§ 44
Güzel Sanat Üzerine

Güzelin bir bilimi değil, ama yalnızca eleştirisi vardır, tıpkı güzel bilim diye birşeyin değil ama yalnızca güzel Sanatın olması gibi. Çünkü, ilk nokta açısından, güzelin bir biliminde birşeyin güzel sayılıp sayılmayacağına bilimsel olarak, e.d. tanıtlama zeminleri yoluyla karar verilecekti; buna göre Güzellik

üzerine yargı bilime ait olacak, böylece bir beğeni yargısı olmayacaktı. İkinci noktaya gelince, bilim olarak güzel olması gereken bir bilim olmayan birşeydir. Çünkü eğer böyle bir bilimde zeminler ve tanıtlar isteyecek olsaydık, zarif bildirimlerle (*bon mots*) geçiştirilecektik. — *Güzel bilimler* gibi alışıldık bir anlatıma yol açan şey hiç kuşkusuz şundan başkası değildir: Bütünüyle doğru olarak belirtildiği gibi, bütün bir eksiksizliği içindeki güzel Sanat için birçok bilim, örneğin eski dillerin bilgisi, klasik sayılan yazarları okumuşluk, tarih, eski zamanların bilgisi vb. gereklidir ve bu yüzden bu tarihsel bilimler, güzel Sanat için zorunlu hazırlığı ve temeli oluşturdukları için, ve bir ölçüde güzel Sanat ürünlerinin bilgisi de (diluzluğu ve şiir) onların arasında kapsandığı için, sözcüklerin bir karıştırılması yoluyla güzel bilimler adını almışlardır.

Eğer olanaklı bir nesnenin *bilgisine* uygun bir sanat onun için gerekli eylemleri yalnızca onu edimsel kılmak için yerine getiriyorsa *mekanik*tir; ama dolaysız amacı olarak haz duygusunu alırsa, ona *estetik* Sanat denir. Bu ya *hoş* ya da *güzel* Sanattır. Ereği hazzın salt *duyumlar* olarak tasarımlara eşlik etmesi ise birincisi, eğer *onlara bilgi türleri* olarak eşlik ediyorsa ikincisi.

Hoş sanatlar salt yararlanımı amaçlayan sanatlardır; masadaki bir topluluğa keyif verebilen tüm çekicilikler bu türdendir: Eğlendirici anlatılar, topluluğu açık sözlü ve diri bir konuşkanlık içinde sokan, onları şakalar ve kahkahalar yoluyla belli bir neşe havasına yükselten şeyler. Orada, dedikleri gibi, kadehler üzerinde uzun uzadıya gevezelikedilebilir ve hiç kimse konuştuklarının hesabını vermeyi istemez, çünkü yalnızca geçici bir eğlencenin içindedir ve üzerine kafa yorulacak ya da sonradan konuşulacak kalıcı bir gereçle ilgilenmekte değildir. (Masayı keyif için hazırlama ya da büyük ziyafetlerde müziği düzenleme sanatı da buraya

wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurteil sein. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön sein soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) abgefertigt. — Was den gewöhnlichen Ausdruck, *schöne Wissenschaften*, veranlaßt hat, ist ohne Zweifel nichts anders, als daß man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntnis alter Sprachen, Belesenheit der Autoren die für Klassiker gelten, Geschichte, Kenntnis der Altertümer usw., erfordert, und deshalb diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die notwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Teil auch weil darunter selbst die Kenntnis der Produkte der schönen Kunst (Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung, selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

Wenn die Kunst, dem *Erkenntnisse* eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie *mechanische*, hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heißt sie *ästhetische* Kunst. Diese ist entweder *angenehme* oder *schöne* Kunst. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, daß die Lust die Vorstellungen als bloße *Empfindungen*, das zweite, daß sie dieselben als *Erkenntnisarten* begleite.

Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimütige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann, und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen, angelegt ist. (Hiezu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wohl gar bei großen Gelagen die Tafelmusik: ein wunder-

liches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit unterhalten soll, und, ohne daß jemand auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist, und obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert.

Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, daß diese nicht eine Lust des Genusses, aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaße hat.

aittir; bu sonuncusu harika bir şeydir ve yalnızca hoş bir gürültü olarak anlıkların durumunu neşeye ayarlayacak bir yolda eğlendirmesi gerekir ki, bestesine en küçük bir biçimde dikkat edilmeksizin, birinin komşusu ile özgür söyleşisini kolaylaştırır.) Dahası, kendilerinde zamanın dikkat edilmeden geçip gitmesini sağlamaktan başka hiçbir çıkar taşımayan tüm oyunlar da buraya aittir.

Buna karşı, güzel Sanat bir tasarım türüdür ki, kendi için ereksel dir, ve ereksiz olmasına karşın gene de toplumsal iletişime doğru anlığın güçlerinin kültürünü anlığın yükseltir.

Bir hazzın evrensel iletilebilirliği hazzın salt duyumdan doğan bir yararlanım hazzı olmamasını, tersine bir derin-düşünme hazzı olmasını kavramında daha şimdiden kendisi ile birlikte taşır; ve böylece estetik sanat, güzel Sanat olarak, ölçün olarak derin-düşünen yargı yetisini alır, duyumu değil.

§ 45
Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint

An einem Produkte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig sein muß, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mitteilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur oder die Kunstschönheit betreffen: *schön ist das, was in der bloßen Beurteilung* (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) *gefällt.* Nun hat Kunst jederzeit eine be-

§ 45
Güzel Sanat Aynı Zamanda Doğa Olarak Göründüğü Ölçüde Bir Sanattır

Bir güzel sanat yapıtında onun doğa değil ama sanat olduğunun bilincinde olmalıyız; ve gene de biçiminde ereksellik, sanki salt bir doğa ürünüymüş gibi, keyfi kuralların tüm zorlamasından özgür görünmelidir. Bilgi yetilerimizin gene de aynı zamanda ereksel olması gereken oyunundaki bu özgürlük duygusu üzerine öyle bir haz dayanır ki, kavramlar üzerine temellenmiş olmaksızın, yalnızca o evrensel olarak iletilebilirdir. Doğa aynı zamanda sanat olarak göründüğü zaman güzeldi; ve sanata ancak onun sanat olduğunun bilincinde olduğumuz ve gene de bize doğa olarak göründüğü zaman güzel denir.

Çünkü, ister doğa güzelliği, isterse sanat güzelliği söz konusu olsun, genel olarak diyebiliriz ki, *salt yargılamada haz veren güzeldir* (duyunun duyumunda değil, ne de bir kavram yoluyla). Şimdi, sanatın her zaman bir-

şey üretme gibi belirli bir amacı vardır. Ama bu birşey yalnızca eşliğinde haz olması gereken duyum (salt öznel birşey) olsaydı, o zaman bu ürün, yargılama ediminde, ancak duyusal duygu aracılığıyla haz verirdi. Eğer amaç belirli bir nesnenin üretimine yönelik olsaydı, o zaman ona sanat yoluyla erişilseydi, nesne yalnızca kavramlar yoluyla haz verirdi. Ama her iki durumda da sanat *salt yargılamada* haz vermez, e.d. güzel sanat olarak değil, ama mekanik sanat olarak haz verirdi.

Öyleyse güzel sanat ürünündeki ereksellik, gerçi amaçlı olsa da, gene de amaçlı görünmemelidir; e.d. güzel sanat doğa olarak *görünmelidir*, gerçi onun sanat olarak bilincinde olsak da. Bir sanat ürünü doğa gibi görünebilir, ama ancak ne olması gerekiyorsa yalnızca onlarla uyum içinde öyle olabileceği kurallarla anlaşmada tüm *sağınlığın* bulunmasına karşın, gene de bu *özenli olarak* kendini göstermiyorsa, {akademik biçim kendini ele vermiyorsa}, e.d. kuralın sanatçının gözünün önünde bulunduğunun ve ansal yetilerini zincire vurduğunun hiçbir izini göstermiyorsa.

stimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber bloße Empfindung (etwas bloß Subjektives) wäre, die mit Lust begleitet sein sollte, so würde dies Produkt, in der Beurteilung, nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objekts gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Objekt nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht *in der bloßen Beurteilung* d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle *Pünktlichkeit* in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne *Peinlichkeit*, ohne daß die Schulform durchblickt, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe.

§ 46
Güzel Sanat Dehanın Sanatıdır

Deha yetenektir (doğa vergisi) ki, sanata kural verir. Yetenek, sanatçının doğuştan üretken yetisi olarak, kendisi doğaya ait olduğu için, bu şöyle de anlatılabilir: *Deha* doğuştan anlık yatkınlığıdır (*ingenium*) ki, doğa sanata kuralı *onun yoluyla* verir.

Bu tanımın durumu ne olursa olsun, ve ister yalnızca keyfî olsun, isterse *deha* sözcüğü ile birleştirme alışkanlığında olduğumuz kavramlara uygun olsun ya da olmasın (ki aşağıdaki §'larda açıklanacaktır), gene de daha şimdiden tanıtlayabiliriz ki, sözcüğün burada alınan imlemine göre güzel sanatlar zorunlu olarak *dehanın* sanatları olarak irdelenmelidirler.

§ 46
Schöne Kunst ist Kunst des Genies

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angebornes produktives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: *Genie* ist die angeborne Gemütsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel gibt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandtnis habe, und ob sie bloß willkürlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte *Genie* zu verbinden gewohnt ist, angemessen sei, oder nicht (welches in dem folgenden § erörtert werden soll): so kann man doch schon zum voraus beweisen, daß, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, schöne Künste notwendig als Künste des *Genies* betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, daß das Urteil über die Schönheit ihres Produkts von irgendeiner Regel abgeleitet werde, die einen *Begriff* zum Bestimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde lege. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zustande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich.

Man sieht hieraus, daß Genie 1) ein *Talent* sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgendeiner Regel gelernt werden kann; folglich daß *Originalität* seine erste Eigenschaft sein müsse. 2) Daß, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Produkte zugleich Muster, d. i. *exemplarisch* sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung, dienen müssen. 3) Daß es, wie es sein Produkt zustande bringe, selbst nicht beschreiben, oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als *Natur* die Regel gebe; und daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken, und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie in Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. (Daher denn auch vermutlich das Wort Genie von genius, dem eigentümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen, schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originale Ideen herrührten, abgeleitet ist.) 4) Daß die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe; und auch dieses nur, insofern diese letztere schöne Kunst sein soll.

Çünkü her sanat kurallar varsayar ki, bir ürün, eğer ona sanatsal denecekse, herşeyden önce onların temellendirmeleri yoluyla olanaklı olarak tasarımlanır. Ama güzel sanat kavramı sanat ürünlerinin güzelliği üzerine yargının bir *kavramı* belirlenim zemini olarak alan ve dolayısıyla ürünün olanaklı olma yolunun bir kavramını temel alan herhangi bir kuraldan türetilmesine izin vermez. Öyleyse güzel sanat kendi kendisine ürününü ona göre ortaya çıkaracağı kuralı uyduramaz. Şimdi, ön bir kural olmaksızın bir ürüne hiçbir zaman sanat denemeyeceği için, doğa öznede (ve onun yetilerinin uyumu yoluyla) sanata kural vermelidir, e.d. güzel sanat ancak deha yoluyla olanaklıdır.

Buradan görürüz ki, 1) deha ona belirli hiçbir kuralın verilmesini istemeyeni üreten *yetenek*tir; herhangi bir kurala göre öğrenilebilene doğru bir beceri değildir; sonuçta *özgünlük* onun ilk özelliği olmalıdır. 2) Özgün saçmalık da olabileceği için, ürünleri aynı zamanda modeller, e.d. *örneksel* olmalıdır; dolayısıyla öykünme yoluyla doğmamalı, başkalarının öykünmesine, e.d. yargılama ölçünü ya da kuralı olarak hizmet etmelidir. 3) Ürününü nasıl ortaya çıkardığını kendisi betimleyemez ya da bilimsel olarak belirtemez, ama *doğa* gibi kural verir; ve buna göre bir ürünün yaratıcısı, ki onun için dehasına borçludur, kendisi bunun için düşüncelerini kafasında nasıl bulduğunu bilmez; ve bu tür şeyleri dilediği gibi ya da tasara uygun olarak bulup çıkarma ve başkalarına onları böyle ürünler üretme durumuna getirecek reçetelerde iletme gücünü taşımaz. (Öyleyse büyük olasılıkla 'deha' sözcüğü bir insana doğumuyla birlikte verilen ona özgü koruyucu ve yol gösterici tin olarak '*genius*'tan türetilmiştir ki, o özgün düşünceler onun esininden gelmişlerdir.) 4) Doğa deha yoluyla bilime değil, ama sanata kural verir ve bunu da ancak onun güzel sanat olacağı düzeye dek yapar.

§ 47
Dehanın Yukarıdaki Açıklamasının Durulaştırılması ve Doğrulanması

Herkes dehanın *öykünme tinine* bütünüyle karşıt olduğunda anlaşır. Şimdi öğrenme öykünmeden başka birşey olmadığı için, en büyük yetenek, öğrenebilirlik olarak öğrenebilirlik (sığa), gene de deha için geçerli değildir. Biri kendi için düşünür ya da kurarsa ve yalnızca başkalarının düşürünüş olduklarını almazsa, giderek sanat ve bilim için birçok şey bulsa bile, bunlar gene de böyle (sık sık büyük) bir *kafaya* (hiçbir zaman öğrenmekten ve öykünmekten çoğunu yapamadığı için bir *mankafa* denilen biriyle karşıtlık içinde) bir *deha* demek için doğru zemin değildir; çünkü bunlar bile öğrenilebilecek şeylerdir, ve öyleyse kurallara göre araştırmanın ve üzerine düşününenin doğal yolunda yatarlar ve öykünme aracılığıyla çalışkanlığın kazandırabildiği şeylerden özgül olarak ayrı değildirler. Böylece Newton'un ölümsüz yapıtı *Doğa*[*l*] *Felsefe*[~~si~~]*nin* [*Matematiksel*] *İlkeleri*'nde bildirdiği herşey, onları açığa çıkarmak için nasıl büyük bir kafa gerekmiş olursa olsun, pekala öğrenilebilir; ama tinsellik yüklü şiir yazmak öğrenilemez, üstelik şiir sanatı için tüm yönergeler ne denli eksiksiz ve modelleri ne denli eşsiz olsa bile. Bunun nedeni Newton'un geometrinin ilk öğelerinden en büyük ve en derin buluşlarına dek atması gerekmiş olan tüm adımlarını yalnızca kendisine değil, ama başka herkese de bütünüyle sezgisel olarak ve sonuçları açısından belirli olarak gösterebilmiş olmasıydı; ama Homeros ya da Wieland düşlemde varsıl ve aynı zamanda düşüncelerle dolu idealarının kafasında nasıl biraraya geldiklerini gösteremez, çünkü kendisi bunu bilmez ve dolayısıyla başka hiç kimseye öğretemez. Öyleyse bilim alanında en büyük buluşçu ona öykünen çalışkan birinden ve çırağından yalnızca derece açısından, buna karşı doğal olarak güzel

§ 47
Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie

Darin ist jedermann einig, daß Genie dem *Nachahmungsgeiste* gänzlich entgegen zu setzen sei. Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Kapazität) als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet, und nicht bloß was andere gedacht haben, auffaßt, ja sogar für Kunst und Wissenschaft manches erfindet; so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals großen) *Kopf* (im Gegensatze mit dem, welcher, weil er niemals etwas mehr als bloß lernen und nachahmen kann, ein *Pinsel* heißt) ein *Genie* zu nennen: weil eben das auch hätte *können* gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt, und von dem, was durch Fleiß vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht spezifisch unterschieden ist. So kann man alles, was *Newton* in seinem unsterblichen Werke der Prinzipien der Naturphilosophie, so ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat, gar wohl lernen; aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst, und so vortrefflich auch die Musterderselben sein mögen. Die Ursache ist, daß Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an, bis zu seinen großen und tiefen Erfindungen, zu tun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem andern, ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte; kein *Homer* aber oder *Wieland* anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die

Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden. Indes liegt hierin keine Herabsetzung jener großen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, daß jener Talent zur immer fort schreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist, imgleichen zur Belehrung anderer in ebendenselben Kenntnissen gemachtist, besteht ein großer Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heißen: weil für diese die Kunst irgendwo stillsteht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermutlich auch schon seit lange her erreicht istund nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mitteilen läßt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur erteilt sein will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen andern wiederum ebenso begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewußt ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muß; welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefaßt zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urteil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein; sondern die Regel muß von der Tat, d. i. vom Produkt abstrahiert werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster, nicht der *Nachmachung*, sondern der *Nachahmung*, dienen zu lassen. Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemütskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen: welches durch bloße Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornehmlich nicht im Fache der redenden Künste); und auch in diesen können

sanata yetenekli birinden özgül olarak ayrılır. Burada insan soyunun kendilerine öylesine minnettar olduğu o büyük insanların, güzel sanat için yeteneklerinde doğanın gözdeleri olan insanlarla bu karşılaştırmasında birincilerin değersizleştirilmesi gibi birşey yoktur. Çünkü bilim için yeteneğin bilginin sürekli olarak ilerleyerek büyüyen eksiksizliğine ve buna bağlı her yarara ve aynı zamanda tam olarak bu bilgileri başkalarına öğretmeye yönelmiş olması olgusunda, bu yeteneğin dehalar olarak adlandırılma onurunu hak edenler üzerinde büyük bir üstünlüğü vardır; çünkü bunlar için sanat herhangi bir yerde dinginleşip kalır, onun için ötesine geçemeyeceği bir sınır koyulur ki, buna büyük olasılıkla uzun bir zaman önce ulaşılmıştır ve bundan böyle genişletilemez; bunun dışında, böyle bir beceri iletilmeye izin vermez ve her bir bireye dolaysızca doğanın eliyle verilmiş olmayı ister; öyleyse onunla birlikte ölür ve doğanın bir kez daha bir başkasını yine benzer olarak donatacağı günü bekler, öyle ki bu ikincisi bilincinde olduğu yeteneği benzer bir yolda etkinleştirebilmek için bir örnekten başka hiçbirşeye gereksinmez.

Sanata (güzel sanat olarak) kural verenin doğa vergisi olması gerektiğine göre, bu ne tür bir kuraldır? Bir formüle indirgenip yönerge olarak hizmet edemez; çünkü o zaman Güzel üzerine yargı kavramlara göre belirlenebilir olacaktır; tersine, kural yapılandan, e.d. üründen çıkarılmalıdır — ürün ki, başkaları onu *eşlemleme* için değil ama *öykünme* için örnek olarak kullanarak onda kendi yeteneklerini deneyebilirler. Bunun nasıl olanaklı olduğunu açıklamak güçtür. Sanatçının ideaları çıraklarında eğer doğa onları ansal yetilerin benzer bir orantısı ile donatmışsa benzer ideaları uyarırlar. Buna göre güzel sanat modelleri bu ideaları gelecek kuşaklara iletmenin biricik araçlarıdır. Bu salt betimleme yoluyla olamaz (özellikle konuşma sanatları dalında); ve bu sanatlarda da yalnızca eski,

ölü ve şimdi salt bilginlik dili olarak saklanan modeller klasik olabilirler.

Salt çalışkanlık ve öğrenme sanatı olarak mekanik sanatın ve dehanın sanatı olarak güzel sanatın birbirlerinden oldukça ayrı olmalarına karşın, gene de hiçbir güzel sanat yoktur ki içinde kurallara göre kavranabilen ve izlenebilen düzeneksel birşey ve öyleyse *akademik* birşey sanatın özsel koşulunu oluşturuyor olmasın. Çünkü birşey erek olarak düşünülmüş olmalıdır, yoksa ürün hiçbir biçimde sanata yüklenemez ve salt bir raslantı ürünü olur. Ama bir ereği yerine getirebilmek için, onlarsız yapılamayacak belirli kurallar gereklidir. Şimdi yeteneğin özgünlüğü dehanın karakterinde özsel (ama biricik olmayan) bir yan oluşturduğu için, sığ kafalar tam serpilmiş dehalar olduklarını göstermenin en iyi yolunun kendilerini tüm kuralların akademik zorlamasından kurtarmaktan geçtiğine inanırlar; ve inanırlar ki, azgın bir atın sırtına terbiye edilmiş bir atın sırtına olduğundan daha büyük bir gösterişle binebileceklerdir. Deha güzel sanatın ürünlerine varsıl *gereç* sağlamaktan daha çoğunu yapamaz; bunun işlenmesi ve *biçimi* akademik olarak eğitilmiş bir yeteneği gerektirir, öyle ki yargı yetisinin sınamasına dayanabilecek bir yolda kullanılabilsin. Ama eğer biri giderek usun en dikkatli araştırmasını gerektiren şeyler üzerine bir deha gibi konuşup karar veriyorsa, bundan daha gülünç birşey yoktur; çevresini yargımızı açıkça kullanmamızı önleyecek ve bu yüzden bizi imgeleme daha da çok başvurmaya götürecek denli dumana boğan düzenbaza mı, yoksa önündeki başyapıtı açıkça anlama ve kavrama yeteneksizliğinin, üzerine büyük kütlerle yığılan yeni gerçekler kütlesinden doğduğunu safça imgeleyen, ve bunların karşısında ayrıntıyı (temel önermelerin iyice tartılmış açıklamaları ve akademik yöntemleri) yalnızca acemi işi gibi gören kamuya mı daha çok güleceğimizi bilemeyiz.

nur die in alten, toten, und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen klassisch werden.

Obzwar mechanische und schöne Kunst, die erste, als bloße Kunst des Fleißesund der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind; so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und also etwas *Schulgerechtes* die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn etwas muß dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein bloßes Produkt des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht freisprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht; so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradiere besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen *Stoff* zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die *Form* erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann. Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurteilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint.

§ 48
Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack

Zur *Beurteilung* schöner Gegenstände, als solcher, wird *Geschmack*; zur schönen Kunst selbst aber, d. i. der *Hervorbringung* solcher Gegenstände, wird *Genie* erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet (welches die eigentümliche Bedeutung des Worts mit sich bringt), und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die ein solches Talent auszumachen zusammen kommen müssen; so ist nötig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurteilung nur Geschmack, und der Kunstschönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beurteilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muß) Genie erfordert, genau zu bestimmen.

Eine Naturschönheit ist ein *schönes Ding*; die Kunstschönheit ist eine *schöne Vorstellung* von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurteilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding sein solle; d. i. ich habe nicht nötig, die materiale Zweckmäßigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die bloße Form ohne Kenntnis des Zwecks gefällt in der Beurteilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll; so muß, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Kausalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding sein soll; und, da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurteilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wornach in der Beurteilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurteilung von nehmlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objektive Zweckmäßigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urteilen; alsdann ist aber auch das Urteil nicht mehr rein-

§ 48
Dehanın Beğeni İle İlişkisi Üzerine

Genel olarak güzel nesnelerin *yargılanışı* için *beğeni*, ama güzel sanatın kendisi, e.d. böyle nesnelerin *üretimi* için *deha* gerekir.

Eğer dehayı güzel sanat için yetenek olarak görürsek, (ki bunu sözcüğün kendine özgü imlemi kendisi ile birlikte getirir), ve onu bu bakış açısından böyle bir yeteneği oluşturmak için biraraya gelmeleri gereken yetilere ayrıştırırsak, o zaman herşeyden önce yargılanması yalnızca beğeniyi gerektiren doğa güzelliği ile, olanağı (ki böyle bir nesnenin yargılanışında o da dikkate alınmalıdır) dehayı gerektiren sanat güzelliği arasındaki ayrımı sağın olarak belirlemek zorunludur.

Bir doğa güzelliği *güzel bir şey*dir; sanat güzelliği bir şeyin *güzel bir tasarım*dır.

Genel olarak bir doğa güzelliğini yargılayabilmek için önceden nesnenin nasıl bir şey olması gerektiğinin bir kavramına gereksinmem; e.d. özdeksel erekselliği (ereği) bilmek zorunda değilimdir, ama salt biçim, ereğin bilgisi olmaksızın, yargılamada kendi için haz verir. Ama eğer nesne bir sanat yapıtı olarak verili ise ve böyle olarak güzel olduğu bildirilecekse, o zaman sanat her zaman nedende bir ereği (ve nedenselliği) varsaydığı için, ilk olarak şeyin ne olması gerektiğinin bir kavramı temelde yatıyor olmalıdır; ve bir şeydeki çoklunun onun erek olarak bir iç belirlenimi ile uyumu şeyin eksiksizliği olduğu için, sanatsal güzelliğin yargılanmasında aynı zamanda şeyin eksiksizliği de göz önünde tutulmalıdır, ki doğa güzelliğinin (böyle bir güzellik olarak) yargılanmasında hiçbir biçimde söz konusu olmaz. — Hiç kuşkusuz özellikle dirimli doğa nesnelerinin, örneğin insanın ya da bir atın yargılanmasında nesnel ereksellik de onların güzellikleri üzerine yargıda dikkate alınır; ama o zaman yargı bundan böyle arı-

estetik, e.d. salt beğeni yargısı değildir. Doğa bundan böyle sanat olarak göründüğü gibi değil, ama edimsel (insanüstü olsa da) sanat *olduğu* ölçüde yargılanır; ve teleolojik yargı estetik yargıya temel ve koşul olarak hizmet eder ki, onun tarafından dikkate alınmalıdır. Örneğin birinin, 'O güzel bir kadındır,' dediği bir durumda gerçekte düşünülen şey doğanın onun şeklinde dişinin yapısındaki erekleri güzel olarak sunduğundan başka birşey değildir; çünkü salt biçimin ötesine, bir kavrama gidilmelidir, öyle ki nesne böyle bir yolda mantıksal olarak koşullu estetik bir yargı yoluyla düşünülebilsin.

Güzel sanat doğada çirkin olan ya da hoşa gitmeyen şeyleri güzel olarak betimlemesinde üstünlüğünü gösterir. Furiler, hastalıklar, savaşın yıkımları vb., {kötülükler olarak,} çok güzel yollarda betimlenebilirler, giderek tablolarda bile sunulabilirler; tüm estetik hoşlanmayı, dolayısıyla sanatsal güzelliği yok etmeksizin doğaya uygun olarak temsil edilemeyecek tek bir çirkinlik vardır, ve bu *tiksinti* verendir. Çünkü yalnızca imgelem üzerine dayanan bu tuhaf duyumda nesne tüm gücümüzle ona karşı çabalarken bir bakıma sanki kendini hazzımız üzerine dayatıyor olarak temsil edilir; ve nesnenin sanatsal tasarımı duyumumuzda bu nesnenin kendisinin doğasından ayırdedilemez olur, ve o zaman nesnenin güzel sayılması olanaksızlaşır. Yontu sanatı da, onun ürünlerinde sanat hemen hemen doğa ile kaynaşmış olduğu için, çirkin nesnenin dolaysız tasarımını imgelerinden dışlar, ve bunun yerine, örneğin ölümün (güzel bir dehada), savaşçı yiğitliğin (Mars'ta) bir allegori ya da haz verici görünen bir yüklem yoluyla, dolayısıyla ancak doğrudan olmayan bir yolda, usun bir yorumu aracılığıyla, ve yalnızca estetik yargı yetisi için olmamak üzere, tasarımlanmasına izin verir.

Bir nesnenin aslında yalnızca bir kavramın sergilenişinin biçimi olan ve onun evrensel

ästhetisch, d. i. bloßes Geschmacksurteil. Die Natur wird nicht mehr beurteilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern sofern sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst *ist*, und das teleologische Urteil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muß. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: das ist ein schönes Weib, in der Tat nichts anders, als: die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muß noch über die bloße Form auf einen Begriff hinausgehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logisch-bedingtes ästhetisches Urteil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges, u. dgl. können, als Schädlichkeiten, sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit, zugrunde zu richten: nämlich diejenige, welche *Ekel* erweckt. Denn, weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung, der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird; so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Produkten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmut (am Mars), durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirekt vermittelst einer Auslegung der Vernunft, und nicht bloß für ästhetische Urteilskraft, vorzustellen erlaubt.

So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung

eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird. — Diese Form aber dem Produkte der schönen Kunst zu geben, dazu wird bloß Geschmack erfordert, an welchem der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst, oder der Natur, geübt und berichtigt hat, sein Werk hält, und, nach manchen oft mühsamen Versuchen denselben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge tut: daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung, oder eines freien Schwunges der Gemütskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben nicht nachteilig werden zu lassen.

Geschmack ist aber bloß ein Beurteilungs-, nicht ein produktives Vermögen; und, was ihm gemäß ist, ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst: es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst, oder gar zur Wissenschaft gehöriges Produkt nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen. Die gefällige Form aber, die man ihm gibt, ist nur das Vehikel der Mitteilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Maße frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, daß das Tischgeräte, oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt, diese Form der schönen Kunst, ohne doch *gesucht* zu scheinen, an sich haben müsse; man wird sie aberdarum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine Bildergalerie u. dgl. gezählt; und da kann man an einem seinsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie, wahrnehmen.

iletilebilirliğini sağlayan güzel tasarımı üzerine bunlar yeterli olmalıdır. — Ama güzel sanatın ürününe bu biçimi vermek için salt beğeni gereklidir; sanatçı beğenisini sanatın ya da doğanın birçok örneği yoluyla uygulayıp düzelttikten sonra yapıtını bunda tutar, ve beğenisini doyurmak için sık sık zahmetli olan birçok denemeden sonra ona hoş gelen biçimi bulur; buna göre bu biçim bir bakıma esinin ya da ansal yetilerin özgür bir salınımının sonucu değil, ama onu düşüncesine uygun kılabilmeyi ve gene de bunu o yetilerinin oyunundaki özgürlüğe zarar vermeksizin yapabilmeyi amaçlayan ağır ve giderek acılı bir iyileştirme sürecinin bir sonucudur.

Ama beğeni yalnızca bir yargılama yetisidir, üretken bir yeti değil; ve ona uygun olan tam bu nedenle bir güzel sanat yapıtı değildir: Yapıt yararlı ve mekanik bir sanata ait olabilir; ya da giderek öğrenilebilen ve sağın olarak izlenmesi gereken belirli kurallara göre üretilmiş olarak bilime bile ait olabilir. Ama ona verilen haz verici biçim yalnızca iletimin aracı ve bir bakıma onu yerine getirmenin bir tarzıdır ki, onun açısından belli bir ölçüde özgür kalırız, üstelik bunun dışında belirli bir ereğe bağlı olsa da. Böylece masa takımlarının ya da ahlaksal bir incelemenin ya da giderek bir vaazın bile kendilerinde güzel sanatın bu biçimini taşımaları istenir — *aranmış* gibi görünmeksizin; ama bu nedenle onlara güzel sanat yapıtları denmez. Bu sonuncular arasında bir şiir, bir müzik, bir resim galerisi vb. bulunur; ve böylece sözde bir sanat yapıtında sık sık beğeni olmaksızın deha, bir başkasında deha olmaksızın beğeni buluruz.

§ 49
Von den Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen

Man sagt von gewissen Produkten, von welchen man erwartet, daß sie sich, zum Teil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne

§ 49
Anlığın Dehayı Oluşturan Yetileri Üzerine

En azından bir ölçüde güzel sanat yapıtı olarak görünmeleri beklenen belli ürünler üzerine onların *ruhsuz* olduklarını söyleriz,

üstelik onlarda beğeni açısından kınanacak hiçbirşey bulamasak bile. Bir şiir pekala düzgün ve incelikli olabilir, ama ruhsuzdur. Bir öykü sağın ve iyi düzenli, ama ruhsuz olabilir. Bir tören konuşması sağlam ve aynı zamanda ince, ama ruhsuz olabilir. Pek çok söyleşi, eğlendirici olmasına karşın, gene de ruhsuz olabilir; giderek bir kadın için pekala güzel, konuşkan ve kibar, ama ruhsuz olduğu söylenebilir. O zaman burada 'ruh' ile denmek istenen nedir?

Ruh, estetik imlemde, anlıktaki dirimli ilke demektir. Ama bu ilkenin ruhu dirileştirmesini sağlayan şey, bunun için uyguladığı gereç ansal yetileri ereksel olarak salınıma e.d. kendini sürdüren ve yetileri bunun için güçlendiren bir oyuna geçiren şeydir.

Şimdi ileri sürüyorum ki, bu ilke *estetik idealar* sergileme yetisinden başka birşey değildir; ama bir estetik idea ile imgelem yetisinin öyle bir tasarımını anlıyorum ki, herhangi bir belirli düşüncenin, e.d. *kavramın* onun için yeterli olabilmesi söz konusu olmaksızın kendisi birçok düşünceye yol açar, ve böylece bir dil tarafından bütünüyle erişilebilir ve anlaşılabilir kılınamaz. — Kolayca görülür ki, bir *us ideasının* karşıeşidir (*pendant*), ve bu ise evrik olarak bir kavramdır ki, hiçbir *sezgi* (imgelem yetisinin tasarımı) ona yeterli olamaz.

İmgelem yetisi (üretken bilgi yetisi olarak) bir bakıma ona edimsel doğanın verdiği gereçten bir başka doğanın yaratılmasında çok güçlüdür. Deneyim bizim için fazla sıradanlaştığı zaman onunla eğleniriz; deneyimi hiç kuşkusuz her zaman andırımlı yasalara göre, ama ayrıca usta daha yüksekte duran (ve bizim için tıpkı anlağın görgül doğayı onlara göre ayrınsadığı denli doğal olan) ilkelere göre onunla yeniden şekillendiririz; böylece çağrışım yasasından özgürlüğümüzü (ki imgelem yetisinin görgül kullanımına bağlanır) duyumsarız, ki bize bu yasaya göre doğa tarafından sağlanan gereç işlenip bütünüyle baş-

Geist, ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Konversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl, sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist denn das, was man hier unter Geist versteht?

Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Prinzip sei nichts anders, als das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um: zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffaßt); wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber

von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft *Ideen* nennen: einesteils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andrerseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als innern Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu versinnlichen; oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet; und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen kann. Dieses Vermögen aber, für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert; so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verka birşeye, yani doğayı aşan birşeye dönüştürülebilir.

İmgelem yetisinin bu tür tasarımlarına *idealar* denebilir; bunun nedeni bir yandan bunların en azından deneyim sınırlarının ötesine geçen birşeye doğru çabalamaları, böylece usun kavramlarının (entellektüel idealar) bir sergilenişine yaklaşmaya çalışarak onlara nesnel bir olgusallığın görünüşünü vermeleridir; öte yandan, başlıca neden iç sezgiler olarak onlara hiçbir kavramın bütünüyle yeterli olamamasıdır. Şair görülmez varlıkların us-idealarını, kutlular ülkesini, cehennemi, bengiliği, yaratılışı vb. duyusallaştırmayı göze alır; ya da yine, örneklerini deneyimde bulduğu şeylere — örneğin ölüm, haset ve tüm dertler, ve ayrıca sevgi, ün vb. gibi — gelince, bir en büyüğe erişmede usun ön oyunlarına öykünen bir imgelem yetisi aracılığıyla deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye ve onları doğada hiçbir örneği bulunmayan bir tamamlanmışlık içinde duyusal kılmaya çalışır; ve bu gerçekte tam olarak şairin sanatıdır ki, onda estetik idealar yetisi kendini bütün bir erimi içinde gösterebilir. Ama bu yeti, yalnızca kendi için alındığında, aslında salt bir yetenektir (imgelem yetisinin).

Şimdi, bir kavramın altına imgelemin bir tasarımı alınırsa, ve bu tasarım kavramın sergilenişine aitken gene de kendi için hiçbir zaman belirli bir kavramda toparlanmaya izin vermeyecek denli çok düşünceye yol açar ve böylece kavramın kendisini estetik olarak sınırsız bir yolda genişletirse, o zaman burada imgelem yetisi yaratıcıdır ve entellektüel idealar yetisini (usu) devime geçirir; yani bir tasarım yoluyla onda ayrımsanıp durulaştırılabilecek olandan daha çok düşünceye (hiç kuşkusuz nesnenin kavramına aittirler) yol açılır.

Verili bir kavramın kendisinin sergilenişini oluşturmayan, ama, yalnızca, imgelem yetisinin yan-tasarımları olarak, onunla bağla-

nan sonuçları ve onun başka kavramlarla akrabalığını anlatan biçimlere öyle bir nesnenin *yüklemleri* (estetik) denir ki, bunun kavramı, bir us ideası olarak, yeterli bir sergileniş bulamaz. Böylece Jüpiter'in kartalı pençelerindeki yıldırımlarla göklerin güçlü kralının bir yüklemi iken, tavuskuşu ise onun görkemli kraliçesinin yüklemidir. Bunlar, *mantıksal yüklemler* gibi, yaratılışın yücelik ve görkemine ilişkin kavramlarımızda imlenen şeyleri değil, ama imgelem yetisinin kendini bir dizi akraba tasarıma genişletmesine yol açan başka birşeyi temsil ederler ki, bunlar sözcükler yoluyla belirlenen bir kavramda anlatılabilecek olandan daha çok düşünceye izin verirler; ve o us ideasına mantıksal sergilemenin yerine hizmet eden bir *estetik idea* verirlerken, aslında anlığa akraba tasarımların sınırlanamaz bir alanını açarak onu dirileştirirler. Ama güzel sanat bunu yalnızca resimde ya da yontuda yapmaz (ki 'yüklem' adı yaygın olarak bunlarda kullanılır); ama şiir sanatı ve diluzluğu da yapıtlarını dirileştiren ruhu yalnızca nesnelerin estetik yüklemlerinden alır ki, bunlar mantıksal yüklemlerin yanısıra giderler; ve imgelem yetisine öyle bir dürtü verirler ki, onunla, gerçi gelişmemiş bir yolda da olsa, bir kavramda ve dolayısıyla belirli bir sözel anlatımda toparlanabilecek olandan daha çoğunu düşünür. — Kısalık uğruna kendimi birkaç örneğe sınırlamak zorundayım.

Büyük Kral şiirlerinde kendini şöyle anlattığı zaman:* "Dünyayı arkamızda iyi işlerle dolu bırakarak yaşamdan sızlanmadan ve hiçbirşeyden pişman olmadan çekilelim. Böylece güneş bir günlük yolunu tamamladıktan sonra gökyüzüne yumuşak bir ışık daha yayar; ve havaya gönderdiği son ışınlar onun dünyanın iyiliği için son iç çekmeleridir";

knüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken, *Attribute* (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff, als Vernunftidee, nicht adäquat dar gestellt werden kann. So ist der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht wie die *logischen Attribute*, das was in unsern Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas anderes vor, was der Einbildungskraft Anlaß gibt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann; und geben eine *ästhetische Idee*, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüt zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber tut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst (wo der Namen der Attribute gewöhnlich gebraucht wird); sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen, und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke, zusammenfassen läßt. — Ich muß mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der große König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: »Laßt uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohltaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht im Himmel; und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt«;

*[Büyük Frederik'in Fransızca şiirlerinden birini Kant burada Almanca çevirisinde verir. *Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets, / En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits. / Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carriere, / Répand sur l'horizon une douce lumière, / Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs/ Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.*]

so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens, durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüt ruft) jener Vorstellung beigesellt, und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Andererseits kann sogar ein intellektueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen, und so diese letztere durch die Idee des Übersinnlichen beleben; aber nur, indem das Ästhetische, was dem Bewußtsein des letztern subjektiv anhänglich ist, hiezu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: »Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt.« Das Bewußtsein der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüte eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle, und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht.*

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet.

yaşamın sonunda bile kozmopolitan eğilime ilişkin us ideasını öyle bir yüklem yoluyla dirileştirir ki, imgelem yetisi tarafından (güzel bir yaz günü sona ererken dingin bir akşam üzeri tarafından çağrılan tüm hoşluklarının anımsanışında) o tasarımla bağlanır ve kendileri için hiçbir anlatımın bulunmadığı bir dizi duyumu ve yan-tasarımı uyandırır. Öte yandan, entellektüel bir kavram bile evrik olarak bir duyu tasarımının yüklemi yerine hizmet edebilir, ve böylece bu sonuncuyu duyulurüstünün ideası ile dirileştirebilir; ama ancak estetik öğenin, bu duyulurüstünün bilincine öznel olarak bağlı olanın burada kullanılması yoluyla. Böylece örneğin belli bir şair güzel bir sabahın betimlemesinde şöyle der: "Güneş doğdu, dinginliğin erdemden doğması gibi." Erdemin bilinci, eğer kendimizi yalnızca düşüncede bile olsa erdemli birinin yerine geçirirsek, anlıkta bir dizi yüce ve dinginleştirici duygunun ve sevinçli bir gelecek için sınırsız bir görünüşün yayılmasına yol açar ki, belirli bir kavrama uygun olan hiçbir anlatım ona tam olarak ulaşamaz.*

Tek bir sözcükle, estetik idea imgelem yetisinin verili bir kavrama ilintili tasarımıdır; bu kavrama bu yetinin özgür kullanımında bölümsel tasarımların öyle bir çokluğu bağlıdır ki, onun için belirli bir kavramı belirtecek hiçbir anlatım bulunamaz; ve öyleyse bu tasarım düşüncede bir kavrama pekçok adsız şeyin eklenmesine izin verir ki, bunların duygusu bilgi yetisini dirileştirir ve salt harfler olarak dili ruh ile birleştirir.

*Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der *Isis* (der Mutter *Natur*): »Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.« *Segner* benutzte diese Idee durch eine *sinnreiche* seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüt zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

*Belki de hiçbir zaman *İsis* (*Doğa* Ana) Tapınağı üzerindeki iyi bilinen yazıtta olandan daha yüce birşey söylenmiş, ondan daha yüce bir düşünce anlatılmış değildir: "Olan, olmuş ve olacak herşeyim, ve hiçbir ölümlü peçemi açmış değildir." Segner bu düşünceyi kendi Doğa Öğretisinin önüne eklenen *anlamlı* bir tasarımda kullanmış ve bunu o tapınağa götürmek üzere olduğu öğrencisini önceden anlığını ağırbaşlı bir dikkate yöneltecek kutsal bir huşu ile doldurabilmek için yapmıştır.

Öyleyse birleşmeleri (belli bir ilişki içinde) *dehayı* oluşturan ansal yetiler imgelem yetisi ve anlaktır. İmgelem yetisi bilgi için kullanımında anlağın zorlaması altına düşer ve onun kavramlarına uygun olma gibi bir kısıtlamaya uğrar; ama estetik amaç söz konusu olduğunda, imgelem yetisi, istenmeksizin ve bir kavram ile anlaşmanın ötesinde, anlak için geliştirilmemiş bir gereçler bolluğu sağlamada özgürdür; anlak bunlara kavramında dikkat etmemiştir, ama onları kullanabilir, nesnel olarak bilme için olmaktan çok öznel olarak bilgi yetilerini dirileştirmek için ve öyleyse dolaylı olarak bilgiler için uygulayabilir; böylece deha aslında hiçbir bilimin öğretemeyeceği ve hiçbir çalışmanın öğrenemeyeceği talihli ilişkiden oluşur ki, verili bir kavram için idealar bulunmasını sağlar; öte yandan böylece bu idealar için *anlatım* da bulunur ki, bununla o idealar tarafından ortaya çıkarılan öznel ansal durum, bir kavrama eşlik eden birşey olarak, başkalarına iletilebilir. Bu son yetenek aslında ruh denilen şeydir; çünkü verili bir tasarıma özgü ansal durumda adsız olanı anlatmak ve evrensel olarak iletilebilir kılmak için — anlatım ister dilde ister resimde, isterse yontuda olsun —, imgelem yetisinin çabuk geçip giden oyununu ayrımsama ve onu {kuralların} hiçbir zorlaması olmaksızın iletilmeye izin veren bir kavramda (ki tam bu nedenle özgündür ve aynı zamanda hiçbir ön ilkeden ya da örnekten türetilemeyecek yeni bir kuralı açığa çıkarır) birleştirme yetisi gereklidir.

* * *

Eğer bu çözümlemeden sonra geriye dönüp *deha* denen şeyin yukarıda verilen açıklamasına bakarsak, *ilk olarak* onun sanat için bir yetenek olduğunu buluruz, bilim için değil ki, bunda açıkça bilinen kurallar önden gitmeli ve yordamı belirlemelidir. *İkinci olarak*, sanat yeteneği olarak deha erek olarak ürünün belirli bir kavramını ve dolayısıyla an-

Die Gemütskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das *Genie* ausmacht, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da, im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse, die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objektiv zum Erkenntnisse, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen, anwendet: so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andrerseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff (der eben darum original ist, und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mitteilen läßt.

* * *

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man *Genie* nennt, zurücksehen, so finden wir: *erstlich*, daß es ein Talent zur Kunst sei, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; *zweitens*, daß es, als Kunsttalent, einen bestimmten Begriff von dem Produkte, als Zweck, mithin

Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoff, d. i. der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; daß es sich *drittens* nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten *Begriffs*, als vielmehr im Vortrage, oder dem Ausdrucke *ästhetischer Ideen*, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; daß endlich *viertens* die ungesuchte unabsichtliche subjektive Zweckmäßigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern bloß die Natur des Subjekts hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule, zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verlorengehen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat; so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigentümlichkeit hat ziehen können: und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

lağı, ama ayrıca bu kavramın sergilenişi için gerecin, e.d. sezginin bir (belirsiz de olsa) tasarımını, dolayısıyla imgelem yetisinin anlak ile bir ilişkisini varsayar; *üçüncü olarak*, kendini belirli bir *kavramın* sergilenişinde ortaya koyulan ereğin yerine getirilişinde olmaktan çok, o amaç için varsıl gereç kapsayan *estetik idealların* duyurusunda ya da anlatımında gösterir; dolayısıyla imgelem yetisini kuralların tüm kılavuzluğundan özgürlüğü içinde ve gene de verili kavramın sergilenişi için ereksel olarak temsil eder; son olarak ve *dördüncü olarak*, istenmiş ve amaçlanmış olmayan öznel ereksellik imgelem yetisinin anlağın yasallığı ile özgür anlaşmasında bu yetilerin öyle bir orantı ve uyumunu varsayar ki, bunu ister bilime isterse mekanik öykünmeye ait olsunlar kuralların herhangi bir izlenişi ortaya çıkaramaz, ama yalnızca öznenin doğası üretebilir.

Bu varsayımlara göre, deha bilgi yetilerinin *özgür* kullanımında bir öznenin doğa vergisi becerilerinin örnek değerindeki özgünlüğüdür. Böyle bir yolda bir dehanın ürünü (onda olanaklı öğrenmeye ya da okula değil, ama dehaya yüklenecek şey açısından) bir örnektir — öykünme için değil (çünkü o zaman onda deha olduğu ve yapıtın ruhunu oluşturan şey yitecektir), ama bir başka deha tarafından izlenmek için, ki bu onunla kendi özgünlüğünün duygusuna uyandırılır ve kuralların zorlamasından özgürlüğü sanatta öyle bir yolda uygulamaya koyar ki, sanat yeni bir kural kazanır ve böylelikle yeteneği kendini örneksel olarak gösterir. Ama deha doğanın bir gözdesi olduğu ve böyle birşeyin yalnızca seyrek bir görüngü olarak görülmesi gerektiği için, onun örneği daha başka iyi kafalar için bir okul, e.d. onun anlığının ürünlerinden ve bunların özgünlüklerinden çıkarılabildikleri düzeye dek kurallara göre yöntemli bir öğretim üretir; böyle kafalar için güzel sanat bu düzeye dek öykünmedir ki, ona kuralını doğa bir deha yoluyla vermiştir.

Ama eğer öğrenci *eşlemlemesini* dehanın ideasını zayıflatmaksızın gideremediği şekilsizlikler olarak bıraktığı şeylere dek götürüyorsa, bu öykünme *maymunluk* olur. Bu gözüpeklik ancak bir deha durumunda değerlidir; ve anlatımda belli bir atılganlık ve genel olarak ortak kuraldan birçok sapma ona iyi uyar, ama hiçbir biçimde öykünmeye değmez; tersine, her zaman kendinde giderilmesi istenen bir eksiklik olarak kalır, gerçi deha onun için bir bakıma ayrıcalıklı olsa da, çünkü ansal dürtüsünün öykünülemezliği ürkek bir özenlilikten zarara uğrayacaktır. *Tavırcılık* maymunluğun, yani genel olarak salt *özgünlüğe* (orijinallik) öykünmenin bir başka türüdür ki, bununla biri kendini öykünmecilerden olanaklı olduğu ölçüde uzaklaştırır, ama aynı zamanda *örneksel* olma yeteneğine iye olmaksızın. — Hiç kuşkusuz böyle birinin kendi düşüncelerini ortaya koymak üzere toparlamasının iki türü (*modus*) vardır ve bunlardan birine bir *tarz* (*modus aestheticus*), ikinciye *yöntem* (*modus logicus*) denir; aralarındaki ayrım birincinin sergilemedeki birliğin duygusundan başka hiçbir ölçünü yokken, ikincinin ise belirli *ilkeleri* izlemesinden oluşur; böylece yalnızca birincisi güzel sanat olarak geçerlidir. Ama bir sanat ürününe ancak onda ideanın *ortaya koyulması* ayrıksılık üzerine dayanıyorsa ve ideaya uygun kılınmıyorsa *tavırcı* denir. Kendini sıradan kişilerden ayırmak için (ama ruhsuz olarak) gösterişçi (özentili), eciş bücüş ve yapmacık [tavırlar] kendini salt kendisinin duyduğunu söylediğimiz birinin ya da sanki bir sahnedeymişçesine kendine bakılması için bir oturup bir kalkan birinin davranışı gibidir. Bunlar her zaman bir beceriksizi ele verirler.

Aber diese Nachahmung wird *Nachäffung*, wenn der Schüler alles *nachmacht* bis auf das, was das Genie als Mißgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse *Kühnheit* im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keineswegs nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das *Manierieren* ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der bloßen *Eigentümlichkeit* (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dahei zugleich *musterhaft* zu sein. — Zwar gibt es zweierlei Art (modus) überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine *Manier* (modus aestheticus), die andere *Methode* (modus logicus) heißt, die sich darin voneinander unterscheiden: daß die erstere kein anderes Richtmaß hat, als das *Gefühl* der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte *Prinzipien* befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein *manieriert* heißt ein Kunstprodukt nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit *angelegt* und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Prangende (Preziöse), das Geschrobene und Affektierte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, daß er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verrät.

§ 50
Güzel Sanat Ürününde Beğeninin Deha İle Birleşmesi Üzerine

Eğer soru güzel sanatın şeyleri için dehanın mı yoksa beğeninin mi gösterilmesinin daha

§ 50
Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Produkten der schönen Kunst

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, daß sich an ihnen Genie,

oder ob, daß sich Geschmack zeige, so ist das ebensoviel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urteilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des ersteren eher eine *geistreiche*, in Ansehung des zweiten aber allein eine *schöne* Kunst genannt zu werden verdient; so ist das letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) das Vornehmste, worauf manin Beurteilung der Kunst als schöne Kunst zu sehen hat. Reich und original an Ideen zu sein, bedarf es nicht so notwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Denn aller Reichtum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilskraft ist aber das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist so wie die Urteilskraft überhaupt die Disziplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben; und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines daurenden zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur, fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Produkte etwas aufgeopfert werden soll, so müßte es eher auf der Seite des Genies geschehen: und die Urteilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst auseigenen Prinzipien den Ausspruch tut, wird eher der Freiheit und dem Reichtum der Einbildungskraft, als dem Verstande Abbruch zu tun, erlauben.

Zur schönen Kunst würden also *Einbildungskraft, Verstand, Geist* und *Geschmack* erforderlich sein*.

*Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre *Vereinigung*. *Hume* gibt in seiner Geschichte den Engländern zu verstehen, daß, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweistümer der drei ersteren Eigenschaften, *abgesondert* betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbaren, den Franzosen, nachstehen müßten.

önemli olduğu ise, bu onda imgelem yetisine mi yoksa yargı yetisine mi daha çok şeyin dayandığını sormaya denk düşer. Şimdi birincisi açısından bir sanat daha çok *dahice*, ikincisi açısındansa yalnızca *güzel* sanat adına yaraşır olduğu için, ikincisi, onun vazgeçilmez koşulu (*conditio sine qua non*) olarak, en azından sanatı güzel sanat olarak yargılamada bakılması gereken başlıca şeydir. İdealarda varsıl ve özgün olmak, Güzellik söz konusu olduğu sürece, özgürlüğü içindeki imgelem yetisinin anlağın yasallığı ile uygunluğu kadar zorunlu değildir. Çünkü birincinin tüm varsıllığı yasasız özgürlüğü içinde saçmalıktan başka hiçbirşey üretmez; ama yargı yetisi onu anlak ile uyumlu kılan yetidir.

Beğeni, genel olarak yargı yetisi gibi, dehanın disiplinidir (ya da terbiyesi); onun kanatlarını kırpar ve onu uygarlaştırır ya da cilalar; ama aynı zamanda ona ereksel kalabilmek için kendini nereye dek ve ne denli genişletebileceği konusunda yol gösterir; ve düşünceler bolluğuna duruluk ve düzen getirirken, ideaları dayanıklı kılar, onları sürekli ve evrensel bir onaya, başkaları tarafından izlemeye ve her zaman ilerlemekte olan bir kültüre yetenekli yapar. Öyleyse eğer bir üründe bu iki özelliğin çatışmalarında birşeyden özveride bulunmak gerekirse, bu dahaçok deha yanından olmalıdır; ve güzel sanatın şeylerinde kararını kendi ilkelerinden veren yargı yetisi anlağa zararlı olacak birşeye izin vermektense, imgelem yetisinin özgürlüğünden ve varsıllığından özveride bulunur.

Öyleyse güzel sanat için *imgelem yetisi, anlak, ruh* ve *beğeni* gereklidir.*

*İlk üç yeti *birliklerini* herşeyden önce dördüncüsü yoluyla elde eder. Hume *İngiltere'nin Tarihi*'nde İngilizlere yapıtlarında *ayrı ayrı* görüldüklerinde o üç özelliğin kanıtları açısından dünyada hiçbir halkın gerisinde kalmamalarına karşın, gene de bu özellikleri birleştiren şey açısından komşuları Fransızlara boyun eğmek zorunda olduklarını anlatır.

§ 51
Güzel Sanatların Bölümlenişi

Genelde Güzelliğe (ister doğanın, isterse sanatın olsun) estetik idealarin *anlatımı* denebilir; yalnızca, güzel sanatta bu ideaya nesnenin bir kavramının vesile olması gerekirken, güzel doğada ise verili bir sezgi üzerine salt derin-düşünme, nesnenin ne olması gerektiğinin kavramı olmaksızın, o nesnenin onun *anlatımı* olarak görüldüğü ideanın uyandırılması ve iletilmesi için yeterlidir.

O zaman, eğer güzel sanatların bir bölümlemesini yapmak istersek, en azından bir deneme olarak, sanatın insanların birbirleri ile olanaklı olduğu ölçüde eksiksiz olarak, e.d. yalnızca kavramlarına göre değil ama duyumlarına göre de iletişimde bulunabilmek için konuşmada yararlandıkları anlatım türü ile andırımından daha uygun bir ilke seçemeyiz.* — Bu anlatım *sözcüklerden, tavırlardan* ve *tondan* (*Artikülasyon, Gestikülasyon* ve *Modülasyon*) oluşur. Yalnızca bu üç anlatım türünün birleşmesi konuşmacının tam iletişimini oluşturur. Çünkü düşünce, sezgi ve duyum bu yolla başkalarına aynı zamanda ve birleşik olarak aktarılır.

Öyleyse güzel sanatın üç türü vardır: *Konuşma* sanatı, *biçimlendirici* sanat ve *duyumların* (dışsal duyu izlenimleri olarak) *oyununun* sanatı. Bu bölümleme ikili olarak da düzenlenebilir ve böylece güzel sanat düşüncelerin ya da sezgilerin anlatımı sanatlarına, ve bunlar da yine biçimlerine ya da gereçlerine (duyum) göre bölünürler. Ama bu o zaman fazla soyut olarak ve sıradan kavramlarla çok az uyumlu olarak görünecektir.

1) *Konuşma* sanatları *diluzluğu* ve *şiir*dir. *Diluzluğu* anlağın bir işini imgelem yetisinin özgür bir oyunu olarak sürdürme sanatıdır;

*Okuyucu güzel sanatların olanaklı bir bölümlenişine doğru bu taslağı amaçlı bir kuram olarak yargılamamalıdır. Bu taslak yapmamız gereken birçok denemeden yalnızca biridir.

§ 51
Von der Einteilung der schönen Künste

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den *Ausdruck* ästhetischer Ideen nennen: nur daß in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Objekt veranlaßt werden muß, in der schönen Natur aber die bloße Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zur Erweckung und Mitteilung der Idee, von welcher jenes Objekt als der *Ausdruck* betrachtet wird, hinreichend ist.

Wenn wir also die schönen Künste einteilen wollen: so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Prinzip dazu wählen, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach, mitzuteilen*. — Dieser besteht in dem *Worte*, der *Gebärdung* und dem *Tone* (Artikulation, Gestikulation, und Modulation). Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mitteilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übergetragen.

Es gibt also nur dreierlei Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende* und die Kunst *des Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke). Man könnte diese Einteilung auch dichotomisch einrichten, so daß die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anschauungen und diese wiederum bloß nach ihrer Form, oder ihrer Materie (der Empfindung), eingeteilt würde. Allein sie würde alsdann zu abstrakt und nicht so angemessen den gemeinen Begriffen aussehen.

1) Die *redenden* Künste sind *Beredsamkeit* und *Dichtkunst*. *Beredsamkeit* ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes

*Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Einteilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurteilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; *Dichtkunst*, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der *Redner* also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein *Spiel* mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten. Der *Dichter* kündigt bloß ein unterhaltendes *Spiel* mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht *schöne* Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn schöne Kunst muß in doppelter Bedeutung freie Kunst sein: sowohl daß sie nicht als Lohngeschäft, eine Arbeit sei, deren Größe sich nach einem bestimmten Maßstabe beurteilen, erzwingen oder bezahlen läßt; sondern auch, daß das Gemüt sich zwar beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner gibt also zwar etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht, und was doch sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweckmäßig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen, und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben: mithin jener im Grunde weniger, dieser mehr, als er verspricht.

2) Die *bildenden* Künste oder die des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung* (nicht durch Vorstellungen der bloßen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der *Sinnenwahrheit* oder des *Sinnenscheins*. Die erste heißt die *Plastik*, die zweite

şiir sanatı imgelem yetisinin özgür bir oyununu anlağın bir işi gibi yerine getirme sanatıdır.

Konuşmacı öyleyse bir iş için söz verir ve onu yalnızca dinleyicilerini eğlendirmek için sanki idealar ile bir *oyun*muş gibi yerine getirir. *Şair* yalnızca idealarla eğlendirici bir oyun için söz verir, ve gene de anlak üzerinde sanki amacı yalnızca yine işini yürütmekmiş gibi bir etki bırakır. Birbirlerinden yoksun olamasalar da, zor ve karşılıklı zarar olmaksızın birbirleri ile birleşemeyen her iki bilgi yetisinin, duyarlığın ve anlağın birleşmesi ve uyumu amaçlanmamış olarak ve kendiliğinden oluyor gibi görünmelidir; yoksa *güzel* sanat değildir. Bu nedenle araştırmaya ve zahmete bağlı herşeyden kaçınmalıdır; çünkü güzel sanat çifte imlemde özgür sanat olmalıdır: Hem büyüklüğü belirli bir ölçüne göre belirlenen, dayatılan ya da karşılığı ödenen ücretli bir iş gibi bir çalışma olmamalı, hem de ayrıca anlık kendini bir uğraşa vermiş olsa da, başka herhangi bir ereğe bakmaksızın (ücretten bağımsız olarak) bir doyum ve uyarılmışlık duyumsuyor olmalıdır.

Öyleyse konuşmacı söz vermediği birşeyi, yani imgelem yetisinin eğlendirici bir oyununu verir; ama ayrıca söz verdiği ve duyurduğu iş olan şeyi, yani anlağı ereksel olarak uğraşa sokmayı yerine getirmez. Öte yandan şair çok az söz verir ve yalnızca idealar ile bir oyunu duyurur; ama uğraşmaya değer birşey sağlar ve oyunu anlak için besin olarak kullanır ve imgelem yetisi yoluyla kavramlarına yaşam verir; {dolayısıyla konuşmacı temelde söz verdiğinden daha azını, şair ise daha çoğunu verir.}

2) *Biçimlendirici* sanatlar, ya da idealar için anlatımı ***duyusal sezgide*** (salt imgelem yetisinin sözcükler tarafından uyandırılan tasarımları yoluyla değil) bulan sanatlar ya ***duyusal gerçekliğin*** ya da ***duyusal yanılsamanın*** sanatlarıdır. Birinciye ***plastik*** sanat, ikinciye

resim sanatı denir. İkisi de uzaydaki şekilleri ideaların anlatımı için kullanır; plastik sanat şekilleri iki duyu için, görme ve dokunma duyuları için tanınabilir kılar (gerçi güzellik söz konusu olduğunda, ikincisi için olmasa da); resim sanatı yalnızca görme duyusu için. Estetik idea (arketip, kök-imge) imgelem yetisinde ikisinin de temelinde yatar; ama onun anlatımını oluşturan şekil (ektip, eşlem) ya cisimsel uzamında (nesnenin kendisinin varolduğu gibi), ya da gözde resmini oluşturma yolunda (bir yüzey üzerindeki görünüşüne göre) verilir; ya da, birincisi ne olursa olsun, ya edimsel bir erek ile bağıntı ya da yalnızca bunun bir görünüşü derindüşünmeye koşul olarak verilir.

Plastik sanata, güzel biçimlendirici sanatın ilk türüne *yontu sanatı* ve *mimari* aittir. Birincisi şeylerin kavramlarını, onların *doğada varolabilecekleri yolda*, cisimsel olarak sergiler (gene de güzel sanat olarak estetik ereksel liği dikkate alarak); ikincisi *yalnızca sanat yoluyla* olanaklı olan ve biçimleri doğayı değil ama keyfi bir ereği belirlenim zemini olarak alan şeylerin kavramlarını bu amaçla ve gene de aynı zamanda estetik-ereksel olarak sergileme sanatıdır. İkincide ana nokta sanatsal nesnenin belli bir *kullanımı*dır ki, estetik idealar koşul olarak buna sınırlıdır. Yontuda estetik idealarin salt *anlatımı* başlıca amaçtır. Böylece insanların, tanrıların, hayvanların vb. yontuları birinci türdendir; ama tapınaklar ya da kamu toplantıları için görkemli yapılar, ya da giderek konutlar, utku takları, anıtlar olarak dikilen sütunlar, mozeleler vb. yapı sanatı olarak mimariye aittir. Aslında tüm ev takımları (marangozun işleri, kullanım için şeyler vb.) bu sanat türü altında sayılabilir, çünkü ürünün belli bir kullanıma uygunluğu bir *mimarlık işinde* özsel olanı oluşturur; buna karşı, yalnızca bakılmak için yapılmış ve kendi için haz verici olması gereken salt bir yontu parçası cisimsel sergileme olarak salt doğaya bir öy-

die *Malerei*. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen: jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, dem Gesichte und Gefühl (obzwar dem letzteren nicht in Absicht auf Schönheit), diese nur für den erstern. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde; die Gestalt aber, welche den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existiert) oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche) gegeben; oder, was auch das erstere ist, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anschein desselben, der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur *Plastik*, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die *Bildhauerkunst* und *Baukunst*. Die *erste* ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie *in der Natur existieren könnten*, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit); die *zweite* ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die *nur durch Kunst* möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkürlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch zweckmäßig, darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung, die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der ersteren ist der bloße *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Tieren u. dgl. von der erstern Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Kenotaphien u. dgl., zum Ehrengedächtnis errichtet, zur Baukunst gehörig. Ja alles Hausgeräte (die Arbeit des Tischlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden: weil die Angemessenheit des Produkts zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines *Bauwerks* ausmacht; dagegen ein bloßes *Bildwerk*, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung bloße Nach-

ahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen: wobei denn die *Sinnenwahrheit* nicht so weit gehen darf, daß es aufhöre als Kunst und Produkt der Willkür zu erscheinen.

Die *Malerkunst*, als die zweite Art bildender Künste, welche den *Sinnenschein* künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen *Schilderung* der *Natur*, und in die der schönen *Zusammenstellung* ihrer *Produkte* einteilen. Die erste wäre die *eigentliche Malerei*, die zweite die *Lustgärtnerei*. Denn die erste gibt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung; die zweite zwar diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein von Benutzung und Gebrauch zu anderen Zwecken, als bloß für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen*. Die letztere ist nichts anders, als die Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Tälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen, zusammengestellt. Die schöne Zusammenstellung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei; der Sinn des Gefühls aber kann keine anschauliche Vorstellung von einer solchen Form verschaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches bloß

*Daß die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich), und sofern nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern bloß das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung: so kommt sie mit der bloß ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt), sofern überein. — Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch, die Verbindung der schönen Künste unter einem Prinzip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) sein soll, beurteilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

künmedir, ama estetik ideaları dikkate almıştır; onda *duyusal gerçeklik* ürünün sanat olarak sona ereceği ve özencin ürünü olarak görüneceği denli ileri götürülmemiştir.

Resim sanatı, biçimlendirici sanatların ikinci türü olarak, *duyusal yanılsamayı* ideal ile sanatsal bileşim içinde sergiler. Onu *doğanın* güzel *betimlenesi* ve *ürünlerinin* güzel *düzenlenesi* sanatları olarak ikiye ayırıyorum. Birincisi *asıl resim sanatı*, ikincisi *görünüm bahçeciliği* olacaktır. Çünkü birincisi yalnızca cisimsel uzamın görünüşünü verir; ikincisi ise bunu gerçekliğe göre verir, ama böylece yalnızca imgelem yetisinin onun biçimlerinin seyredilişindeki oyunundan daha başka erekler için yararlık ve kullanılabilirliğinin görünüşünü verir.* İkincisi toprağın doğanın seyredilmek üzere sergilediği şeylerin bir türlülüğü (çimenler, çiçekler, fundalıklar ve ağaçlar, giderek sular, tepeler ve vadiler) ile süslenmesinden, ancak bunun başka türlü ve belli düşüncelere uygun olarak yapılmasından başka birşey değildir. Ama cisimsel şeylerin güzel düzenlemesi de, tıpkı resimde olduğu gibi, yalnızca gözler içindir; dokunma duyusu böyle bir biçimin sezgisel tasarımını sağlayamaz. Geniş anlamda ressamlığın altına odaların duvar kağıtları, takıntılar ve güzel mobilyalar ile süslenmesini

*Görünüm bahçeciliğininbiçimlerini cisimsel olarak sergilemesine karşın, resim sanatının bir türü olarak görülebilmesi tuhaf görünür; ama biçimlerini edimsel olarak doğadan aldığı (hiç olmazsa başlangıçta, ormanlardan ve tarlalardan ağaçlar, fundalıklar, çimenler ve çiçekler) ve bu düzeye dek diyelim ki plastik sanat gibi bir sanat olmadığı için, ve ayrıca düzenlemesinin koşulu olarak (mimaride olduğu gibi) nesnenin ve bunun ereğinin bir kavramını değil ama yalnızca imgelem yetisinin seydedişteki oyununu aldığı için, bu düzeye dek hiçbir belirli teması (ki hava, toprak ve suyu ışık ve gölge yoluya eğlendirici bir yolda düzenler) olmayan salt estetik resim sanatı ile anlaşır. — Bütününde, okur bunu yalnızca güzel sanatların tek bir ilkenin, burada estetik idealarn (bir konuşmanın anlatımına göre) anlatımı ilkesinin altında birleştirilmesi için bir girişim olarak yargılamalı, bunların kesin bir çıkarsaması olarak görmemelidir.

de katıyorum ki, bunlar yalnızca bakılmaya yararlar; ve beğeniye uygun giyinme sanatı (yüzükler, tabakalar vb.) için de aynı şeyler söylenebilir. Çünkü çeşitli çiçeklerle dolu bir tarh, her türden süsleme ile bir oda (giderek bayanların süs eşyaları da burada kapsanmak üzere) bir şatafat gösterisinde bir tür tablo oluştururlar ki, sözcüğün asıl anlamındaki tablolar gibi (ki bunlar tarih ya da doğa bilgisi *öğretmek* için amaçlanmamışlardır), imgelem yetisinin idealar ile özgür oyunda eğlenebilmesi ve estetik yargı yetisinin belli bir erek olmaksızın etkin kılınabilmesi için yalnızca görülmek üzere oradadırlar. Tüm bu süslerdeki işçilik mekanik yanda ne denli değişik olursa olsun ve ne denli değişik sanatçılar gerektirirse gerektirsin, gene de bu sanatlarda güzel olan üzerine beğeni yargısı bir ve aynı yolda belirlenir, yani biçimleri yalnızca kendilerini göze sergiledikleri yolda (bir erek dikkate alınmaksızın), tek tek ya da bileşimleri içinde, imgelem yetisi üzerindeki etkilerine göre yargılar. — Ama biçimlendirici sanatın (andırıma göre) bir konuşmadaki tavır gibi sayılabilmesi sanatçının ruhunun bu şekiller yoluyla neyi ve nasıl düşündüğüne bedensel bir anlatım vermesiyle ve şeyin kendisini bir bakıma mimik dilinde konuşturmasıyla aklanır. Bu düşlemimizin çok alışıldık bir oyunudur ki, dirimsiz şeylere, biçimlerine uygun olarak bir ruh yükler ki, onlar aracılığıyla konuşur.

3) *Duyumların güzel oyununun* sanatı (ki bu duyumlar dışarıdan üretilirler), gene de evrensel olarak iletilmeye izin vermesi gereken bu sanat, duyumun ona ait olduğu duyunun durumunun (gerilim) değişik derecelerinin oranından, e.d. onun tonundan başka birşey ile ilgili olamaz; ve sözcüğün bu geniş imleminde, bu sanat işitme ve görme duyumlarının sanatsal oyununa, dolayısıyla *müziğe* ve *renk sanatına* bölünebilir. — Belirtmeye değer ki, bu iki duyu, dışsal nesnelerin kavramlarını elde etmek için gerekli oldukları düze-

zur *Ansicht* dient, zählen; imgleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe, Dosen, usw.). Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zieraten (selbst den Putz der Damen darunter begriffen), machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches, so wie die eigentlich sogenannten (die nicht etwa Geschichte, oder Naturkenntnis zu *lehren* die Absicht haben), bloß zum Ansehen da ist, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten, und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urteilskraft zu beschäftigen. Das Machwerk an allem diesen Schmucke mag immer, mechanisch, sehr unterschieden sein, und ganz verschiedene Künstler erfordern; das Geschmacksurteil ist doch über das, was in dieser Kunst schön ist, sofern auf einerlei Art bestimmt: nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung die sie auf die Einbildungskraft tun, zu beurteilen. — Wie aber bildende Kunst zur Gebärdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, daß der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck gibt, und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen, ihrer Form gemäß, einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3) Die Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen* (die von außen erzeugt werden), und das sich gleichwohl doch muß allgemein mitteilen lassen, kann nichts anders, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben, betreffen; und in dieser weitläuftigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in *Musik* und *Farbenkunst* eingeteilt werden. — Es ist merkwürdig: daß diese zwei Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, soviel davon erforderlich ist, um von äußern Gegenständen,

vermittelst ihrer, Begriffe zu bekommen, noch einer besondern damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe; und daß diese Affektibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zum Erkenntnis der Objekte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich fein ist. Das heißt, man kann nicht mit Gewißheit sagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei, und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurteilung bei sich führe. Wenn man die Schnelligkeit der Licht- oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteinteilung durch dieselben unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurteilen, wahrscheinlicherweise bei weitem übertrifft, bedenkt; so sollte man glauben, nur die *Wirkung* dieser Zitterungen auf die elastischen Teile unsers Körpers werde empfunden, die *Zeiteinteilung* durch dieselben aber nicht bemerkt und in Beurteilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Komposition, verbunden. Bedenkt man aber dagegen *erstlich* das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurteilung sagen läßt, und beurteilt die Farbenabstechung, wie billig, nach der Analogie mit der letztern; zieht man *zweitens* die, obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben, und mit dem schärfsten Gehöre nicht Töne unterscheiden können, zu Rat, imgleichen für die, welche dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht bloß des Grades der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter, imgleichen daß die Zahl derselben für *begreifliche* Unterschiede bestimmt ist: so möchte man sich genötigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als bloßen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler

ye dek izlenimler için alıcılığın dışında, bir de onlarla bağlı tikel bir duyuma yeteneklidirler ki, bunun duyu mu yoksa derin-düşünce üzerine mi temellendiğini doğru olarak saptayamayız; ve bu etkilenebilirlik zaman zaman eksik olabilir, ama bunun dışında duyu, nesnelerin bilgisi için kullanımı açısından, hiçbir eksiklik göstermez, tersine özellikle incedir. Eş deyişle, renklerin ya da tonların (sesler) yalnızca hoş duyumlar mı, yoksa kendilerinde duyumların güzel bir oyunu mu olduklarını ve böyle olarak estetik yargılamada biçimden bir hoşlanmayı kendileri ile birlikte mi getirdiklerini pekinlikle söyleyemeyiz. Eğer ışığın ve ikinci durumda havanın titreşimlerinin hızını düşünürsek — ki aralarındaki zaman aralığının oranını algıda dolaysızca yargılama yetimizi her olasılıkta çok çok aşar —, o zaman yalnızca bu titreşimlerin bedenlerimizin esnek bölümleri üzerindeki *etkisinin* duyumsandığına, ama aralarındaki zaman aralığının ayrımsanmadığına ve yargılanmadığına, dolayısıyla renkler ve tonlar ile bileşimlerinin güzelliğinin değil ama yalnızca hoşluğunun bağlı olduğuna inanabiliriz. Ama öte yandan, *ilk olarak*, müzikte bu salınımların oranını bildirmeye ve onu yargılamaya izin veren matematiksel yanı düşünelim; ve bununla andırıma göre kolayca renklerin karşıtlığını yargılayalım; *ikinci olarak*, seyrek de olsa, dünyadaki en iyi gözlerle renkleri ve en keskin kulaklarla tonları ayırdedemeyen insan örneklerini anımsayalım; bunu yapabilenler içinse, renkler ve tonlar cetvelindeki değişik yeğinliklerin değişen bir niteliğinin (yalnızca duyum derecelerinin değil) algısı da tıpkı bunların *kavramsal* ayrımlar için sayıları gibi belirlidir; böylece iki durumda da duyumları yalnızca duyu-izlenimleri olarak değil, ama birçok duyumun oyunundaki biçim üzerine bir yargının etkileri olarak görmeye zorlandığımızı görebiliriz. Ama müziğin zemininin

yargılamasında şu ya da bu görüşün yol açtığı ayrım onun tanımında yalnızca öyle bir değişime götürecektir ki, buna göre ya, yaptığımız gibi, duyumların (işitme yoluyla) *güzel* oyunu olarak, ya da *hoş* duyumların oyunu olarak açıklanacaktır. Yalnızca ilk açıklama yoluna göre müzik bütünüyle *güzel* sanat olarak, ama ikinciye göre *hoş* sanat olarak (en azından bölümsel olarak) düşünülecektir.

Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurteilung des Grundes der Musik gibt, würde aber nur die Definition dahin verändern, daß man sie entweder, wie wir getan haben, für das *schöne* Spiel der Empfindungen (durch das Gehör), oder *angenehmer* Empfindungen erklärte. Nur nach der erstern Erklärungsart wird Musik gänzlich als *schöne*, nach der zweiten aber als *angenehme* Kunst (wenigstens zum Teil) vorgestellt werden.

§ 52
Güzel Sanatların Bir ve Aynı Üründe Birleşmesi Üzerine

Diluzluğu bir *tiyatro oyununda* öznelerinin olduğu gibi nesnelerinin de resimsel bir sergilenişi ile birleştirilebilir; şiir *şarkıda* müzik ile; şarkı ise aynı zamanda bir *operada* resimsel (tiyatrosal) sergileme ile; bir müzikteki duyumların oyunu *danstaki* şekillerin oyunu ile, vb. Giderek yücenin sergilenişi bile, güzel sanata ait olduğu ölçüde, bir *şiirsel trajedide*, bir *öğretici şiirde*, bir *oratoryoda* güzellik ile birleşebilir; ve bu birleşmelerde güzel sanat daha da sanatsaldır; ama daha da güzel olup olmadığı (çünkü birçok değişik hoşlanma türü birbirleri ile kesişirler) bu durumların kimilerinde ikircimli kalabilir. Gene de tüm güzel sanatta özsel olan biçimdir ki, gözlem ve yargılama için erekseldir; burada haz aynı zamanda kültürdür ve ruhu idealara uyarlar ve dolayısıyla onu böyle haz ve eğlencenin daha da çoğuna alıcı kılar; özsel olan şey duyumun gereci (çekicilik ya da heyecan) değildir; bu yalnızca haz ile ilgilidir, ideada geriye hiçbirşey bırakınaz, ruhu köreltir, nesneyi yavaş yavaş tiksindirici yapar ve anlığı usun yargısındaki ereğe aykırı durumunun bilinci yoluyla kendinden hoşnutsuz ve huysuz kılar.

Eğer güzel sanatlar kendinde-kalıcı bir hoşlanmanın biricik taşıyıcıları olan ahlak-

§ 52
Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Produkte

Die Beredsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung, ihrer Subjekte sowohl, als Gegenstände, in einem *Schauspiele*, die Poesie mit Musik, im *Gesange*, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung, in einer *Oper*, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten, im *Tanz* usw. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst gehört, in einem *gereimten Trauerspiele*, einem *Lehrgedichte*, einem *Oratorium* sich mit der Schönheit vereinigen; und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher: ob aber auch schöner (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen), kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht, nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuß angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd, und das Gemüt, durch das Bewußtsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen

in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man immerdesto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüts mit sich selbst dadurch zu vertreiben, daß man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Überhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurteilen und zu bewundern.

sal idealar ile uzaktan ya da yakından bir birleşme içine getirilmezlerse, sonunda yazgıları yukarıdaki gibi olur. O zaman yalnızca bir oyalanma olarak işe yararlar ki, anlığın kendinden hoşnutsuzluğunu giderebilmek için onlardan ne denli yararlanmışsak onlara o denli gereksinim duymaya başlarız ve sonuçta kişi kendi için daha da yararsız ve kendinden daha da hoşnutsuz olur. Genel olarak doğanın güzellikleri, eğer onları gözlemeye, yargılamaya ve onlara hayran olmaya erkenden alışmışsak, o ilk amaca en uygun olanlardır.

§ 53
Vergleichung des ästhetischen Werts der schönen Künste untereinander

§ 53
Güzel Sanatların Estetik Değerlerinin Birbirleri İle Karşılaştırması

Unter allen behauptet die *Dichtkunst* (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt, und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet sein will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüt dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behufund gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann. — Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu über-

Tümü arasında *şiir sanatı* (ki kökenini hemen hemen bütünüyle dehaya borçludur ve yönergeleri ya da örnekleri izlemeye en az istekli olacaktır) en üstte olma istemindedir. İmgelem yetisini özgürleştirerek, ve verili bir kavramın sınırları içersinde onunla uyumlu olanaklı biçimlerin sınırsız çokluğu arasında bu kavramın sergilenişini onun için hiçbir dil kullanımının bütünüyle yeterli olmadığı bir düşünceler bolluğu ile bağlayan birini sunarak, ve böylece kendini estetik olarak idealara yükselterek anlığı genişletir. Anlığı güçlendirir, çünkü onu görüngü olarak doğayı onun duyu ya da anlak için deneyimde sunmadığı bakımlardan irdeleme ve yargılama ve böylece onu bir bakıma duyulurüstü uğruna ve bunun şeması olarak kullanma yetisini, bu özgür, kendinde-kalıcı ve doğa belirleniminden bağımsız yetiyi duyumsamaya bırakır. Dilediği gibi ortaya çıkardığı görünüş ile oynar, ama onun tarafından aldatılmaksızın; çünkü yaptığının kendisinin salt bir oyun olduğunu açıklar, üstelik bu anlak tarafından ve kendi işi için ereksel olarak kullanabilse de. — Diluzluğu, onunla konuşma güzelliği (güzel konuşma ve biçem) değil,

ama ikna etme sanatı, e.d. güzel görünüş yoluyla aldatma (*ars oratoria* olarak) anlaşıldığı ölçüde, bir eytişimdir ki, şiir sanatından ancak anlıkları yargıdan önce konuşmacıdan yana kazanmak ve onları özgürlüklerinden yoksun bırakmak için zorunlu olduğu ölçüde ödünç alır; öyleyse ne mahkeme ne de kilise kürsüleri için salık verilebilir. Çünkü eğer yurttaşlık yasaları, tek tek kişilerin hakları, ya da insanların anlıklarının ödevlerinin doğru bir bilgisine ve onun duyunçlu olarak yerine getirilmesine doğru kalıcı bir eğitimi ve belirlenimi söz konusu ise, böyle bir kurnazlık ve imgelem aşırılığının en küçük bir izine, giderek insanları ikna etme ve onları herhangi birinden yana kazanma sanatının en küçük bir izine bile göz yummak böylesine önemli bir işin değerine uygun düşmez. Çünkü bu sanat kimi zaman kendinde hakka uygun ve övgüye değer amaçlar için uygulanabilse de, bu yolda düzgüler ve duygular öznel olarak bozulduğunda kınanabilir olur, üstelik eylem nesnel olarak yasal olsa da; çünkü haklı olanı yapmak yeterli değildir; ama onu yalnızca haklı olması zemininde yerine getirmek gerekir. Dahası, bu tür insansal sorunların yalın ve duru kavramı, örneklerde diri bir sergileme ile birleştiğinde, ve bu konuşmanın ses güzelliğinin ya da anlatımın uygunluğunun kuralları çiğnenmeksizin olduğunda, usun idealarıı için (ki birlikte konuşma güzelliğini oluştururlar), insan anlıkları üzerinde kendinde öylesine yeterli bir etki taşır ki, burada ikna düzeneğine başvurmak gereksizleşir; bu düzenek erdemsizliğin ve yanılgının hafifletilmesi için olduğu gibi üzerlerinin örtülmesi için de kullanılabildiği için, ustaca bir hile karşısında kalındığı yolundaki gizli bir kuşkuyu bütünüyle yatıştıramaz. Şiir sanatında herşey dürüstlük ve içtenlik ile ilerler. Kendini imgelem yetisi ile salt eğlendirici bir oyun olarak ve dahası biçime göre anlak yasaları ile uyum içinde ilerlemeyi istiyor olarak gösterir; ve anlağı

reden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als ars oratoria), und nicht bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Stil) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur soviel entlehnt, als nötig ist, die Gemüter, vor der Beurteilung, für den Redner zu dessen Vorteil zu gewinnen, und dieser die Freiheit zu benehmen; kann also weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln angeraten werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen, oder um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüter zur richtigen Kenntnis und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht, zu tun ist: so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäftes, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu irgend jemandes Vorteil einzunehmen, blicken zu lassen. Denn, wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmäßigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, so wird sie doch dadurch verwerflich, daß auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjektiv verderbt werden, wenngleich die Tat objektiv gesetzmäßig ist: indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu tun, sondern es auch aus dem Grunde allein, ‚weil es Recht ist, auszuüben. Auch hat der bloße deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden, und ohne Verstoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft (die zusammen die Wohlredenheit ausmachen), schon an sich hinreichenden Einfluß auf menschliche Gemüter, als daß es nötig wäre noch die Maschinen der Überredung hiebei anzulegen; welche, da sie ebensowohl auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrtums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Überlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wol-

len; und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken.*

Nach der Dichtkunst würde ich, *wenn es um Reiz* und *Bewegung des Gemüts zu tun ist*, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen läßt, nämlich die *Tonkunst*, setzen. Denn, ob sie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrigbleiben läßt, so bewegt sie doch das Gemüt mannigfaltiger und, obgleich bloß vorübergehend, doch inniglicher; ist aber freilich mehr Genuß als Kultur (das Gedankenspiel, was nebenbei dadurch erregt wird, ist bloß die Wirkung einer gleichsam mechanischen Assoziation); und hat, durch Vernunft beurteilt, weniger Wert, als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie, wie jeder Genuß, öftern Wechsel, und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruß zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein mitteilen läßt, scheint darauf zu beruhen: daß jeder Ausdruck der Sprache im Zusammenhange einen

duyusal bir sergileme yoluyla aldatmayı ve tuzağa düşürmeyi istemez.*

Şiir sanatından sonra, *eğer çekiciliği ve anlığın devimini ele alacaksak*, konuşma sanatının en yakınına gelen ve onunla çok doğal olarak birleşmeye izin veren sanatı, yani *ton sanatına* geçeceğiz. Çünkü gerçi kavramlar olmaksızın salt duyumlar yoluyla konuşsa da, ve dolayısıyla şiir gibi geriye üzerine düşünmek için birşeyler bırakmasa da, anlığı daha büyük bir türlülük ve yeğinlik içinde devindirir, üstelik yalnızca geçici olarak olsa da; ama hiç kuşkusuz kültürden çok bir keyif sorunudur (onun yoluyla uyarılan daha öte düşünce oyunu yalnızca bir bakıma düzeneksel bir çağrışımın etkisidir); ve usun yargısında başka her güzel sanattan daha az değerlidir. Bu yüzden, her keyif gibi, sık değişim ister ve bıkkınlık yaratmadan sık yinelemeyi kaldıramaz. Evrensel iletişime izin veren çekiciliği dildeki her anlatımın bağlamda onun duyusuna uygun olan bir tonu taşıması üzerine dayanıyor görünür; bu ton az

*Ich muß gestehen: daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst (ars oratoria) ist, als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar keiner *Achtung* würdig. Auch erhob sie sich nur, sowohl in Athen als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer, bei klarer Einsicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichtum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und, bei einer fruchtbaren zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Herzensanteil am wahren Guten nimmt, ist der vir bonus dicendi peritus, der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn *Cicero* haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu sein.

*Kabul etmeliyim ki, güzel bir şiir bana her zaman arı bir doyum vermişken, bir Roma söylevcisinin, bugünkü bir parlamento konuşmacısın ya da bir vaizin en iyi konuşmasını okumak ise her zaman hileli bir sanatı ayıplamanın nahoş duyygusu ile karışmıştır — bir sanat ki, önemli konularda insanları, tıpkı makineler gibi, dingin ve derin bir irdeleme sonunda onlar için tüm ağırlığını yitirmesi gereken bir yargıya doğru götürür. Diluzluğu ve konuşma güzelliği (kibirlikte rhetoriği oluştururlar) güzel sanata aittir; ama söylev sanatı (*ars oratoria*), birinin insanların zayıflıklarını kendi amaçları için kullanması sanatı (bu amaçlar niyette iyi olabildikleri gibi giderek edimsel olarak da iyi olabilirler, ama bunun bir önemi yoktur) hiçbir *saygıyı* hak etmez. Yine bu sanat Atina'da olduğu gibi Roma'da da en yüksek noktasına ancak devletin hızla yitişine doğru gittiği ve gerçek yurtseverlik tutumunun silindiği bir zamanda ulaşmıştır. Şeyler üzerine duru bir içgörünün yanısıra dili varsıllığı ve arılığı ile gücü içinde tutan, düşüncelerinin verimli sergilenişi için etkili bir imgelem yetisi ile diri bir duygudaşlığı gerçek iyi ile birleştiren biri, böyle biri *vir bonus dicendi peritus*, sanat olmaksızın ama tam bir etkileyiciliği olan söylevcidir — Cicero'nun ondan bekleyecek olduğu gibi, gerçi kendisi her zaman bu ideale bağlı kalamamış olsa da.

ya da çok konuşmacının bir yeğin heyecanını belirtir ve onu karşılıklı olarak dinleyicide de üretir; bu heyecan da evrik olarak dilde böyle ton ile anlatılan ideayı uyarır; ve modülasyonun bir bakıma her insan için anlaşılır evrensel bir duyum dili olması gibi, ton sanatı da onu yalnızca kendi için tam gücü içinde, yani yeğin heyecanların dili olarak kullanır, ve böylece onunla doğallıkla birleşmiş olan estetik ideaları çağrışım yasalarına göre evrensel olarak iletir; ama o estetik idealar kavramlar ve belirli düşünceler olmadıkları için, bu duyumların bileşiminin biçimi (uyum ve melodi), bir dilin biçiminin yerini alarak, duyumların orantılı bir uygunlukları aracılığıyla (bir uygunluk ki, tonlar durumunda aynı zamandaki havadevimlerinin sayısal ilişkisi üzerine dayandığı için, tonların aynı zamanda ya da birbiri ardına bağlanmaları ölçüsünde, matematiksel olarak belli kurallar altına getirilebilir) dile gelmez bir düşünce doluluğunun bağlantılı bir bütününün estetik ideasını o parçada egemen olan yeğin heyecanı oluşturan belli bir temaya uygun olarak anlatmaya hizmet eder. Gerçi bu matematiksel biçim belirli kavramlar yoluyla temsil edilmese de, hoşlanma yalnızca ona bağlanır — bir hoşlanma ki, birbirine eşlik eden ya da birbirini izleyen duyumların böyle bir çokluğu üzerine salt derin-düşünmeyi onların bu oyunları ile onun güzelliğinin herkes için geçerli koşulu olarak birleştirir; beğeninin önceden herkesin yargısı üzerinde bir hak isteminde bulunmasına izin veren şey yalnızca budur.

Ama müziğin ürettiği çekicilikte ve ansal devimde matematiğin saltık olarak en küçük bir payı bile yoktur; matematik yalnızca izlenimlerin birleşmelerinde olduğu gibi değişimlerinde de öyle bir orantının vazgeçilmez koşuludur (*conditio sine qua non*) ki, o izlenimlerin biraraya toparlanmaları gibi birbirlerini yoketmelerinin önlenmesi de

Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; daß dieser Ton mehr oder weniger einen Affekt des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird; und daß, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affekten ausübe, und so, nach dem Gesetze der Assoziation die damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mitteile; daß aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu diene, vermittelst einer proportionierten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nacheinander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann), die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle, einem gewissen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form, obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die bloße Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft; und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urteil von jedermann zum voraus auszusprechen, anmaßen darf.

Aber an dem Reize und der Gemütsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Anteil; sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird sie zusammenzufassen, und zu verhindern, daß diese einander nicht zerstören,

sondern zu einer kontinuierlichen Bewegung und Belebung des Gemüts durch damit konsonierende Affekten und hiemit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Wert der schönen Künste nach der Kultur schätzt, die sie dem Gemüt verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urteilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maßstabe nimmt; so hat Musik unter den schönen Künsten sofern den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie bloß mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr also in diesem Betracht weit vor; denn, indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Produkt zustande bringen, welches den Verstandesbegriff zu einem dauerhaften und für sich selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der obern Erkenntniskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere von Empfindungen zu unbestimmten Ideen; die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letztern sind von *bleibendem*, die erstern nur von *transitorischem* Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten; diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder, wenn sie unwillkürlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm. Außerdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft), ausbreitet, und so sich gleichsam aufdringt, mithin der Freiheit andrer, außer der musikalischen Gesellschaft, Abbruch tut; welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht tun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiemit fast so,

onunla olanaklı kılınır, ve anlığın onunla uyumlu yeğin heyecanlar yoluyla sürekli bir devim ve diriliğinin ve böylece hoş bir kişisel keyfin üretilmesi sağlanır.

Buna karşı, eğer güzel sanatların değerini anlığa sağladıkları kültüre göre ölçersek ve bilgi için yargı yetisinde biraraya gelmeleri gereken yetilerin genişlemesini ölçün alırsak, o zaman müzik yalnızca duyumlar ile oynadığı için güzel sanatlar arasında en alt yeri doldurur (tıpkı aynı zamanda yol açtıkları hoşlanmaya göre değerlendirilenler arasında belki de en yüksek yeri alması gibi). Biçimlendirici sanatlar öyleyse bu bakımdan onun çok önünde giderler; çünkü imgelem yetisini özgür ve gene de aynı zamanda anlağa uygun bir oyuna sokarak aynı zamanda bir 'iş' yaparlar, çünkü öyle bir ürün ortaya çıkarırlar ki, anlak kavramlarına kendi kendisini salık veren sürekli bir taşıyıcı olarak hizmet ederek onların duyarlık ile birleşmelerini ve bir bakıma üst bilme yetilerinin kentliliğini ilerletir. Bu iki tür sanat bütünüyle ayrı yollara girerler: Müzik duyumlardan belirsiz idealara, biçimlendirici sanatlar ise belirli idealardan duyumlara ilerler. İkincisi *kalıcı*, birincisi yalnızca *geçici* izlenimler verir. İmgelem yetisi birincileri geri çağırabilir ve onlarla hoşça eğlenebilir; ama ötekiler ya bütünüyle yiterler ya da eğer imgelem yetisi tarafından keyfi olarak yinelenecek olurlarsa hoş olmaktan çok sıkıcı olurlar.* Bunun dışında, müziğe belli bir kentlilik eksikliği bağlıdır, çünkü başlıca aletlerinin niteliğinden ötürü etkisini istenenden (çevrede) daha öteye yayar ve böylece bir bakıma dayatıcı olur ve dolayısıyla müzik toplantısının dışında kalan başkalarının özgürlüğünü çiğner; bu göze seslenen sanatların yapmadıkları birşeydir, çünkü izlenime izin vermemek için yalnızca gözlerimizi çevirmek yeterlidir. Müziğin durumu

*Buradan paragrafın sonuna dek süren bölüm ve sonraki dipnot ikinci yayına eklenmiştir.

hemen hemen kendini geniş bir alana yayan kokudan türetilen keyif gibidir. Parfümlü mendilini cebinden çıkaran biri istesinler ya da istemesinler çevresindeki herkese yapacağını yapar ve onları, eğer soluk alacaklarsa, aynı zamanda keyif duymaya zorlar; bu yüzden bu moda geçip gitmiştir.* — Biçimlendirici sanatlar arasında üstünlüğü *resim sanatına* vereceğim, çünkü bir yandan çizgi sanatı olarak tüm geri kalan biçimlendirici sanatların temelinde yatar; öte yandan idealar bölgesinin çok daha içerilerine girebilir ve sezgi alanını onlarla uyum içinde geri kalanların yapabileceğinden daha fazla genişletebilir.

§ 54
Not

Sık sık gösterdiğimiz gibi, *salt yargılamada haz veren* ile *keyif veren* (duyumda haz veren) arasında özsel bir ayrım vardır. İkincisi, birincisinin tersine, herkesten istenemeyecek birşeydir. Keyif (nedeni idealarda yatıyor olsa bile) her zaman insanın bütün yaşamının, dolayısıyla bedensel iyiliğinin, sağlığının da ilerletilmesinin bir duygusundan oluşuyor görünür; öyle ki, temelde tüm keyif bedensel duyumdur diyen Epikürüs bu düzeye dek belki de haksız değildi ve yalnızca entellektüel ve giderek kılgısal hoşlanmayı da keyif saydığı zaman kendini yanlış anladı. Bu son ayrımı göz önünde tutarsak, bir keyfin onu duyan birine nasıl hoşnutsuzluk verebildiğini açıklayabiliriz (örneğin gereksinim içinde ama iyi niyetli bir insanın onu seven ama elisıkı bir babadan kalan miras üzerine sevinmesi gibi); ya da

*Evde dualarında tinsel şarkılar söylenmesini de salık verenler böyle *gürültülü* (ve tam bu nedenle genellikle ikiyüzlü) bir dua yoluyla komşuya büyük bir sıkıntı verdiklerini düşünmezler, çünkü bunlar komşularını ya onlarla birlikte şarkı söylemeye ya da düşünme işinden vazgeçmeye zorlarlar.

wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümiertes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktiert alle um und neben sich wider ihren Willen, und nötigt sie, wenn sie atmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist.* — Unter den bildenden Künsten würde ich der *Malerei* den Vorzug geben: teils weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt; teils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung, diesen gemäß, mehr erweitern kann, als den übrigen verstattet ist.

§ 54
Anmerkung

Zwischen dem, *was bloß in der Beurteilung gefällt*, und dem, was *vergnügt* (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das letztere ist etwas, welches man nicht so, wie das erstere, jedermann ansinnen kann. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesamten Lebens des Menschen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit, zu bestehen; so daß *Epikur*, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, sofern vielleicht nicht Unrecht haben mag, und sich nur selbst mißverstand, wenn er das intellektuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letztern Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst mißfallen könne (wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden

*Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche *Lärmende* (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegen, indem sie die Nachbarschaft entweder mit zu singen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nötigen.

aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Witwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oderein Schmerz (z. B. Haß, Neid und Rachgierde) unsnoch dazu mißfallen könne. Das Wohlgefallen oder Mißfallen beruht hier auf der Vernunft, und ist mit der *Billigung* oder *Mißbilligung* einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein (aus welchem Grunde es auch sei) mögliches *Wohl-* oder *Übelbefinden* beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt; weil es das Gefühl der Gesundheit befördert: wir mögen nun in der Vernunftbeurteilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieses Vergnügen kann bis zum Affekt steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, was dem Grad des letztern proportioniert wäre. Wir können sie ins *Glücksspiel*, *Tonspiel* und *Gedankenspiel* einteilen. Das *erste* fordert ein *Interesse*, es sei der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei weitem nicht so groß ist, als das Interesse an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das *zweite* bloß den Wechsel der *Empfindungen*, deren jede ihre Beziehung auf Affekt, aber ohne den Grad eines Affekts hat, und ästhetische Ideen rege macht; das *dritte* entspringt bloß aus dem Wechsel der Vorstellungen, in der Urteilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgendein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüt aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele sein müssen, ohne daß man nötig hätte interessierte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affekten der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns, spielen dabei, indem sie jeden Augenblick ihre Rolle wechseln, und sind so lebhaft, daß dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebens-

derin bir acının onu çeken birine nasıl haz verebildiğini (bir dulun çok değerli kocasının ölümü üzerine üzüntüsü), ya da bir keyfin üzerine biraz daha hazzın nasıl duyulabileceğini (yürüttüğümüz bilimsel etkinlik gibi), ya da bir acının (örneğin nefret, haset ve öç) bize nasıl daha da nahoş gelebileceğini açıklayabiliriz. Burada hoşlanma ya da hoşlanmama us üzerine dayanır ve onaylama ya da onaylamama ile birdir; keyif ve acı ise yalnızca (hangi zeminden gelirse gelsin) olanaklı bir *iyilik* ya da *kötülük* üzerine dayanır.

Duyumların (ki temelde hiçbir amaçları yoktur) tüm değişken özgür oyunları keyif verir; çünkü sağlık duygusunu ilerletir; şimdi, usun yargısında bu oyunun nesnesinden ve giderek bu keyiften bile hoşlanıp hoşlanmadığımızın bir önemi yoktur; ve bu keyif yeğin heyecana dek yükselebilir, üstelik nesnenin kendisinde hiçbir çıkar, hiç olmazsa keyfin derecesi ile orantılı bir çıkar bulmasak bile. O oyunu *şans oyunu, ton oyunu* ve *düşünce oyunu* olarak bölümlendirebiliriz. *Birincisi* ister kibir isterse bencillik olsun bir *çıkar* ister ki, onu sağlamaya çabalayış yolundaki kadar büyük değildir; *ikincisi* yalnızca *duyumların* değişimini ister ki, bunların tümünün de yeğin heyecan ile bağıntısı vardır, gerçi bir yeğin heyecanın derecesini taşımasalar ve estetik idealları uyarsalar da; *üçüncüsü* yalnızca yargı yetisinde tasarımların değişiminden doğar ki, onunla kendisinde herhangi bir çıkar taşıyan bir düşünce üretilmese de, anlık dirileştirilir.

Oyunların temellerine çıkarcı bir amaç koyulması gerekmeksizin de ne denli keyifli olduklarını tüm akşam toplantılarımız gösterir, çünkü hemen hemen hiç biri oyunsuz geçmez. Ama umut, korku, sevinç, öfke, küçümseme gibi yeğin heyecanlar orada oyuna başlarlar, her an rollerini değiştirirler ve öylesine diridirler ki, sanki bir iç devim kaynağı gibi bedendeki bütün yaşam işlevlerini

yükseltiyor görünürler ve bu onların uyandırdıkları bir dinçlik tarafından gösterilir, üstelik bununla hiçbirşey kazanılmasa ya da öğrenilmese de. Ama şans oyunu bir güzel oyun olmadığı için, burada onu bir yana bırakacağız. Buna karşı müzik ve güldüren şeyler estetik idealar ile, giderek anlak tasarımları ile iki oyun türüdür ki, bunlarla en sonunda hiçbirşey düşünülmez ve yalnızca değişmeleri yoluyla büyük keyif verebilirler; böylece bütünüyle açıkça gösterirler ki, dirileşme gerçi anlığın ideaları tarafından uyarılmış olsa da iki durumda da yalnızca bedenseldir, ve bağırların o oyuna karşılık düşen bir devimi yoluyla doğan sağlık duygusu inceliği ve tinselliği ile övülen neşeli bir topluluğun bütün keyfini oluşturur. Tonlarda ya da ince nükteler bulunan ve güzelliği ile yalnızca zorunlu bir taşıyıcı olarak hizmet eden uyumun yargılanması değil, ama dahaçok bedenin uyarılmış dirimsel işlevleri, bağırları ve diyaframı devindiren yeğin heyecan, tek bir sözcükle sağlık duygusu (ki böyle vesileler olmaksızın duyumsanamaz) ruh yoluyla bedene ulaşabilmede ve ruhu bedenin doktoru olarak kullanabilmede duyulan keyfi oluşturur.

Müzikte bu oyun bedenin duyumundan estetik idealara (yeğin heyecanlar için nesneler) gider, sonra bunlardan yine geriye, ama birleşik bir kuvvetle bedene döner. Şakalar durumunda (ki sanatları tıpkı müzik gibi güzel olmaktan çok hoş sayılmalıdır) oyun hep birlikte duyusal anlatım istedikleri sürece bedeni uğraştıran düşüncelerden başlar; ve, anlak bu sergilemede beklediğini bulamayınca onda birdenbire durduğu için, bu gevşemenin etkisini bedende örgenlerin salınımı yoluyla duyumsarız; bu ise dengenin yeniden kurulmasına götürür ve sağlığa yararlı bir etkisi vardır.

Güçlü ve kasılmalı bir gülmeye yol açacak herşeyde saçma birşey olmalıdır (ki öyleyse anlak bunda hiçbir hoşlanma bulamaz).

geschäft im Körper befördert zu sein scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüts es beweist, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes Spiel ist, so wollen wir es hier beiseite setzen. Hingegen Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloß durch ihren Wechsel, und dennoch lebhaft vergnügen können; wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, daß die Belebung in beiden bloß körperlich sei, ob sie gleich von Ideen des Gemüts erregt wird, und daß das Gefühl der Gesundheit, durch eine jenem Spiele korrespondierende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene, Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurteilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum notwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affekt, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen läßt), machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objekte für Affekten), von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der ebensowohl wie jene eher zur angenehmen, als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesamt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen; und, indem der Verstand in dieser Darstellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachläßt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung der Organen, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohltätigen Einfluß hat.

Es muß in allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen

finden kann). *Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.* Ebendiese Verwandlung, die für den Verstand gewiß nicht erfreulich ist, erfreuet doch indirekt auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muß die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüt bestehen; und zwar nicht, sofern die Vorstellung objektiv ein Gegenstand des Vergnügens ist (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen?), sondern lediglich dadurch, daß sie, als bloßes Spiel der Vorstellungen, ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn jemand erzählt: daß ein Indianer, der an der Tafel eines Engländers in Surate eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dies Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen sah, mit vielen Ausrufungen seine große Verwunderung anzeigte, und auf die Frage des Engländers: was ist denn hier sich so sehr zu verwundern? antwortete: Ich wundere mich auch nicht darüber, daß es herausgeht, sondern wie ihrs habt hereinkriegen können; so lachen wir, und es macht uns eine herzliche Lust: nicht, weil wir uns etwa klüger finden als diesen Unwissenden, oder sonst über etwas, was uns der Verstand hierin Wohlgefälliges bemerken ließe; sondern unsre Erwartung war gespannt, und verschwindet plötzlich in nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängnis recht feierlich veranstalten will, aber klagt, daß es ihm hiemit nicht recht gelingen wolle; denn (sagt er): je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus; so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, daß eine Erwartung sich plötzlich in nichts verwandelt. Man muß bemerken: daß sie sich nicht in das positive Gegenteil eines erwarteten Gegenstandes — denn das ist immer etwas, und kann oft betrüben —, sondern in nichts verwandeln müsse. Denn wenn jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte große Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Mißfallen; wie z. B. die von Leuten, welche vor großem Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen.

Gülme birden bir hiçliğe dönüşen gergin bir beklentiden doğan yeğin heyecandır. Anlak için kesinlikle keyifli olmayan bu dönüşüm gene de bir an için dolaylı olarak çok diri bir keyfe yol açar. Öyleyse nedeni tasarımın beden üzerindeki etkisinden ve bunun anlık üzerindeki karşılıklı etkisinden oluşuyor olmalıdır; ve hiç kuşkusuz tasarım nesnel olarak bir keyif nesnesi olduğu için değil (çünkü aldatıcı bir beklenti nasıl keyif verebilir?), ama ancak onunla, salt tasarımların bir oyunu olarak, bedende dirimsel kuvvetlerin bir dengesinin üretilmesi yoluyla.

Biri şöyle bir öykü anlatabilir. Surat'ta bir İngilizin masasında oturan bir Hintli bir şişe biranın açıldığını ve tüm biranın köpürerek taştığını görünce haykırışlarıyla duyduğu büyük şaşkınlığı belirtir. İngilizin, "Bunda bu kadar şaşılacak ne var?" sorusuna şu yanıtı verir: "Taşmasına değil ama onu oraya nasıl sokabildiğine şaşırdım." Buna yürekten güleriz ve bize bir haz verir, ama kendimizi bu bilgisiz insandan daha akıllı bulduğumuz için ya da anlak onda hoşa gidecek birşey gördüğü için değil, ama beklentimiz gerildiği ve birdenbire bir hiçliğe yittiği için. Ya da, varlıklı bir akrabanın kalıtçısı ona gösterişli bir cenaze töreni düzenlemek ister, ama işlerin yolunda gitmeyince yakınarak şöyle der: "Yas tutacak olanlara üzgün görünmeleri için ne kadar çok para verdiysem, o kadar keyifli göründüler." Buna da katıla katıla güleriz, ve bunun nedeni bir beklentinin birdenbire bir hiçliğe dönüşmüş olmasında yatar. Belirtmek gerek ki, kendini beklenen bir nesnenin olumlu karşıtına dönüştürmez — çünkü bu her zaman birşeydir ve sık sık üzücü bile olabilir —, ama hiçliğe dönüşmelidir. Çünkü eğer biri bir öykü anlatırken bizde büyük beklentiler yaratırsa, ve sonunda hemen onun gerçek olmadığını görürsek, bu bizde bir hoşnutsuzluk yaratır; örneğin büyük üzüntüden ötürü saçları bir gecede ağaran kimi insanların öyküsü gibi.

Öte yandan, bu tür bir öyküye karşılık olarak şakacı başka biri tüm varı yoğu olan malları ile Hindistan'dan Avrupa'ya geri dönerken büyük bir fırtınada bunların tümünü denize atmak zorunda kalan ve buna duyduğu üzüntü yüzünden aynı gece *peruğu* kırlaşan bir tecimcinin kederini uzun uzadıya anlattığı zaman, buna güleriz ve bu bize keyif verir, çünkü bunun dışında bizimle hiçbir ilgisi olmayan bir nesne hakkındaki yanlışımızla, ya da daha doğrusu izlemekte olduğumuz düşünceyle, tıpkı bir süre boyunca ileri geri atıp durduğumuz bir top gibi oynarız, gerçi istediğimiz yalnızca onu yakalayıp sıkı sıkıya tutmak olsa da. Burada keyif yaratan şey bir yalancının ya da kalın kafalının işini bitirmek değildir; çünkü yapmacık bir ciddiyetle anlatılan ikinci öykü bir topluluğu kahkahaya boğacakken, birincisi ise genellikle dikkate bile değmez olarak bulunacaktır.

Dikkate değer ki, tüm böyle durumlarda şaka her zaman kendi içinde bir an aldatabilen birşey kapsamalıdır; buna göre, görünüş hiçliğe yittiği zaman, anlık onu bir kez daha deneyebilmek için yine geri döner ve böylece hızla birbirini izleyen gerilme ve gevşeme yoluyla geri atılır ve bir salınım durumuna koyulur; bu, bir bakıma teli germekte olan şey birden (aşamalı bir gevşeme yoluyla değil) gevşetildiği için, anlığın bir devimine ve onunla uyumlu bir iç bedensel devime neden olmalıdır ki, istemsiz olarak sürer ve bir yorgunluk, ama onunla birlikte neşelilik (sağlığa yararlı bir devimin etkileri) yaratır.

Çünkü eğer tüm düşüncelerimiz ile bedenin örgenlerindeki herhangi bir devimin aynı zamanda uyumlu olarak birleştiğini kabul edersek, anlığın nesnesini seyredebilmek için birdenbire kimi zaman şu, kimi zaman bu duruş noktasına dönmesi bağırlarımızın esnek bölümlerinin almaşık olarak gerilme ve gevşemesine karşılık düşebilir ki, kendini diyaframa iletir (gıdıklanan

Dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiderung, ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der, aus Indien mit allem seinem Vermögen in Waren nach Europa zurückkehrend, in einem schweren Sturm alles über Bord zu werfen genötigt wurde, und sich dermaßen grämte, daß ihm darüber in derselben Nacht die *Perücke* grau ward; so lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unsern eignen Mißgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine Zeitlang hin-und herschlagen, indem wir bloß gemeint sind ihn zu greifen und festzuhalten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt: denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen; und jenes wäre gewöhnlichermaßen auch der Aufmerksamkeit nicht wert.

Merkwürdig ist daß in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüt wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hintereinander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird: die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemütsbewegung und mitihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muß, die unwillkürlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion), hervorbringt.

Denn, wenn man annimmt, daß mit allen unsern Gedanken zugleich ingendeine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei: so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüts bald in einen bald in den andern Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mitteilt, korrespondieren könne

(gleich derjenigen, welche kitzlige Leute fühlen): wobei die Lunge die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstößt, und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das was im Gemüte vorgeht, die eigentliche Ursache der Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die *Hoffnung* und den *Schlaf*. Er hätte noch das *Lachen* dazu rechnen können; wenn die Mittel es bei Vernünftigen zu erregen nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich sind, nicht ebenso selten wären, als häufig das Talent ist, *kopfbrechend*, wie mystische Grübler, *halsbrechend*, wie Genies, oder *herzbrechend*, wie empfindsame Romanschreiber (auch wohl dergleichen Moralisten), zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen: daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche ästhetische Ideen erwecken, *animalische*, d. i. körperliche Empfindung, sei; ohne dadurch dem *geistigen* Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfnis desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des *Geschmacks*, im mindesten Abbruch zu tun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der *Naivität*, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen; und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äußerung; und siehe! es ist die unverdorbne schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und die der, welcher sie blicken ließ, zu entkimselerin duyumsadıkları gibi); ve o zaman ciğerler havayı hızla birbirini izleyen aralarla püskürtür ve böylece sağlığa yararlı bir devim ortaya çıkar ki, temelde hiçbirşeyi temsil etmeyen bir düşüncenin keyfinin nedeni anlıkta onu önceleyen herhangi birşey değil ama yalnızca odur. — Voltaire göğün bize yaşamın birçok sefilliğine karşı dengeleyici olarak iki şeyi, *umudu* ve *uykuyu* verdiğini söyledi. Bunlara *gülmeyi* de ekleyebilirdi — eğer ussal insanlarda onu uyarmanın aracı öylesine kolayca el altında bulunabilseydi ve bunun için gerekli olan nükte ya da güldürme özgünlüğü öylesine seyrek olmasaydı, ama tersine, mistik düşlemcilerin yaptıkları gibi birinin *kafasını kıran*, ya da dehanın yaptığı gibi *boynunu kıran*, ya da duygusal romancıların (ve giderek bu türden ahlakçıların) yaptıkları gibi *yürek parçalayan* şeyleri uydurma yeteneği denli yaygın olsaydı.

Öyleyse, düşündüğüm gibi, Epikürüs'e hiç kuşkusuz tüm keyfin, giderek estetik idealar tarafından uyarılan kavramların neden olduğu keyfin bile *hayvansal*, e.d. bedensel duyum olduğunu teslim edebiliriz; ve bununla ahlaksal idealar için *tinsel* saygı duygusuna, bir keyif olmayan ama bizi keyif gereksiniminin üzerine yükselten bir öz-saygı (içimizdeki insanlığa bir saygı) olan bu duyguya hiçbir zarar verilmiş olmaz — daha az soylu olan *beğeni* duygusuna en küçük bir zarar verilmesi ise bütünüyle bir yana.

Bu son ikisinin bir bileşimini *saflık*ta buluruz ki, kökensel olarak insanlığa doğal olan dürüstlüğün ikinci bir doğa olmuş olan o ikiyüzlülük sanatına karşı ortaya çıkışıdır. Nasıl ikiyüzlü olunacağını anlamayan o yalınlığa güleriz; ve gene de doğanın o sanatı boşa çıkaran yalınlığından sevinç duyarız. Güzel bir görünüş sergilemek için öngörüyle düzenlenmiş yapay anlatımın gündelik tarzını bekleriz; ama bak! onunla karşılaşmayı hiç beklemediğimiz ve onu gözler önüne serenin açığa çıkarmayı hiç istemediği bozulmamış suç-

suz doğa. Yargımız üzerinde genellikle çok büyük bir önemi olan güzel ama düzmece görünüş burada birdenbire hiçliğe döner, öyle ki bir bakıma bizim kendimizdeki düzenbaz ortaya çıkar, anlığın birbiri ardısıra karşıt yönlerde iki devimini üretir ki, aynı zamanda bedeni yararlı bir yolda sarsar. Ama takınılan tüm tavırlardan sonsuz ölçüde daha iyi olan birşey, ansal durumun arılığı (en azından ona doğru eğilim) gene de insan doğasında bütünüyle yitmiş değildir ve yargı yetisinin bu oyununa içtenlik ve saygınlık karıştırır. Ama yalnızca kısa bir zaman için kendini gösteren ve çok geçmeden ikiyüzlülük örtüsünü yine üstüne örten bir görüngü olduğu için, onunla aynı zamanda bir şefkat duygusu olan bir sevecenlik karışır; bu duygu, oyun olarak, kendini kolayca yürekten bir gülüş ile birleşmeye bırakır, aslında genellikle edimsel olarak onunla birleşmiştir ve aynı zamanda genellikle henüz insanların tarzında akıllanmış olmamaktan doğan çekingenlik için gereç sağlayan kişiye karşılığını verir. — *Saf* olma sanatı öyleyse bir çelişkidir; ama saflığı kurgusal bir kişide temsil etmek bütünüyle olanaklıdır ve seyrek olsa da güzel bir sanattır. Saflık doğayı yapay olarak bozmaktan yalnızca ilişki sanatının ne olduğunu anlamadığı için kaçınan açık yürekli yalınlık ile karıştırılmamalıdır.

Neşeli tavır da yine, dirileştirici olmakla, gülmeden gelen keyif ile yakından akraba sayılabilir, ve güzel sanat için yeteneğe olmasa da, tinin özgünlüğüne aittir. *'Huy,'* iyi anlamda, istemli olarak kendini belli bir ansal duruma geçirebilme yeteneğini imler ki, onda tüm şeyler olağandan bütünüyle başka türlü (giderek aykırı bir yolda) ve gene de böyle bir ansal durumda belli us ilkelerine uygun olarak yargılanırlar. İstemsiz olarak böyle değişimlere uğrayan biri *'huysuz'* dur; ama onları istemli olarak ve ereksel olarak (güldürücü bir zıtlık aracılığıyla diri bir ser-

blößen auch nicht gemeint war. Daß der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserem Urteile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in nichts verwandelt, daß gleichsam der Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen nacheinander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urteilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit sich hervortuende Erscheinung ist, und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird; so mengt sich zugleich ein Bedauren darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden läßt, und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch demjenigen, der den Stoff dazu hergibt, die Verlegenheit darüber, daß er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt. — Eine Kunst, *naiv* zu sein, ist daher ein Widerspruch; allein die Naivität in einer erdichteten Person vorzustellen, ist wohl möglich, und schöne obzwar auch seltene Kunst. Mit der Naivität muß offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf nicht versteht, was Kunst des Umganges sei, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt, und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die *launichte* Manier gezählt werden. *Laune* im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkürlich in eine gewisse Gemütsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprinzipien in einer solchen Gemütsstimmung gemäß, beurteilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkürlich unterworfen ist, ist *launisch*; wer sie aber willkürlich und zweckmäßig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen

erregenden Kontrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heißt *launicht*. Diese Manier gehört indes mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letztern immer einige Würde an sich zeigen muß, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurteilung, erfordert.

gileme uğruna) üstlenebilen birine ve sunuşuna *'keyifli'* denir. Ama bu tavır güzel sanattan çok hoş sanata aittir, çünkü birincinin nesnesi her zaman kendinde bir değer göstermelidir, ve bu yüzden sergilenişte belli bir ciddilik ister, tıpkı beğeninin yargılamada istediği gibi.

İkinci Kesim
Estetik Yargı Yetisinin Diyalektiği

Zweiter Abschnitt
Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft

§ 55

Eytişimsel olması gereken bir yargı yetisi herşeyden önce ussallaştırıcı olmalıdır; e.d. yargıları evrensellik için ve *a priori* istemde bulunmalıdır,* çünkü eytişim böyle yargılara karşıtlıktan oluşur. Bu yüzden estetik duyu-yargılarının (hoş ve nahoş üzerine) uzlaşmazlıkları eytişimsel değildir. Ve yine beğeni yargılarının çatışması bile, herkesin yalnızca kendi beğenisi üzerine dayanması ölçüsünde, beğeninin bir eytişimini oluşturmaz; çünkü hiç kimse yargısını evrensel bir kural yapmayı önermez. Öyleyse beğeni ile ilgili bir eytişimin geriye kalan biricik kavramı beğeninin *ilkeleri* açısından *eleştirisinin* (beğeninin kendisinin değil) bir eytişiminin kavramıdır; çünkü genel olarak beğeni yargısının olanağının zemini üzerine birbirleri ile çatışan kavramlar doğal olarak ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkarlar. Aşkınsal Beğeni Eleştirisi öyleyse Estetik Yargı Yetisinin bir Eytişimi adına taşıyabilecek bir bölüm kapsayacaktır, ama ancak bu yetinin onun

*Kendini evrensel olarak bildiren yargıya bir ussallaştırıcı yargı (*iudicium ratiocinans*) denebilir; çünkü bu düzeye dek bir tasımdaki büyük öncül olarak hizmet edebilir. Buna karşı ancak bir tasımın vargısı olarak, ve dolayısıyla *a priori* temellendirilmiş olarak düşünülebilen bir yargıya bir ussallaştırılmış yargı (*iudicium ratiocinatum*) denebilir.

§ 55

Eine Urteilskraft, die dialektisch sein soll, muß zuvörderst vernünftelnd sein; d. i. die Urteile derselben müssen auf Allgemeinheit, und zwar a priori, Anspruch machen*: denn in solcher Urteile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurteile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurteile, sofern sich ein jeder bloß auf seinen eignen Geschmack beruft, macht keine Dialektik des Geschmacks aus: weil niemand sein Urteil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der *Kritik* des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer *Prinzipien*: da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurteile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weise auftreten. Transzendentale Kritik des Geschmacks wird also nur sofern einen Teil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen Urteilskraft führen kann, wenn sich eine Antinomie

*Ein vernünftelndes Urteil (iudicium ratiocinans) kann ein jedes heißen, das sich als allgemein ankündigt; denn sofern kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturteil (iudicium ratiocinatum) kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches, als der Schlußsatz von einem Vernunftschlusse, folglich als a priori gegründet, gedacht wird.

der Prinzipien dieses Vermögens findet, welche die Gesetzmäßigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht.

§ 56
Vorstellung der Antinomie des Geschmacks

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten: *ein jeder hat seinen eignen Geschmack*. Das heißt soviel, als der Bestimmungsgrund dieses Urteils ist bloß subjektiv (Vergnügen oder Schmerz); und das Urteil hat kein Recht auf die notwendige Beistimmung anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurteile das Recht einräumen, für jedermann gültig auszusprechen, ist: *über den Geschmack läßt sich nicht disputieren*. Das heißt soviel, als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurteils mag zwar auch objektiv sein, aber er läßt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen; mithin kann über das Urteil selbst durch Beweise nichts *entschieden* werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht *gestritten* werden kann. Denn *Streiten* und *Disputieren* sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urteile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, daß das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin *objektive Begriffe* als Gründe des Urteils annimmt. Wo dieses aber als unmöglich betrachtet wird, da wird das Disputieren ebensowohl als untunlich beurteilt.

Man sieht leicht, daß zwischen diesen zweien Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprichwörtlich im Umlaufe, aber doch in jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: *über den Geschmack läßt sich streiten* (obgleich nicht disputieren). Dieser Satz aber enthält das Gegenteil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein untereinander übereinzukommen; mithin muß man auf Gründe des Urteils, die nicht bloß Privatgültigkeit haben und also nicht bloß subjektiv

yasallığını ve dolayısıyla ayrıca iç olanağını ikircimli kılan ilkelerinin bir antinomisi bulunursa.

§ 56
Beğeninin Antinomisinin Tasarımı

Beğeninin ilk beylik sözü her zevksizin kendini kınanmaya karşı kollamak için düşündüğü önermede yatar: *Herkesin kendi beğenisi vardır*. Bu demektir ki, bu yargının belirlenim zemini salt özneldir (keyif ya da acı), ve yargının başkalarının zorunlu onayı için hiçbir hakkı yoktur.

Beğeni yargıları üzerine herkes için geçerli olarak konuşma hakkını kabul edenler tarafından bile kullanılan ikinci beylik söz ise şudur: *Beğeni üzerine tartışılmaz*. Bu demektir ki, bir beğeni yargısının belirlenim zemini hiç kuşkusuz nesnel olabilir, ama belirli kavramlar üzerine getirilmeye izin vermez; dolayısıyla yargının kendisi üzerine tanıtlama yoluyla hiçbirşeye *karar verilemez*, gerçi üzerinde haklı olarak *çekişmek* pekala olanaklı olsa da Çünkü *çekişme* ve *tartışma* hiç kuşkusuz yargıların birbirleri ile karşıtlıkları yoluyla uygunluklarını ortaya çıkarmaya çalışmada bir olsalar da, ikincinin bunu tanıtlama zeminleri olarak belirli kavramlara göre ortaya çıkarmayı umudetmesinde ve dolayısıyla *nesnel kavramları* yargının zeminleri olarak almasında ayrılırlar. Ama bunun yapılamaz olarak görüldüğü yerde, tartışma da eşit ölçüde yapılamaz olarak yargılanır.

Kolayca görüleceği gibi, bu iki beylik söz arasında bir önerme eksiktir ki, bir özdeyiş olarak dolaşımda olmasa da, herkesin kafasında bulunur: *Beğeni üzerine çekişme olabilir* (gerçi tartışma olamasa da). Ama bu önerme yukarıdaki önermenin karşıtını kapsar. Çünkü nerede çekişmeye izin verilecek olsa, orada birbirleri ile uzlaşmaları için umut olmalıdır; dolayısıyla yargının yalnızca kişisel geçerliği olmayan ve öyleyse yalnızca öznel

olmayan zeminlerini hesaba katabiliriz; ve, *Herkesin kendi beğenisi vardır* ilkesi buna doğrudan karşıttır.

Oyleyse beğeni ilkesi açısından aşağıdaki antinomi kendini gösterir:

1) *Sav*: Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanmaz; yoksa üzerinde tartışmaya (tanıtlamalar yoluyla karara) izin verir.

2) *Karşısav*: Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanır; çünkü yoksa, türlülüğüne karşın, üzerinde çekişmek (başkalarının bu yargıya zorunlu onayları için istemde bulunmak) bile söz konusu olamaz.

§ 57
Beğeni Antinomisinin Çözümü

Her beğeni yargısının temelinde yatan bu ilkelerin (ki beğeni yargısının yukarıda Analitikte gösterilen iki özgünlüğünden başka birşey değildirler) çatışmasını kaldırmanın biricik olanağı bu tür yargıda nesne ile ilişkilendirdiğimiz kavramın estetik yargının her iki düzgüsünde de aynı anlamda alınmadığını göstermektir; yargılamanın bu ikili anlamı ya da iki bakış açısı aşkınsal yargı yetimiz için zorunludur; ama birinin öteki ile karıştırılmasından doğan görünüş, doğal yanılsama olarak, kaçınılmazdır.

Beğeni yargısı herhangi bir kavram ile bağıntılı olmalıdır; çünkü yoksa saltık olarak herkes için zorunlu geçerlik isteminde bulunamayacaktır. Ama tam bu yüzden bir kavram*dan* tanıtlanabilir olması gerekmez, çünkü bir kavram ya belirlenebilirdir, ya da kendinde belirlenimsiz ve aynı zamanda belirlenemez olabilir. Anlak kavramları birinci türdendir ve duyusal sezginin onlara karşılık düşebilen yüklemleri yoluyla belirlenebilirler; ama duyulurüstünün aşkınsal us-kavramı, tüm o sezginin temelinde yatan ve öyleyse kuramsal olarak daha öte belirlenemeyen bu kavram ikinci türdendir.

Şimdi, beğeni yargısı duyu nesneleri ile

sind, rechnen können; welchem gleichwohl jener Grundsatz: *ein jeder hat seinen eignen Geschmack*, gerade entgegen ist.

Es zeigt sich also in Ansehung des Prinzips des Geschmacks folgende Antinomie:

1) *Thesis*. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden).

2) *Antithesis*. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen).

§ 57
Auflösung der Antinomie des Geschmacks

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurteil unterlegten Prinzipien (welche nichts anders sind, als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils) zu heben, als daß man zeigt: der Begriff, worauf man das Objekt in dieser Art Urteile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urteilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn, oder Gesichtspunkt, der Beurteilung sei unserer transzendentalen Urteilskraft notwendig; aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illusion, unvermeidlich.

Auf irgendeinen Begriff muß sich das Geschmacksurteil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf notwendige Gültigkeit für jedermann Anspruch machen. Aber *aus* einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich sein, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar, sein kann. Von der erstern Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädikate der sinnlichen Anschauung, die ihm korrespondieren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transzendentale Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht theoretisch bestimmte werden kann.

Nun geht das Geschmacksurteil auf

Gegenstände der Sinne, aber nicht um einen *Begriff* derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnisurteil. Es ist daher, als auf das Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung, nur ein Privaturteil: und sofern würde es seiner Gültigkeit nach auf das urteilende Individuum allein beschränkt sein: der Gegenstand ist *für mich* ein Gegenstand des Wohlgefallens, für andre mag es sich anders verhalten; — ein jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwohl ist ohne Zweifel im Geschmacksurteile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objekts (zugleich auch des Subjekts) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urteile, als notwendig für jedermann, gründen: welcher daher notwendig irgendein Begriff zum Grunde liegen muß; aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch *kein Beweis* für das Geschmacksurteil *führen läßt*. Ein dergleichen Begriff aber ist der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnenobjekte, mithin als Erscheinung, zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, ein nur bloß verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man korrespondierend die sinnliche Anschauung des Schönen beigeben könnte: so würde es wenigstens an sich möglich sein, das Geschmacksurteil auf Beweise zu gründen, welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurteil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntnis untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleiilgilidir, ama onların bir *kavramını* anlak için belirleyebilmek için değil; çünkü bir bilgi yargısı değildir. Buna göre, haz duygusu ile bağıntılı sezilebilir tekil bir tasarım olarak, salt kişisel bir yargıdır; ve bu düzeye dek geçerliğine göre yalnızca yargıda bulunan birey ile sınırlı olacaktır; nesne *benim için* bir hoşlanma nesnesidir, başkaları için başka türlü görülebilir; — herkesin kendi beğenisi vardır.

Gene de hiç kuşkusuz beğeni yargısında nesnenin (aynı zamanda ayrıca öznenin) tasarımının genişlemiş bir bağıntısı kapsanır ki, bunun üzerine bu tür yargıların herkes için zorunlu bir genişlemesini temellendiririz; öyleyse bunun temelinde zorunlu olarak herhangi bir kavram yatıyor olmalıdır; ama bir kavram ki, sezgi yoluyla belirlenemez, onun yoluyla hiçbirşey bilinmez, dolayısıyla beğeni yargısı için *hiçbir tanıtlamaya götürmez*. Ama bu tür bir kavram duyu-nesnesi olarak, dolayısıyla görüngü olarak nesnenin (ve ayrıca yargıda bulunan öznenin) temelinde yatan duyulurüstünün salt arı us-kavramıdır. Çünkü böyle bir bakış açısı kabul edilmezse, beğeni yargısının evrensel geçerlik istemi kurtarılamayacaktır; üzerine dayandığı kavram yalnızca salt karışık bir anlak-kavramı olsaydı — diyelim ki eksiksizlik kavramı gibi —, ve Güzelin duyusal sezgisi onunla uygunluk içine getirilebilseydi, o zaman beğeni yargısını tanıtlama üzerine temellendirmek en azından kendinde olanaklı olurdu, ki Sav ile çelişir.

Ama şimdi şunu söylersem tüm çelişki kalkar: Beğeni yargısı bir kavram (yargı yetisi için doğanın öznel erekselliğinin genelde bir zemininin kavramı) üzerine temellenir; ama ondan nesne açısından hiçbirşey bilinemez ve tanıtlanamaz, çünkü kendinde belirlenemezdir ve bilgi için uygunsuzdur; ama tam olarak bu kavram yoluyla aynı zamanda yargı herkes için geçerlik kazanır (ama her biri durumunda hiç kuşkusuz sez-

giye dolaysızca eşlik eden tekil yargı olarak); çünkü belirlenim zemini belki de insanlığın duyulurüstü dayanağı olarak görülebilecek olan şeyin kavramında yatar.

Bir antinominin çözümü yalnızca görünüşe göre birbirleri ile çatışan iki önermenin gerçekte birbirleri ile çelişmemeleri, tersine yanyana sürebilmeleri olanağı üzerine dayanır, üstelik kavramlarının olanağının açıklaması bizim bilgi yetilerimizi aşsa bile. Bu görünüşün doğal ve insan usu için kaçınılmaz olduğu, ve ayrıca niçin öyle olduğu ve öyle kaldığı, gerçi görünürdeki çelişkinin çözümünden sonra aldatamasa da, böyle açıklanabilir.

Çünkü bir yargının evrensel geçerliğine temel olması gereken kavramı her iki çelişkili yargıda da aynı imlemde alırız ve gene de ona iki karşıt yüklemi yükleriz. Buna göre Savda beğeni yargısının *belirli* kavramlar üzerine kurulmadığını, ve Karşısavda ise beğeni yargısının bir kavram, ama *belirsiz* bir kavram (yani görüngülerin duyulurüstü dayanağının kavramı) üzerine kurulduğunu demek isteriz; ve o zaman ikisi arasında hiçbir çatışma olmaz.

Beğeninin istemleri ve karşı-istemleri arasındaki bu çatışmanın kaldırılmasının ötesinde daha çoğunu yapamayız. Beğeninin yargılarının ona göre türetilebileceği, sınanabileceği ve tanıtlanabileceği belirli bir nesnel ilkesini vermek saltık olarak olanaksızdır, çünkü o zaman yargı bir beğeni yargısı olmayacaktır. Öznel ilke, yani duyulurüstünün bizdeki belirsiz ideası ancak kaynaklarına göre bizden gizlenen bu yetinin bilmecesine biricik anahtar olarak belirtilebilir ve hiçbirşey tarafından daha öte kavranabilir kılınamaz.

Burada sergilenen ve dengelenen antinomi beğeninin salt derin-düşünen estetik yargı yetisi olarak doğru kavramını temel alır; ve görünüşe göre çatışan iki ilke birbirleri ile ***her ikisinin de doğru olabileceği*** zemininde

tendes, Urteil): weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der Tat nicht widersprechen, sondern nebeneinander bestehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnisvermögen übersteigt. Daß dieser Schein auch natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sei, imgleichen warum er es sei und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urteils sich gründen muß, in beiden widerstreitenden Urteilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädikate aus. In der Thesis sollte es daher heißen: Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf *bestimmten* Begriffen; in der Antithesis aber: Das Geschmacksurteil gründet sich doch auf einem, obzwar *unbestimmten*, Begriffe (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr, als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objektives Prinzip des Geschmacks, wornach die Urteile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurteil. Das subjektive Prinzip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträtselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer bloß reflektierenden ästhetischen Urteilskraft, zum Grunde; und da wurden beide dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze miteinander vereinigt, indem *beide wahr sein können*,

welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurteil zum Grunde liegt), wie von einigen geschieht, die *Annehmlichkeit*, oder, wie andere (wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Prinzip der *Vollkommenheit* angenommen, und die Definition des Geschmacks darnach eingerichtet; so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, daß man zeigt, daß *beide* einander (aber nicht bloß kontradiktorisch) entgegenstehende *Sätze falsch sind*: welches dann beweiset, daß der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche. Man sieht also, daß die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urteilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte; und daß, ebenso hierund auch in der Kritik der praktischen Vernunft, die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen, und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen: weil kein anderer Ausweg übrigbleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

Anmerkung I

Da wir in der Transzendental-Philosophie so oft Veranlassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterscheiden, so kann es von Nutzen sein, ihrem Unterschiede angemessene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich einige in Vorschlag bringe. — Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjektiven oder objektiven) Prinzip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder nach einem bloß subjektiven Prinzip der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen: und heißen alsdann *ästhetische*, oder nach einem objektiven Prinzip auf einen Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntnis des Gegenstandes abgeben: und heißen Vernunftideen; in welchem Falle der

uzlaşırlar, ki yeterlidir. Buna karşı beğeninin belirlenim zemini (beğeni yargısının temelinde yatan tasarımın tekilliğinden ötürü), kimilerinin yaptığı gibi, *hoşluk* olarak, ya da başkalarının (aynı şeyin evrensel geçerliğinden ötürü) istediği gibi *eksiksizlik* ilkesi olarak alınırsa ve beğeninin tanımı buna göre düzenlenirse, o zaman bundan bir antinomi doğar ki, saltık olarak *her iki* karşıt (yalnızca çelişkili değil) *önermenin de yanlış olduklarını* gösterilmeksizin eşitlenemez; bu ise her birine temel olan kavramın kendi ile çeliştiğini tanıtlar. Böylece görülür ki, estetik yargı yetisinin antinomisinin kaldırılması Eleştirinin arı kuramsal usun antinomilerinin çözümünde izlediğine benzer bir gidiş izler, ve burada olduğu gibi *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde de antinomiler bizi istencimize karşın duyusalın ötesine bakmaya ve duyurlurüstünde tüm *a priori* yetilerimizin birleşme noktasını aramaya zorlar; çünkü usu kendi ile uyumlu kılmak için geriye başka hiçbir yol kalmaz.

Not I

Aşkınsal Felsefede idealları anlak kavramlarından ayırdetmek için çok sık fırsat bulduğumuz için, burada bu ayrıma uygun düşen uygulayımsal anlatımlar getirmek yararlı olabilir. İnanıyorum ki, birkaçını önerecek olursam, buna karşı çıkılmayacaktır. — En genel imlemde idealar belli bir (öznel ya da nesnel) ilkeye göre bir nesne ile bağıntılı tasarımlardır, ama ancak onun bir bilgisi olamadıkları sürece. Ya bilgi yetilerinin (imgelem yetisi ve anlak) birbirleri ile anlaşmalarının salt öznel bir ilkesine göre bir sezgi ile bağıntılanırlar, ve o zaman estetik idealar adını alırlar; ya da nesnel bir ilkeye göre bir kavram ile bağıntılanırlar, ama gene de hiçbir zaman nesnenin bir bilgisini veremezler ve us idealarını adını alırlar. Bu son durumda kavram bir *aşkın* kavramdır ki,

anlak kavramından ayrıdır, çünkü bunun için her zaman yeterli olarak karşılık düşen bir deneyim sağlanabilir ve bu yüzden ona *içkin* denir.

Bir *estetik idea* bir bilgi olamaz, çünkü bir *sezgi*dir (imgelem yetisinin) ki, hiçbir zaman onun için yeterli bir kavram bulunamaz. Bir *us ideası* hiçbir zaman bilgi olamaz, çünkü bir *kavram* (duyulurüstüne ilişkin) kapsar ki, hiçbir zaman ona uygun bir sezgi verilemez.

Şimdi, inanıyorum ki, estetik ideaya imgelem yetisinin *açımlanamaz* bir tasarımı, us ideasına ise usun *belgitlenemez* bir kavramı denebilir. İkisi açısından da hiçbir biçimde zeminsiz olarak üretilmedikleri, tersine (genel olarak bir ideanın yukarıdaki açıklamasına göre) ait oldukları bilgi yetilerinin belli ilkelerine (ilk durumda öznel, ikinci durumda nesnel ilkelere) uygun olarak üretildikleri varsayılır.

Anlak kavramları, genel olarak, her zaman belgitlenebilir olmalıdır {(eğer belgitleme ile, anatomide olduğu gibi, yalnızca *sergileme* anlaşılıyorsa)}; e.d. onlara karşılık düşen nesne her zaman sezgide (arı ya da görgül) verilebilir olmalıdır, çünkü ancak bu yolla bilgiler olabilirler. *Büyüklük* kavramı uzay sezgisinde *a priori* verilebilir, örneğin bir doğru çizginin vb. büyüklüğü gibi; neden kavramı ise içine işlenemezlikte, cisimlerin çarpışmasında vb. Dolayısıyla ikisi de görgül sezgi yoluyla doğrulanabilir, e.d. düşünceleri bir örnekte gösterilebilir (belgitlenebilir, belirtilebilir); ve bu olabilmelidir, tersi durumda düşüncenin boş olup olmadığından, e.d. tüm nesneden yoksun olup olmadığından pekin olamayız.

Mantıkta 'belgitlenebilir' ya da 'belgitlenemez' anlatımlarından genellikle yalnızca *önermeler* açısından yararlanılır; ama birincileri yalnızca *dolaylı*, ikincileri ise *dolaysızca pekin* önermeler ile belirtmek daha iyi olabilir, çünkü arı felsefenin de her iki türden

Begriff ein *transzendenter* Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat korrespondierende Erfahrung untergelegt werden kann, und der darum *immanent* heißt, unterschieden ist.

Eine *ästhetische Idee* kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine *Vernunftidee* kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen *Begriff* (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine *inexponible* Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen *indemonstrabeln* Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt, daß sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Prinzipien der Erkenntnisvermögen, wozu sie gehören (jene den subjektiven, diese objektiven Prinzipien), gemäß erzeugt seien.

Verstandesbegriffe müssen, als solche, jederzeit demonstrabel sein (wenn unter demonstrieren, wie in der Anatomie, bloß das *Darstellen* verstanden wird); d. i. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können: denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der *Größe* kann in der Raumesanschauung a priori, z. B. einer geraden Linie usw., gegeben werden; der Begriff der *Ursache* an der Undurchdringlichkeit, dem Stoße der Körper, usw. Mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstriert, aufgezeigt) werden; und dieses muß geschehen können: widrigenfalls man nicht gewiß ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Objekt sei.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demonstrabeln oder Indemonstrabeln gemeiniglich nur in Ansehung der *Sätze*; da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der *unmittelbargewissen* Sätze könnten bezeichnet werden: denn die reine Philosophie

hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden. Allein aus Gründen a priori kann sie, als Philosophie, zwar beweisen, aber nicht demonstrieren; wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonstrieren (ostendere, exhibere) soviel heißt, als (es sei im Beweisen oder auch bloß im Definieren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen: welche, wenn sie Anschauung a priori ist, das Konstruieren desselben heißt, wenn sie aber auch empirisch ist, gleich wohl die Vorzeigung des Objekts bleibt, durch welche dem Begriffe die objektive Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomiker: er demonstriere das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher diskursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkür in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muß, nämlich von der transzendentalen Freiheit, schon der Spezies nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber ist dies dem Grade nach: weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Korrespondierendes gegeben werden kann, in derzweiten aber kein Erfahrungsprodukt jener Kausalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

So wie an einer Vernunftidee die *Einbildungskraft*, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht; so erreicht bei einer ästhetischen Idee der *Verstand*, durch seine Begriffe, nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heißt, als sie *exponieren*: so kann die ästhetische Idee eine *inexponible* Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur: daß beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl als

de önermeleri vardır ve bunlarla tanıtlanmaya yetenekli ve tanıtlanmaya yeteneksiz doğru önermeler anlaşılır. Ama, felsefe olarak, *a priori* zeminlerden tanıtlama yapabilse de, belgitleme yapamaz — eğer sözcüğün belgitlemeyi (*ostendere, exhibere*) bir kavramı aynı zamanda sezgide sergileme (ister tanıtlamada isterse tanımlamada olsun) olarak alan imleminden bütünüyle uzaklaşmayı istemiyorsak; sezgi *a priori* ise, buna onun 'çizimi' denir; ama sezginin görgül olduğu yerde, nesnenin gösterilmesi söz konusudur ve bununla kavram için nesnel olgusallık güvence altına alınır. Böylece bir anatomicinin insan gözünü belgitlediği söylenebilir, eğer önceden gidimli olarak ele aldığı kavramı bu örgenin ayrıştırılması aracılığıyla sezgisel kılıyorsa.

Bundan şu çıkar ki, genel olarak tüm görüngülerin duyulurüstü dayanağının us kavramı, ya da giderek ahlaksal yasa ile bağıntı içinde özencimizin temeline koyulması gereken şeyin, e.d. aşkınsal özgürlüğün us kavramı bile daha şimdiden tür açısından belgitlenemez bir kavram ve bir us ideasıdır; erdem ise derecede böyledir; çünkü birincisi için niteliğe göre deneyimde ne olursa olsun kendinde hiçbirşey verilemez, ve ikincide ise hiçbir deneyim ürünü us ideasının kural olarak verdiği nedenselliğin derecesine erişemez.

Tıpkı bir us ideasında *imgelem yetisinin* sezgileri ile verili kavrama erişememesi gibi, bir estetik idea durumunda da *anlak* kavramları yoluyla hiçbir zaman imgelem yetisinin verili bir tasarım ile bağladığı bütün iç sezgisine ulaşamaz. Şimdi imgelem yetisinin bir tasarımını kavramlara indirgemek onu *açımlamak* demek olduğu için, estetik ideaya imgelem yetisinin (özgür oyunu içindeki) *açımlanamaz* bir tasarımı denebilir. Aşağıda bu tür idealar üzerine birkaç şey söyleme fırsatı bulacağım; şimdi yalnızca şunu belirtiyorum ki, ideaların iki türünün de, us idealarının

olduğu gibi estetik ideaların da, kendi ilkeleri olmalı, ve dahası her ikisinin ilkeleri de usta olmalıdır — birinciler onun kullanımının nesnel, ikinciler öznel ilkelerinde.

Bir sonuç olarak, ***dehayı estetik idealar*** yetisi olarak açıklayabiliriz ki, bu yolla aynı zamanda dehanın ürünlerinde sanata (Güzelin üretiminin) kuralı verenin niçin önceden düşünülmüş bir erek değil ama doğa (öznenin) olduğunun zemini de belirtilmiş olur. Çünkü Güzelin kavramlara göre değil, ama imgelem yetisinin genel olarak kavramların yetisi ile anlaşmasına doğru ereksel ayarlanmasına göre yargılanması gerektiği için, güzel sanatta herkese haz vermek zorunda olduğunu haklı olarak ileri sürmesi gereken o estetik ama koşulsuz ereksellik için öznel ölçün olarak hizmet edebilecek şey kural ve yönerge olamaz; bu ölçün ancak öznede salt doğa olan şey olabilir ki, gene de kurallar ya da kavramlar altında ayrımsanamaz, e.d. öznenin tüm yetilerinin duyulurüstü dayanağıdır (ki ona hiçbir anlak kavramı ulaşamaz), ve sonuçta öyle birşeydir ki, onunla bağıntı içinde tüm bilgi yetilerimiz uyumlu kılınır ve bu uyum doğamızdaki anlaşılır öğe yoluyla verilen erektir. Onun için hiçbir nesnel ilkenin verilemeyeceği bu erekselliğe öznel ve gene de evrensel olarak geçerli bir ilkenin temel olması *a priori* ancak bu yolla olanaklıdır.

die ästhetischen, ihre Prinzipien haben müssen; und zwar beide in der Vernunft, jene in den objektiven, diese in den subjektiven Prinzipien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zufolge *Genie* auch durch das Vermögen *ästhetischer Ideen* erklären: wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Produkten des Genies die Natur (des Subjekts), nicht ein überlegter Zweck, der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel gibt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurteilt werden muß, sondern nach der zweckmäßigen Stimmung der Einbildungskraft zur Übereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt; so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was bloß Natur im Subjekte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefaßt werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, auf welches in Beziehung alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen aber unbedingten Zweckmäßigkeit in der schönen Kunst, die jedermann gefallen zu müssen rechtmäßigen Anspruch machen soll, zum subjektiven Richtmaße dienen. So ist es auch allein möglich, daß dieser, der man kein objektives Prinzip vorschreiben kann, ein subjektives und doch allgemeingültiges Prinzip a priori zum Grunde liege.

Not II

Şu önemli gözlem burada kendini gösterir: Arı usun *üç tür antinomisi* vardır ki, gene de tümü de onu duyu nesnelerinin kendilerinde şeyler oldukları gibi başka bakımlardan çok doğal olan bir varsayımdan vazgeçmeye, onları dahaçok görüngüler olarak görmeye ve onları anlaşılır bir dayanak (duyulurüstü birşey ki, kavramı yalnızca ideadır ve hiçbir asıl bilgiye izin vermez) üzerine oturtmaya zorlamada anlaşırlar. Böyle bir antinomi ol-

Anmerkung II

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar: daß es nämlich *dreierlei Arten der Antinomie* der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, daß sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr bloß für Erscheinungen gelten zu lassen, und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntnis zuläßt) unter-

zulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Spekulation so sehr verengenden Prinzips, und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschließen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbuße ein um desto größerer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Daß es drei Arten der Antinomie gibt, hat seinen Grund darin, daß es drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Prinzipien a priori haben muß; da denn die Vernunft, sofern sie über diese Prinzipien selbst und ihren Gebrauch urteilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlaßlich das Unbedingte fordert, welches sich doch nie finden läßt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet, und ihm nicht vielmehr, als bloßer Erscheinung, etwas Übersinnliches (das intelligible Substrat der Natur außer uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da gibt es dann 1) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf *für das Erkenntnisvermögen*; 2) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urteilskraft *für das Gefühl der Lust und Unlust*; 3) eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft *für das Begehrungsvermögen*: sofern alle diese Vermögen ihre obere Prinzipien a priori haben, und, gemäß einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach diesen Prinzipien auch *unbedingt* müssen urteilen und ihr Objekt bestimmen können.

In Ansehung zweier Antinomien, der des theoretischen und der des praktischen Gebrauchs, jener obern Erkenntnisvermögen haben wir die *Unvermeidlichkeit* derselben, wenn dergleichen Urteile nicht auf ein übersinnliches Substrat der gegebenen Objekte, als Erscheinungen, zurücksehen, dagegen aber auch die *Auflöslichkeit* derselben, sobald das letztere geschieht, schon anderwärts gezeigt.

maksızın, us hiçbir zaman kurgusunun alanını böylesine daraltan bir ilkeyi kabul etmeye ve başka bakımlardan çok parlak olan birçok umudun bütünüyle yitmesini kaçınılmaz kılan özverilerde bulunmaya karar veremezdi; çünkü şimdi bu yitiklere bir karşılık olarak önünde kılgısal bakımdan eşit ölçüde büyük bir alan açıldığında bile, o umutlardan ayrılmak ve eski bağlılıklardan kopmak acısız olamayacak gibi görünür.

Üç tür antinominin olması zeminini anlak, yargı yetisi ve us gibi üç bilgi yetisinin olmasında bulur; bunlardan her birinin (üst bir bilgi yetisi olarak) kendi *a priori* ilkeleri olmalıdır; çünkü us bu ilkeleri ve kullanımlarını yargıladığı ölçüde, tümü açısından da karşı çıkılamaz bir yolda verili koşullu için koşulsuzu ister; ve bu ise, eğer duyusal olan kendilerinde şeylere ait olarak görülürse ve salt görüngü olarak onun için duyulurüstü birşey (dışımızdaki ve içimizdeki doğanın anlaşılır dayanağı) kendinde şey olarak temel alınmazsa, hiçbir zaman bulunamaz. O zaman şunlar vardır: 1) *Bilgi yetisi için* anlağın koşulsuza dek genişletilmiş kuramsal kullanımı açısından usun bir antinomisi; 2) *haz ve hazsızlık duygusu için* yargı yetisinin estetik kullanımı açısından usun bir antinomisi; 3) *istek yetisi için* kendine yasa veren usun kılgısal kullanımı açısından bir antinomi; bu düzeye dek tüm bu yetilerin kendi *a priori* üst ilkeleri vardır, ve, usun kaçınılamaz bir istemi ile uyum içinde, tümü de ayrıca bu ilkelere göre *koşulsuz olarak* yargılamalı ve nesnelerini belirlemelidirler.

O üst bilgi yetilerinin kuramsal ve kılgısal kullanımının iki antinomisi açısından, eğer bu tür yargılar görüngüler olarak verili nesnelerin duyulurüstü dayanakları ile ilişkilendirilmiyorlarsa, bu antinomilerin *kaçınılmazlıklarını* ve ayrıca bu ilişkilendirme olur olmaz *çözülebilirliklerini* daha önce başka bir yerde göstermiştik. Ve şimdi yargı ye-

tisinin kullanımındaki antinomilere gelince, usun istemleri ve bunların burada verilen karşılanmaları ile uyum içinde, onlardan kaçınabilmenin araçları yalnızca şunlardır: *Ya* estetik beğeni yargısı için herhangi bir *a priori* ilkenin temelde yattığını yadsımak ve böylece evrensel onayın zorunluğu üzerine tüm istemin temelsiz ve boş bir kuruntu olduğunu, bir beğeni yargısının ancak birçok insanın onun açısından *salt raslantısal olarak* anlaşmaları nedeniyle doğru sayılmaya değer olduğunu, ve bunun bile aslında bu anlaşmanın arkasında bir *a priori* ilkenin varsayılmasıyla değil, ama (damak beğenisinde olduğu gibi) öznelerin olumsal bir yolda biçimdeş olarak örgütlenmiş olmaları yüzünden böyle olduğunu ileri sürmek; *ya da*, beğeni yargısının aslında bir şeyde ve ondaki çoklunun bir erek ile bağıntısında açığa çıkarılan bir eksiksizlik üzerine gizlenmiş bir us yargısı olduğunu, dolayısıyla yalnızca burada bizim derin-düşünmemize bağlanan karışıklık nedeniyle estetik dendiğini, ama temelde teleolojik olduğunu ileri sürmektir. Bu son durumda antinomilerin aşkınsal idealar yoluyla çözümünün gereksiz ve boşuna olduğu söylenebilir, ve böylece bu beğeni yasaları salt görüngüler olarak değil, ama kendilerinde şeyler olarak duyu nesneleri ile uyumlu kılınabilir. Ama bu geçiştirmelerden biri gibi ötekinin de nasıl yararsız olduğu beğeni yargılarının açımlamasında birçok yerde gösterildi.

Ama eğer tümdengelimimizin henüz tüm parçalarında yeterince durulaştırılmamış olmasına karşın en azından doğru yolda olduğu kabul edilirse, üç idea kendini gösterir. *Birincisi*, daha öte belirlenim olmaksızın, doğanın dayanağı olarak genelde duyulurüstünün ideası; *ikincisi*, yine aynı şey, ama doğanın bilgi yetimiz için öznel erekselliğinin ilkesi olarak; *üçüncüsü*, özgürlüğün eneklerinin ve onun törel alandaki erekler ile anlaşmasının ilkesi olarak aynı şey.

Was nun die Antinomie im Gebrauch der Urteilskraft, gemäß der Forderung der Vernunft und deren hier gegebene Auflösung betrifft so gibt es kein anderes Mittel, derselben auszuweichen, als *entweder* zu leugnen, daß dem ästhetischen Geschmacksurteile irgendein Prinzip a priori zum Grunde liege, so daß aller Anspruch auf Notwendigkeit allgemeiner Beistimmung grundloser leerer Wahn sei, und ein Geschmacksurteil nur sofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil *es sich trifft*, daß viele in Ansehung desselben übereinkommen, und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Prinzip a priori *vermutet*, sondern (wie im Gaumengeschmack), weil die Subjekte zufälligerweise gleichförmig organisiert seien; *oder* man müßte annehmen, daß das Geschmacksurteil eigentlich ein verstecktes Vernunfturteil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sei, mithin nur um der Verwortenheit willen, die dieser unserer Reflexion anhängt, ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch sei: in welchem Falle man die Auflösung der Antinomie durch transzendentale Ideen für unnötig und nichtig erklären, und so mit den Objekten der Sinne nicht als bloßen Erscheinungen, sondern auch als Dingen an sich selbst, jene Geschmacksgesetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine sowohl als die andere Ausflucht verschlage, ist an mehrern Orten in der Exposition der Geschmacksurteile gezeigt worden.

Räumt man aber unserer Deduktion wenigstens so viel ein, daß sie auf dem rechten Wege geschehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei, so zeigen sich drei Ideen: *erstlich* des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; *zweitens* ebendesselben, als Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen; *drittens* ebendesselben, als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.

§ 58

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Prinzip der ästhetischen Urteilskraft

Man kann zuvörderst das Prinzip des Geschmacks entweder darin setzen, daß dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen, und also nach solchen, die nur a posteriori durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, daß er aus einem Grunde a priori urteile. Das erstere wäre der *Empirism* der Kritik des Geschmacks, das zweite der *Rationalism* derselben. Nach dem *ersten* wäre das Objekt unseres Wohlgefallens nicht vom *Angenehmen*, nach dem zweiten, wenn das Urteil auf bestimmten Begriffen beruhete, nicht vom *Guten* unterschieden; und so würde alle *Schönheit* aus der Welt weggeleugnet, und nur ein besonderer Name, vielleicht für eine gewisse Mischung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens, an dessen Statt übrigbleiben. Allein wir haben gezeigt, daß es auch Gründe des Wohlgefallens a priori gebe, die also mit dem Prinzip des Rationalisms zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in *bestimmte Begriffe* gefaßt werden können.

Der Rationalism des Prinzips des Geschmacks ist dagegen entweder der des *Realisms* der Zweckmäßigkeit, oder des *Idealisms* derselben. Weil nun ein Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil, und Schönheit keine Beschaffenheit des Objekts, für sich betrachtet, ist; so kann der Rationalism des Prinzips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, daß die Zweckmäßigkeit in diesem Urteile als objektiv gedacht werde, d. i. daß das Urteil theoretisch, mithin auch logisch (wenngleich nur in einer verworrenen Beurteilung), auf die Vollkommenheit des Objekts, sondern nur *ästhetisch*, auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Prinzipien der Urteilskraft überhaupt, im Subjekte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Prinzip des Rationalisms das Geschmacksurteil und der Unterschied des Realisms und Idealisms desselben nur darin gesetzt werden, daß entweder jene subjektive Zweckmäßigkeit im erstern Falle als wirklicher (absichtlicher) *Zweck* der

§ 58

Estetik Yargı Yetisinin Biricik İlkesi Olarak Sanatın Olduğu Gibi Doğanın Da Erekselliğinin İdealizmi Üzerine

Herşeyden önce, beğeni ilkesini ya onun her zaman görgül belirlenim zeminlerine göre, ve öyleyse duyular yoluyla *a posteriori* verili zeminlere göre yargılaması olgusuna bağlayabiliriz, ya da bir *a priori* zeminden yargıda bulunduğunu kabul edebiliriz. Birincisi beğeni eleştirisinin *görgücülüğü*, ikincisi onun *ussalcılığı* olacaktır. Birinciye göre, hoşlanmamızın nesnesi *Hoş* olandan, ikinciye göre, eğer yargı belirli kavramlar üzerine dayanıyorsa, *İyi*den ayrı olmayacaktır. Böylece tüm *Güzellik* dünyadan sürülecek ve yerine belki de hoşlanmanın yukarıda sözü edilen iki türünün belli bir karışımı için tikel bir ad kalacaktır. Ama gösterdiğimiz gibi, hoşlanmanın *a priori* zeminleri de vardır ki, *belirli kavramlarda* ayrımsanamamalarına bakılmaksızın, ussalcılığın ilkesi ile birlikte sürebilirler.

Öte yandan, beğeni ilkesinin ussalcılığı ya erekselliğin *realizminin* ya da *idealizminin* ussalcılığıdır. Şimdi, bir beğeni yargısı bir bilgi yargısı olmadığı, ve Güzellik kendi için görüldüğü gibi nesnenin bir niteliği olmadığı için, beğeni ilkesinin ussalcılığı hiçbir zaman bu yargıdaki erekselliğin nesnel olarak düşünülmüş olmasına, e.d. yargının kuramsal olarak, dolayısıyla ayrıca mantıksal olarak (gerçi yalnızca karışık bir yargılamada olsa da) nesnenin eksiksizliği ile ilgili olmasına bağlanamaz; tersine, yalnızca *estetik olarak* nesnenin imgelem yetisindeki tasarımının öznede genel olarak yargı yetisinin özsel ilkeleri ile anlaşmasına bağlanabilir. Sonuçta, giderek ussalcılığın ilkesine göre bile, beğeni yargısı, ve onun realizmi ile idealizmi arasındaki ayrım ancak şöyle koyulabilir: Ya ilk durumda o öznel ereksellik doğanın (ya da sanatın) yargı yetimiz ile

uyumlu bir edimsel (amaçlı) *ereği* olarak kabul edilir; ya da, ikinci durumda, yalnızca yargı yetisinin gereksinimleri ile, doğa ve onun tikel yasalara göre üretilen biçimleri açısından, kendini erek olmaksızın kendiliğinden ve olumsal bir yolda öne çıkaran ereksel bir uyum olarak kabul edilir.

Güzelin üretimini temellendirmek için üretken nedende onun bir ideasının, yani imgelem yetimizden yana işleyen bir *ereğin* bulunması gerektiğini varsayabileceğimiz için, örgütlenmiş doğanın ülkesinde güzel oluşumlar seslerini doğanın estetik erekselliğinin realizminden yana yükseltirler. Çiçekler, baharlar, giderek bütünlükleri içindeki bitkilerin şekilleri, her türden hayvansal oluşumun onların kendi işlevleri için gereksiz ama bir bakıma bizim beğenimiz için seçilmiş incelikleri; özellikle renklerin bizim gözümüze öylesine hoş ve çekici gelen türlülükleri ve uyumlu düzenlenişleri (sülünde, kabuklu deniz hayvanlarında, böceklerde, giderek en sıradan çiçeklerde bile) — ki bu yaratıkların şekillerini değil ama yalnızca yüzeylerini ilgilendirdikleri için, onların iç erekleri için gerekli olabilseler de, bütünüyle dışsal seyredilme uğruna amaçlanmış gibi görünürler —, tüm bunlar doğanın edimsel ereklerini bizim estetik yargı yetimizden yana alan açıklama yoluna büyük bir ağırlık kazandırırlar.

Öte yandan, yalnızca us bizi her zaman ilkelerin gereksiz çoğaltılmasından olanaklı olduğu ölçüde kaçınmaya zorlayan düzgüleri yoluyla bu sayıltıya karşı çıkmakla kalmaz, ama doğa her yerde özgür oluşumlarında bir bakıma yargı yetimizin estetik kullanımı için yapılmış görünen biçimlerin türeyişine doğru çok fazla mekanik eğilim gösterse de, bunu, salt doğa olarak, düzeneğinden daha çoğu olan ve bu biçimleri temellerinde hiçbir idea olmaksızın yargımız için ereksel kılabilecek birşey için gereksinim sayıltısına en küçük bir zemin vermeksizin yapar. Ama doğa-

Natur (oder der Kunst) mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen, oder im zweiten Falle nur als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälligerweise sich hervortuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gesetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realism der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte: daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein *Zweck* zu Gunsten unserer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organisierten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüten, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnötige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der tierischen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unsern Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Fasan, an Schaltieren, Insekten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie bloß die Oberfläche, und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derselben erforderlich sein könnte, betreffen, gänzlich auf äußere Beschauung abgezweckt zu sein scheinen: geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urteilskraft ein großes Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten; sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urteilskraft gleichsam gemacht zu sein scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermutung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanisms, bloß als Natur, bedürfe, wornach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurteilung zweckmäßig sein können. Ich verstehe

aber unter einer *freien Bildung* der Natur *diejenige*, wodurch aus einem *Flüssigen in Ruhe*, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Teils desselben (bisweilen bloß der Wärmmaterie) das übrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt, oder Gewebe (Figur oder Textur), annimmt, die, nach der spezifischen Verschiedenheit der Materien, verschieden, in ebenderselben aber genau dieselbe ist. Hiezu aber wird, was man unter einer wahren Flüßigkeit jederzeit versteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöset, d. i. nicht als ein bloßes Gemenge fester und darin bloß schwebender Teile anzusehen sei, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch *Anschießen*, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmählichen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das *Kristallisieren* genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indes sich andere an jedem Punkt derselben ebenso ansetzen, bis alles zu Eis geworden ist: so daß während dieser Zeit, das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmählich zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit größerer Wärme sein würde, und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Materie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es bloß zum Flüssigsein erfordert ward, dieses nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser zurückläßt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine kristallinische Figur haben, werden ebenso von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelöseten Erdart erzeugt. Ebenso bilden sich die drusichten Konfigurationen vieler Mineralien, des würflichten Bleiglanzes, des Rotgüldenerzes u. dgl., allem Vermuten nach auch im Wasser, und durch Anschießen der Teile: indem sie durch irgendeine Ursache genötigt werden, dieses Vehikel zu verlassen, und sich untereinander in bestimmte äußere Gestalten zu vereinigen.

nın *özgür oluşumları* ile *öyle* şeyleri anlıyorum ki, bunlarda *dinginlikteki bir sıvıdan* bunun bir bölümünün (kimi zaman yalnızca sıcaklık özdeğinin) buharlaşması ya da ayrılması yoluyla geriye kalan artık katılaşarak belirli bir şekil ya da örüntü (beti ya da doku) kazanır ve özdeğinin özgül türlülüğüne göre türlülük gösterir, ama aynı özdekte tam olarak aynıdır. Ama burada sözü edilen sıvı her zaman gerçek bir sıvı ile anlaşılan şeydir; yani ondaki özdek bütünüyle çözünmüştür, e.d. yalnızca onda yüzmekte olan katı parçaların bir karışımı değildir.

Oluşum o zaman bağlanma yoluyla, e.d. birden katılaşma yoluyla yer alır; sıvı durumdan katı duruma aşamalı bir geçiş yoluyla değil, ama bir bakıma bir sıçrama yoluyla olur ki, bu geçişe *kristalleşme* de denir. Bu tür oluşumun en sıradan örneği donan sudur; bunda ilk olarak 60 derecelik açılarda birleşen doğru buz iğnecikleri üretilirken, bunlara her noktada daha başkaları da bağlanarak tümü sonunda buzu oluştururlar, öyle ki bu zaman sırasında buz iğnecikleri arasındaki su aşamalıolarak sertleşmeyi sürdürmez, ama çok daha yüksek sıcaklıkta olacağı gibi bütünüyle akışkandır ve gene de bütünüyle buz gibi soğuktur. Kendini ayıran ve katılaşma kıpısında birdenbire kaçan özdek dikkate değer bir sıcaklık özdeği nicesidir ki, yalnızca akışkanlık için gerektiğinden, yitişi şimdi oluşmuş olan buzu az önce akıcı su olmuş olan sudan en küçük bir biçimde daha soğuk bırakmaz.

Bir kristal şeklini taşıyan birçok tuz gibi kayalar da benzer olarak kim bilir neyin aracılığıyla suda erimiş toprak türünden oluşmuşlardır. Birçok mineralin, kübik kurşun sülfidin, kırmızı gümüşün vb. kristal betilenimleri de, tüm olasılıklara göre, suda ve sonra herhangi bir neden yoluyla bu taşıyıcıyı bırakmaya ve birbirleri ile belirli dış şekillerde birleşmeye zorlanarak parçaların bağlanması yoluyla oluşmuştur.

Ama sıcaklık yoluyla akışkan olan ve soğuma yoluyla katılık kazanan tüm özdekler de kırıldıklarında içsel olarak belirli bir doku gösterirler; ve bundan çıkarak, eğer kendi ağırlıkları ya da havanın dokunması engellemeseydi, dışsal olarak da kendilerine özgü belirli şekillerini sergileyecek oldukları yargısında bulunabiliriz. Bu ergimeden sonra dış yüzleri sertleşen, ama içerde henüz akışkan kalan kimi metallerde gözlenmiştir; çünkü bunlarda içeride henüz akışkan kalan bölümlerin çekilmesi geriye kalanların dinginlik içinde biraraya bağlanmasına yol açar. Kireçtaşı, hematit, arragonit gibi böyle birçok mineral kristalleşmesi sık sık güzel şekiller sunarlar ki, sanat her zaman benzerlerini ancak tasarlayabilir; ve Antiparos mağarasındaki hale yalnızca alçıtaşı tabakası içinden damlayan suyun bir ürünüdür.

Sıvı durum, tüm görünüşe karşın, genel olarak katı durumdan daha eskidir ve hayvan bedenleri gibi bitkiler de, kendini dinginlik içinde biçimlendirmekte olan akışkan besleyici özdekten oluşmuşlardır. Bu sonuncusu hiç kuşkusuz herşeyden önce kendini ereklere yönelmiş belli bir kökensel eğilime göre birleştirir ve özgürlük içinde biçimlendirir (ki, ikinci Bölümde gösterileceği gibi, estetik olarak değil, ama teleolojik olarak, realizm ilkesine göre yargılanmalıdır); ama belki de bunu özdeklerin eğinimlerinin evrensel yasasına göre de yapmıştır. Yine, değişik hava türlerinin bir karışımı olan bir atmosferde çözünmüş su gibi sıvılar, eğer sıcaklığın yitmesi nedeniyle ondan ayrılacak olurlarsa, kar betileri üretirler ki, hava karışımının türlülüğüne göre sık sık oldukça sanatsal görünürler ve ölçüsüz güzellikte şekilleri vardır. Böylece, örgütlenişi yargılamanın teleolojik ilkesinden hiçbirşey eksiltmeden, pekala düşünebiliriz ki, çiçeklerin, kuş tüylerinin, midye kabuklarının şekillerinde olduğu gibi renklerinde de güzellikleri doğaya ve onun biçimler üretme yetisine yük-

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche bloß durch Hitze flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur, und lassen daraus urteilen, daß, wenn nicht ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äußerlich ihre spezifisch eigentümliche Gestalt würden gewiesen haben: dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äußerlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des innern noch flüssigen Teils und nunmehriges ruhiges Anschießen des übrigen inwendig zurückgebliebenen, beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Kristallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüte, geben oftüberaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte; und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist bloß das Produkt eines sich durch Gipslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist, allem Ansehen nach, überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als tierische Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt: freilich zwar in der letztern zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage (die, wie im zweiten Teile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch, nach dem Prinzip des Realisms beurteiltwerden muß); aber nebenbei doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäß, anschießend und sich in Freiheit bildend. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelöseten wäßrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren, durch Abgang der Wärme von jener scheidend, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind; so läßt sich, ohne dem teleologischen Prinzip der Beurteilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farbe nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich

in ihrer Freiheit ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch-zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Prinzip der *Idealität* der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur, als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urteile selbst jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realism eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweiset: ist, daß wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realisms der Zweckmäßigkeit der Natur nicht stattfinden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurteil empirischen Prinzipien unterworfen sein würde. Denn in einer solchen Beurteilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt. Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemütskräfte in Beurteilung gewisser Produkte derselben wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für notwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein, oder vielmehr von uns als ein solcher beurteilt werden: weil sonst das Urteil, das dadurch bestimmt würde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurteile geziemt, frei sein, und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Prinzip des Idealisms der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen.

lenebilir — bir yeti ki, bunu özgürlüğü içinde, ona yönelik tikel erekler olmaksızın, kimyasal yasalara göre, örgütlenme için gerekli özdeğin düzenlenmesi yoluyla ve estetik-ereksel olarak yapar.

Ama doğanın Güzelindeki erekselliğin *idealliği* ilkesini estetik yargının kendisinde her zaman temel aldığımız ve bize doğanın bir ereğinin realizmini tasarım yetimiz için bir açıklama zemini olarak kullanma iznini vermeyen bir ilke olarak tanıtlayan şey genel olarak Güzelliği yargılamada onun ölçününü *a priori* kendimizde aramamız ve estetik yargı yetimizin birşeyin güzel olup olmadığı yargısı açısından kendisinin yasamacı olmasıdır; bu doğanın erekselliğinin realizmi varsayımı durumunda yer alamaz, çünkü o zaman neyi güzel bulmamız gerektiğini doğadan öğrenmek zorunda kalırdık ve beğeni yargısı görgül ilkelere altgüdümlü olurdu. Çünkü böyle bir yargılamada önemli olan şey doğanın ne olduğu ya da bizim için erek olarak ne olduğu değil, ama onu nasıl aldığımızdır. Eğer doğa biçimlerini bizim hoşlanmamız için oluşturmuşsa, her zaman nesnel bir erekselliği olacaktır, özgürlüğü içindeki imgelem yetisinin oyunu üzerine dayanan öznel bir erekselliği değil, ki bunda biz doğayı kendimizden yana alsak da, doğa kendini bizden yana göstermez. Doğanın bize belli ürünlerini yargılamada iç erekselliği (ve dahası duyulurüstü bir zeminden zorunlu ve evrensel bir geçerlik taşıyor olarak açıklanması gereken bir ereksellik olarak) ansal yetilerimiz ile ilişki içinde algılama fırsatını kazandırma özelliği doğanın bir ereği olamaz ya da daha doğrusu bizim tarafımızdan böyle bir ereksellik olarak yargılanamaz; çünkü yoksa bu yolla belirlenen yargı özerksiz olacak, bir beğeni yargısı için uygun olduğu gibi özgür olmayacak, özerkliği temel almayacaktır.

Güzel sanatta erekselliğin idealizminin ilkesi daha da duru olarak saptanır. Çünkü

burada erekselliğin estetik bir realizminin duyumlar yoluyla (ki bunlar sanatı güzel yerine yalnızca hoş yapacaklardır) algılanamamasında güzel sanat güzel doğa ile ortaktır. Ama estetik idealar yoluyla hoşlanmanın belirli ereklere (mekanik amaçlı sanatta olduğu gibi) erişilmesi üzerine bağımlı olmaması gerektiği, ve sonuçta, giderek ilkenin ussalcılığının kendisinde bile, ereklerin realitesinin değil ama idealitesinin temelde yatıyor olması gerektiği — bu olgu güzel sanatın, böyle olarak, anlağın ve bilimin değil ama dehanın bir ürünü olarak görülmesi gerektiği ve öyleyse kuralını belirli ereklerin us idealarından özsel olarak ayrı olan *estetik* idealar yoluyla kazanması gerektiği olgusundan açıktır.

Tıpkı fenomenler olarak duyu nesnelerinin *idealliğinin* onların biçiminin *a priori* belirlenebilmesi olanağını açıklamanın biricik yolu olması gibi, erekselliğin *idealizmi* de doğanın ve sanatın Güzelini yargılamada öyle bir varsayımdır ki, eleştiri herkes için *a priori* geçerlik isteminde bulunan bir beğeni yargısının olanağını ancak onun altında açıklayabilir (nesnede tasarımlanan erekselliği kavramlar üzerine temellendirmeksizin).

Denn, daß hier nicht ein ästhetischer Realism derselben, durch Empfindungen (wobei sie statt schöner bloß angenehme Kunst sein würde), angenommen werden könne: das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein daß das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhängen müsse, folglich, selbst im Rationalism des Prinzips, Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben, zum Grunde liege: leuchtet auch schon dadurch ein, daß schöne Kunst, als solche, nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muß und also durch *ästhetische* Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die *Idealität* der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori bestimmt werden können; so ist auch der *Idealism* der Zweckmäßigkeit, in Beurteilung des Schönen der Natur und der Kunst, die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurteils, welches a priori Gültigkeit für jedermann fordert (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objekte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann.

§ 59
Törelliğin Simgesi Olarak Güzellik Üzerine

Kavramlarımızın olgusallığını doğrulamak için her zaman sezgiler gereklidir. Eğer kavramlar görgül ise, *sezgiler* örnekler denir. Eğer arı anlak kavramları iseler, sezgilere *şemalar* denir. Eğer us kavramlarının, e.d. ideaların nesnel olgusallıklarını kuramsal bilgiden yana doğrulamayı istersek, o zaman olanaksız birşeyi istemiş oluruz, çünkü saltık olarak bunlar için yeterli hiçbir sezgi verilemez.

Tüm *hypotyposis* (sergileme, *subjectio sub adspectum*) duyusallaştırma olarak ikilidir: Ya *şematik*tir, ki o zaman anlağın ayrımsadı-

§ 59
Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit

Die Realitätunserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren *Beispiele*. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren *Schemate* genannt. Verlangt man gar, daß die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle *Hypotypose* (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder *sche-*

matisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist, d. i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.

Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts *symbolisch*, wenn man es der *intuitiven* Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die *schematische* und in die *symbolische* Vorstellungsart eingeteilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (exhibitiones): nicht bloße *Charakterismen*, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Assoziation der Einbildungskraft, mithin in subjektiver Absicht, zum Mittel der Reproduktion dienen; dergleichen sind entweder Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als bloße *Ausdrücke* für Begriffe*.

Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder *Schemate* oder *Symbole*, wovon die erstern direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand,

*Das Intuitive der Erkenntnis muß dem Diskursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder *schematisch*, durch *Demonstration*, oder *symbolisch*, als Vorstellung nach einer bloßen *Analogie*.

ğı bir kavrama karşılık düşen sezgi *a priori* verilir; ya da *simgesel*dir, ve o zaman yalnızca usun düşünebildiği ve hiçbir duyusal sezginin onun için uygun olamadığı bir kavrama öyle bir sezgi sağlanır ki, onunla yargı yetisinin şematizmde izlediğine andırımlı, e.d. sezginin kendisine değil, yalnızca bu yordamın kuralına, dolayısıyla içeriğe değil, yalnızca derin-düşünmenin biçimine andırımlı bir yordamı anlaşır.

Yeni mantıkçılar *simgesel* sözcüğünün *sezgisel* tasarım türüne karşıt bir kullanımını benimsemişlerdir ki, doğru değildir ve anlam çarpıticıdır; çünkü simgesel yalnızca sezgiselin bir türüdür. İkincisi (sezgisel) *şematik* ve *simgesel* tasarım türlerine ayrılabilir. Her ikisi de birer *hypotyposis*, e.d. birer sergilemedir (*exhibitione*); kavramların eşlik eden duyusal imler yoluyla yalnızca *tıralandırılmaları*, e.d. belirtilmeleri değildirler; imler nesnenin sezgisine ait hiçbirşey kapsamazlar, ama yalnızca imgelem yetisinin çağrışım yasasına göre, dolayısıyla öznel bakış açısından, kavramları yeniden üretmek için araç olarak hizmet ederler; bunlar ya sözcükler ya da görülebilir (cisimsel, giderek mimiksel) imler, yalnızca kavramlar için anlatımlardırlar.*

A priori kavramlara sağlanan tüm sezgiler öyleyse ya *şemalar* ya da *simgeler*dir ki, bunlardan birinciler kavramın doğrudan, ikinciler dolaylı sergilenişlerini kapsarlar. Birinciler bunu belgitsel olarak, ikinciler bir andırım (ki bunun için görgül sezgilerden bile yararlanılır) aracılığıyla yaparlar; bu andırımda yargı yetisi ikili bir işi yerine getirir: İlk olarak, kavramı duyusal bir sezginin nesnesine uygular, ve sonra ikinci olarak o sezgi üzerine derin-düşünmenin yalnızca kuralını birincinin yalnızca onun simgesi olduğu bütünüyle başka bir nesneye uygular. Böylece

*Bilgideki sezgisel yan gidimli yana karşıt olmalıdır (simgesel yana değil). Birincisi ya *belgitleme* yoluyla *şematik*tir; ya da salt *andırıma* göre tasarım olarak simgeseldir.

bir tekerklik Devleti, eğer iç halk-yasalarına göre yönetiliyorsa, dirimli bir beden yoluyla, eğer bireysel bir saltık istenç tarafından yönetiliyorsa, salt bir makine (söz gelimi bir el değirmeni) yoluyla, ama her iki durumda da *simgesel olarak* temsil edilir. Çünkü despotik bir devlet ve bir eldeğirmeni arasında hiç kuşkusuz bir benzerlik yoktur; ama ikisi ve nedensellikleri üzerine düşünmenin kuralları arasında vardır. Bu konu şimdiye dek çok az çözümlenmiştir, üstelik derin bir araştırmayı hak etmesine karşın; ama burası onun üzerinde durmanın yeri değildir. Dilimiz bu türden doğrudan olmayan ve bir andırıma dayanan sergilemelerle doludur ki, bunlarla anlatım kavram için asıl şemayı değil, ama yalnızca derin-düşünme için bir simgeyi kapsar. Böylece *zemin* (destek, temel), *bağımlı olma* (yukarıdan tutulma), birşeyden *akma* (çıkma yerine), *töz* (Locke'un anlattığı gibi: ilineklerin taşıyıcısı) sözcükleri ve sayısız başkaları kavramlar için şematik değil ama simgesel *hypotyposis*ler ve anlatımlardır — doğrudan bir sezgi aracılığıyla değil, ama yalnızca onunla bir andırıma göre, e.d. bir sezgi nesnesi üzerine derin-düşünmenin belki de bir sezginin hiçbir zaman ona doğrudan karşılık düşemeyeceği bütünüyle başka bir kavrama aktarılması yoluyla. Eğer salt bir tasarım türüne bilgi diyebilirsek (ki, eğer tasarım nesnenin kendinde ne olduğu açısından kuramsal belirleniminin bir ilkesi değil, ama ideasının bizim için ve ereksel kullanımı için ne olacağı açısından kılgısal belirleniminin bir ilkesi ise, buna hiç kuşkusuz izin verilebilir), o zaman Tanrıya ilişkin tüm bilgimiz simgeseldir; ve onu nesnel olgusallıklarını yalnızca bu dünyanın varlıklarında tanıtlayan anlak, istenç vb. özellikleri ile şematik olarak gören biri insanbiçimciliğe düşer, tıpkı sezgisel herşeyden vazgeçen birinin bütününde hiçbirşey bilmeyen, giderek kılgısal bakış açısından bile bilmeyen deizme düşmesi gibi.

von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur *symbolisch* vorgestellt. Denn, zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren. Dies Geschäft ist bisjetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *fließen* (statt folgen), *Substanz* (wie *Locke* sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen), und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich sei, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille, usw., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann andern als Pflicht zumutet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzet. Das ist das *Intelligibele*, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige tat, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut; und sieht sich, sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1) Das Schöne gefällt *unmittelbar* (aber nur in der reflektierenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit, im Begriffe). 2) Es gefällt *ohne alles Interesse* (das Sittlich-Gute zwar notwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urteile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern was dadurch allererst bewirkt wird). 3) Die *Freiheit* der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urteile wird die Frei-

Şimdi diyorum ki, Güzel törel olarak İyi olanın simgesidir, ve yalnızca bu bakımdandır ki (herkese doğal olan ve herkesin başkalarına ödev olarak yüklediği bir bağıntı) başka herkesin onayı için bir istem ile haz verir; bununla anlık aynı zamanda salt duyu izlenimleri yoluyla haz alabilirliğin üzerine bir yükselmenin ve bir soyluluğun bilincini kazanır, ve başkalarının değerini de onların yargı yetilerinin benzer bir düzgüsüne göre ölçer. Bu *anlaşılır* olandır ki, önceki paragrafın gösterdiği gibi, beğeni ona doğru bakar; giderek daha yüksek bilgi yetilerimiz bile onunla anlaşma içindedir ve onsuz doğaları ile beğeninin istemleri arasında açık bir çelişki gelişecektir. Bu yetide yargı, görgül yargılamada olduğu gibi, kendini deneyim yasalarının bir özerksizliğine altgüdümlü görmez; böyle arı bir hoşlanmanın nesneleri açısından yasayı kendisi verir, tıpkı usun isteme yetisi açısından yaptığı gibi; ve öznedeki bu iç olanaktan ötürü olduğu gibi, onunla anlaşma içindeki bir doğanın dış olanağından ötürü de, kendini öznenin kendisindeki ve dışındaki birşey ile, doğa olmayan, özgürlük de olmayan, ama gene de bu sonuncunun zemini ile, duyulurüstü olan ile bağıntı içinde bulur — duyulurüstü ki, onda kuramsal yeti ve kılgısal yeti ortak olmasına karşın bilinmeyen bir yolda bir birlik içinde biraraya bağlanır. Bu andırımın kimi noktalarını belirtirken, bu arada ayrımlarının gözardı edilmesine izin vermeyeceğiz.

1) Güzel *dolaysızca* (ama törellikte olduğu gibi kavramda değil, yalnızca derin-düşünsel sezgide) haz verir. 2) *Hiçbir çıkar olmaksızın* haz verir (törel olarak İyi olan hiç kuşkusuz zorunlu olarak bir çıkar ile bağlıdır, ama hoşlanma üzerine yargıyı önceleyen değil, ilk kez o yargı yoluyla ortaya çıkarılan bir çıkar ile). 3) İmgelem yetisinin (öyleyse yetimizin duyarlığının) *özgürlüğü* Güzelin yargılanmasında anlağın yasallığı ile anlaşıyor olarak tasarımlanır (ahlaksal yargıda isten-

cin özgürlüğü onun evrensel us yasalarına göre kendi kendisi ile uyumu olarak düşünülür). 4) Güzeli yargılamanın öznel ilkesi *evrensel* olarak, e.d. herkes için geçerli olarak, ama bir evrensel kavram yoluyla bilinemez olarak tasarımlanır (ahlakın nesnel ilkesi de evrensel olarak, e.d. tüm özneler için ve aynı zamanda ayrıca aynı öznenin tüm eylemleri için, ve böylece evrensel bir kavram yoluyla bilinebilir olarak açımlanır). Buna göre ahlaksal yargı yalnızca belirli oluşturucu ilkelere yetenekli olmakla kalmaz, ama *ancak* düzgülerini bu ilkeler ve evrensellikleri üzerine temellendirme yoluyla olanaklıdır.

Bu andırıma bir gönderme giderek sıradan anlak için bile alışıldık birşeydir; ve doğanın ya da sanatın güzel nesnelerini sık sık törel bir yargılamayı temel alıyor görünen adlarla adlandırırız. Yapılara ya da ağaçlara görkemli ve gösterişli, tarlalara memnun ve şen deriz; giderek renklere bile suçsuz, ılımlı, şefkatli denir, çünkü ahlaksal yargılar yoluyla ortaya çıkan ansal durumun bir bilincine andırımlı birşey kapsayan duyumlar uyandırırlar. Beğeni bir bakıma duyuların çekiciliğinden alışkısal ahlaksal çıkara zorlu bir sıçrama olmaksızın geçişi olanaklı kılar, çünkü imgelem yetisini özgürlüğü içinde bile anlak için ereksel olarak belirlenebilir olarak tasarımlar ve böylece duyu nesnelerinde bile duyusal çekicilik olmaksızın özgür bir hoşlanma bulmayı öğretir.

heit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht). 4) Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als *allgemein*, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt (das objektive Prinzip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjekte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjekts, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich, erklärt). Daher ist das moralische Urteil nicht allein bestimmter konstitutiver Prinzipien fähig, sondern ist *nur* durch Gründung der Maximen auf dieselben und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst, oft mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.

§ 60. *Ek*
Beğeni Yöntem Öğretisi Üzerine

Bir Eleştirinin bilimi öncelemek üzere bir öğeler öğretisine ve bir de yöntem öğretisine bölünmesi Beğeninin Eleştirisine uygulanamaz, çünkü Güzelin bir bilimi ne vardır ne de olabilir, ve beğeni yargısı ilkeler yoluyla belirlenebilir değildir. Çünkü her sanattaki bilimsel öğeye gelince, bu onun nesnesinin sergilenişindeki *gerçekliği* ilgilendirse de, hiç

§ 60. Anhang
Von der Methodenlehre des Geschmacks

Die Einteilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läßt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden: weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt noch geben kann, und das Urteil des Geschmacks nicht durch Prinzipien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf *Wahrheit* in der Darstellung ihres Objekts

geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es gibt also für die schöne Kunst nur eine *Manier* (modus), nicht *Lehrart* (methodus). Der Meister muß es vormachen, was und wie es der Schüler zustande bringen soll; und die allgemeinen Regeln, worunterer zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muß dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muß, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik, kann verhütet werden, daß die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht sofort für Urbilder und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurteilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmäßigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger sie beurteilender eigener Geschmack, möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man humaniora nennt: vermutlich, weil *Humanität* einerseits das allgemeine *Teilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein *mitteilen* zu können bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur *gesetz-*

kuşkusuz güzel sanatın vazgeçilmez koşuludur (*conditio sine qua non*), ama güzel sanatın kendisi değil. Öyleyse güzel sanat için yalnızca bir *tarz* (*modus*) vardır, bir *öğreti türü* (*methodus*) değil. Usta öğrencisinin ortaya neyi koyacağını ve nasıl koyacağını göstermelidir; ve yordamını en sonunda onların altına getirdiği evrensel kurallar ana kıpıları öğrenciye dayatmaktan çok bunları gerekli oldukça ona anımsatmaya hizmet ederler. Gene de burada sanatın göz önünde tutması gereken belli bir ideal dikkate alınmalıdır, üstelik uygulamasında ona hiçbir zaman tam olarak erişemeyecek olsa da. Ancak öğrencinin imgelem yetisinin verili bir kavram ile uygunluğa doğru uyandırılması yoluyla, ona bir estetik idea olduğu için kavramın kendisinin erişemeyeceği idea için anlatımın yetersizliğinin gösterilmesi yoluyla, ve keskin bir eleştiri yoluyla — ancak bunlar yoluyla öğrencinin önüne koyulan örnekleri hemen kök imgeler olarak ve daha yüksek hiçbir norma ve bağımsız yargıya altgüdümlü kılınamayacak öykünme modelleri olarak almasının önüne geçilebilir; ancak bu yolla dehanın ve onunla birlikte imgelem yetisinin özgürlüğünün yasallığı içinde boğulmasının [önüne geçilebilir]. Onlarsız hiçbir güzel sanat, giderek onu doğru olarak yargılayacak bağımsız bir beğeni bile olanaklı değildir.

Eksiksizliğinin en yüksek derecesinde alınan tüm güzel sanat için ön-öğreti yönergelerde değil, anlığın yetilerinin *humaniora* denilen ön-bilgiler yoluyla üretilen kültüründe yatıyor görünür; bunlara öyle denmesinin nedeni büyük olasılıkla *'insanlığın'* bir yandan evrensel *duygudaşlığı*, öte yandan kendini en içten ve evrensel olarak iletebilme yetisini imlemesidir; çünkü bu özellikler birlikte alındıklarında insanlığın kendini hayvansal kısıtlanmışlıktan ayırdetmesini sağlayan kendine özgü toplumculluğu* oluştururlar. *Yasal* toplumculluğa doğru etkin dürtünün bir halkı

*[Rosenkranz: "*Geselligkeit*"; Harnstein ve Kirchmann: "*Glückseligkeit*" :: "kutluluk."]

kalıcı bir topluluğa çevirdiği zamanlarda halklar özgürlüğü (ve öyleyse bir de eşitliği) ve zoru (korkudan çok bir ödev duygusundan saygının ve boyuneğmenin zorunu) birleştirme gibi güç bir sorunu kuşatan güçlüklerle çarpıştılar; ve ilk kez böyle bir çağ ve böyle bir halk eğitimli ve daha ham bölümler arasında ideaların karşılıklı iletişimi sanatını bulmuş, ve böylece birincilerin genişliğinin ve inceliğinin ikincilerin doğal yalınlığı ve özgünlüğü ile nasıl uyumlu kılınacağını görmüş olmalıdır; ve ilkin bu yolda yüksek ekin ve azla yetinen doğa arasındaki orta terimi bulmuş olmalıdır ki, evrensel insan duyusu olarak beğeni için hiçbir evrensel kuralın sağlayamayacağı ölçünü oluşturan şey odur.

Daha sonraki bir çağın o modeller olmaksızın yapabilmesi güç olacak, çünkü doğaya her zaman daha az yakın olacaktır, ve sonunda önünde kalıcı hiçbir örneği olmayınca, bir ve aynı halkta en yüksek kültürün yasal zorunun kendi değerini duyumsayan özgür doğanın kuvvet ve doğruluğu ile mutlu birliğinin bir kavramının oluşabilmesi pek olanaklı olmayacaktır.

Ama beğeni temelde törel ideaların duyusallaşmasını yargılama yetisi olduğu için (her ikisi üzerine derin-düşünmenin belli bir andırımı aracılığıyla), ve beğeninin yalnızca her insanın kişisel duygusu için değil ama genel olarak insanlık için geçerli saydığı haz da bu yetiden ve duygu için onun üzerine temellendirilmiş daha büyük alıcılıktan türediği için, açıktır ki beğeninin temellendirilmesi için gerçek ön-öğreti törel ideaların ve ahlaksal duygunun ekininin gelişimidir; çünkü ancak duyarlık bu duygu ile uyum içine getirildiği zaman gerçek beğeni belirli, değişmez bir biçim üstlenebilir.

lichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den großen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als Furcht) zu vereinigen, umgeben: ein solches Zeitalter und ein solches Volk mußte die Kunst der wechselseitigen Mitteilung der Ideen des ausgebildetesten Teils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität des letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maßstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn, ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen: weil es der Natur immer weniger nahe sein wird, und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Kultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Wert fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke zu machen imstande sein möchte.

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines jeden Privatgefühl, gültig erklärt: so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Zweiter Teil
Kritik der teleologischen
Urteilskraft

İkinci Bölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi

Kritik der teleologischen Urteilskraft

§ 61

Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur

Man hat, nach transzendentalen Prinzipien, guten Grund, eine subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besondern Gesetzen, zu der Faßlichkeit für die menschliche Urteilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen in ein System derselben, anzunehmen; wo dann unter den vielen Produkten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urteilskraft angelegt wären, solche spezifische ihr angemessene Formen enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemütskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen *schöner* Formen beilegt.

Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unserer Erkenntnisvermögen geschickt und tauglich, ganz wohl auch a priori gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art

Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi

§ 61

Doğanın Nesnel Erekselliği Üzerine

Aşkınsal ilkelere göre, tikel yasaları içindeki doğanın insan yargı yetisi için kavranabilirliğine doğru ve tikel deneyimlerin onun bir dizgesi içersinde birleştirilmesine doğru öznel bir erekselliğini varsaymak için iyi bir nedenimiz vardır; bu genel olarak doğanın birçok ürünü açısından olanaklı olarak beklenebilir ki, bunlar, sanki bütünüyle özel olarak bizim yargı yetimiz için oraya koyulmuşlar gibi, bu yetiye uygun özgül biçimler kapsarlar; bu biçimler türlülükleri ve birlikleri yoluyla anlığın kuvvetlerini (ki bu yetinin kullanımında oyundadırlar) bir bakıma güçlendirmeye ve sürdürmeye hizmet ederler ve onlara bu yüzden *güzel* biçimler adı verilir.

Ama doğanın şeylerinin birbirlerine erekler için araçlar olarak hizmet etmeleri ve olanaklarının kendisinin yalnızca bu nedensellik türü yoluyla yeterli olarak anlaşılabilir olması — bunu kabul edebilmek için duyu nesnelerinin toplamı olarak doğanın evrensel ideasında hiçbir zeminimiz yoktur. Çünkü yukarıdaki durumda şeylerin tasarımı, bizdeki birşey olduğu için, pekala bilgi yetilerimizin iç ereksel yatkınlığı için bütünüyle uygun ve yerinde olarak *a priori* düşünülebilir; ama bizim ereklerimiz olmadığı gibi doğaya da ait olmayan (çünkü doğayı anlıklı bir varlık olarak kabul etmeyiz) ereklerin tikel bir neden-

sellik türünü, hiç olmazsa bütünüyle özel bir yasallığı oluşturabildiklerini ya da oluşturmaları gerektiğini varsaymak için ne olursa olsun *a priori* hiçbir nedenimiz yoktur. Ama dahası, deneyimin kendisi bize bunun edimselliğini tanıtlayamaz; o zaman önceden boş bir uslamlamacılık yer almış olmalıdır ki, şeylerin doğasına erek kavramını salt bir oyun olarak getirir ve onu nesnelerden ve bunların deneyim bilgilerinden türetmez, ve doğayı nesnel zeminlerden bilmekten çok bizdeki tasarımların bağlantısının öznel bir zemini ile andırıma göre kavranabilir kılmaya gereksinir.

Bunun dışında, nesnel ereksellik, doğanın şeylerinin olanağının ilkesi olarak, doğa kavramı ile *zorunlu olarak* bağıntılı olmaktan öylesine uzaktır ki, ona dahaçok tam olarak ve herşeyden önce onun (doğanın) ve biçiminin olumsallığını ondan tanıtlamak için başvurulur. Çünkü örneğin bir kuşun yapısı, kemiklerinin boşluğu, devim için kanatlarının ve yönlenmek için kuyruğunun konumu vb. gösterilir ve denir ki, tüm bunlar, tikel bir nedensellik türü, yani ereğin nedenselliği (*nexus finalis*) yardıma çağrılmadıkça, doğadaki salt *nexus effectivus*a göre en yüksek derecede olumsaldırlar; e.d. salt düzenek olarak görüldüğünde, doğa böyle bir ilke ile uyum içindeki bir birliğe raslamadan biçimlerini binlerce değişik türde oluşturabilirdi; öyleyse bu birlik için en küçük *a priori* zemini bile doğa kavramında değil, ama onun dışında bulmayı umabiliriz.

Gene de, teleolojik yargılamanın en azından belkili olarak doğa araştırması alanına getirilmesi haklıdır; ama yalnızca onu ereğin nedenselliği ile *andırıma* göre gözlem ve araştırma ilkelerinin altına getirebilmek için, ve bu arada bu yolla onu *açıklamayı* ileri sürmeksizin. Öyleyse bu belirleyen değil, ama derin-düşünen yargı yetisine aittir. Doğanın ereklere göre bileşimleri ve biçimleri kavramı o zaman en azından onun salt düzeder Kausalität, wenigstens eine ganz eigne Gesetzmäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, läßt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumieren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müßte denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objekten und ihrer Erfahrungserkenntnis hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objektiven Gründen zu erkennen.

Überdem ist die objektive Zweckmäßigkeit, als Prinzip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben *notwendig* zusammenzuhängen; daß sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern usw. anführt; so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei: d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Prinzip zu stoßen, und man also außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurteilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur um sie nach der *Analogie* mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen, sie darnach zu *erklären*. Sie gehört also zur reflektierenden, nicht der bestimmenden, Urteilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens *ein*

neğine göre nedensellik yasalarının yeterli olmadığı yerde onun görüngülerini kurallar altına getirmek için *fazladan bir ilke*dir. Çünkü bir nesnenin kavramına, sanki bu kavram doğada (bizde değil) bulunuyormuş gibi, bir nesne açısından nedensellik yüklediğimiz yerde teleolojik bir zemin getirmiş oluruz; ya da daha doğrusu bunu nesnenin olanağını böyle (kendi içimizde karşılaştığımız türde) bir nedenselliğin andırımına göre tasarımladığımız ve dolayısıyla doğayı kendine özgü bir yeti yoluyla *uygulayımsal* olarak düşündüğümüz yerde yaparız; öte yandan, eğer ona böyle bir etkinlik türü yüklemeseydik, nedenselliğinin kör bir düzenek olarak tasarımlanması gerekirdi. Buna karşı, eğer doğaya *amaçlı* olarak etkin olan nedenler yüklersek ve dolayısıyla teleolojiyi yalnızca görüngülerin *yargılanması* için *düzenleyici* bir ilke olarak değil (ki doğa tikel yasalarında buna altgüdümlü olarak düşünülebilir), ama ürünlerini nedenlerinden *türetmenin oluşturucu* bir ilkesi olarak temel alırsak, o zaman bir doğa ereği kavramı bundan böyle derin-düşünen değil ama belirleyen yargı yetisine ait olacaktır; o zaman gerçekte özel olarak yargı yetisine ait olmayacak (biçimsel öznel ereksellik olarak görülen güzellik kavramı gibi), ama, bir us kavramı olarak, doğa bilimine yeni bir nedensellik getirecektir ki, gene de onu yalnızca kendimizden ödünç alıp başka varlıklara yükleriz — onları kendimiz ile türdeş olarak kabul etmeyi istemeksizin.

Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objekte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Kausalität in Ansehung eines Objekts zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Kausalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen *technisch* denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Kausalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müßte. Würden wir dagegen der Natur *absichtlich*-wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein *regulatives* Prinzip für die bloße *Beurteilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besondern Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein *konstitutives* Prinzip der *Ableitung* ihrer Produkte von ihren Ursachen zum Grunde legen; so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflektierende, sondern die bestimmende Urteilskraft gehören; alsdann aber in der Tat gar nicht der Urteilskraft eigentümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjektiver Zweckmäßigkeit), sondern, als Vernunftbegriff, eine neue Kausalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Birinci Altbölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Analitiği

§ 62
Salt Biçimsel Olan Nesnel Ereksellliğin Özdeksel Olandan Ayrımı Üzerine

Bir ilkeye göre çizilen tüm geometrik şekiller sık sık hayranlık uyandıran çoklu bir nesnel ereksellik gösterir, yani tek bir ilkeye göre birçok problemin çözümü için ya da aynı problemin sonsuz çoklukta yollarda çözümü için uygunluk sergilerler. Ereksellik burada açıktır ki nesnel ve entellektüeldir, yalnızca öznel ve estetik değil. Çünkü şeklin amaçlanan birçok şeklin türeyişi için uygunluğunu anlatır, ve us yoluyla bilinir. Ama ereksellik gene de nesnenin kendisinin kavramını olanaklı kılmaz, e.d. nesne yalnızca bu kullanım ile bağıntı içinde olanaklı olarak görülmez.

Daire gibi yalın bir şekilde her biri kendi için çeşitli ayarlamalar isteyen problemlerin bir çokluğunun çözümü için zemin yatar, ve çözüm bu şeklin sonsuz çokluktaki eşsiz özelliklerinden biri olarak bir bakıma kendiliğinden çıkar. Örneğin, verili bir taban çizgisinden ve bunun karşısında duran açıdan bir üçgen çizmemiz istendiğinde, problem belirsizdir, e.d. sonsuz çoklukta yolda çözüme izin verir. Ama gene de daire, bu koşula uygun olan tüm üçgenlerin geometrik yeri olarak, onların tümünü kapsar. Ya da iki çizgi birbirini öyle kesecektir ki,

Erster Abteilung
Analytik der teleologischen Urteilskraft

§ 62
Von der objektiven Zweckmäßigkeit die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen

Alle geometrische Figuren, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objektive Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip, und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmäßigkeit ist hier offenbar objektiv und intellektuell, nicht aber bloß subjektiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht bloß in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergibt. Ist es z. B. darum zu tun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu konstruieren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie läßt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Zirkel befaßt sie doch alle insgesamt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäß sind. Oder zwei Linien sollen

sich einander so schneiden, daß das Rechteck aus den zwei Teilen der einen dem Rechteck aus den zwei Teilen der andern gleich sei: so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb dem Zirkel, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, teilen sich von selbst in dieser Proportion. Die andern krummen Linien geben wiederum andere zweckmäßige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Konstruktion ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich, und in Vergleichung miteinander, sind fruchtbar an Prinzipien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen: wozu denn diese Kenntnis nützen sollte? z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, daß auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sei, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspunkte zu kennen, welches macht, daß sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, daß sie hierin, ihnen selbst unbewußt, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmäßigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch völlig a priori in ihrer Notwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, geriet über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüts, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Prinzip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüt in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellektuelle

birinin iki bölümü altındaki dikdörtgen ötekinin iki bölümü altındakine eşit olacaktır; problemin çözümü görünüşe göre birçok güçlük kapsar. Ama çevresi ile çizgileri sınırlayan bir dairenin içersinde kesişen tüm çizgiler birbirlerini bu oranda bölerler. Başka eğri çizgiler yine başka ereksel çözümler verirler ki, çizimlerini oluşturan kuralda haklarında hiçbirşey düşünülmüş değildir. Tüm konik kesitler, kendileri için ve birbirleri ile karşılaştırma içinde, bir dizi olanaklı problemin çözümü için ilkelerde verimlidirler — kavramlarını belirleyen açıklama ne denli yalın olursa olsun. — Eski geometricilerin dar kafalıların böyle bilgilerin neye yarayacağı soruları ile oyalanmaya izin vermeksizin bu türden çizgilerin özelliklerini nasıl büyük bir istekle araştırdıklarını görmek gerçek bir sevinçtir. Örneğin parabolün özelliklerini araştırdılar, ama bunu onlara onu ağır cisimlerin fırlatılma çizgileri üzerine uygulamayı düşündürecek yerçekimi yasasını bilmeden yaptılar (çünkü devimdeki cismin yerçekimine göre yönü parabolün eğrisine koşut görülebilir); ya da elipsin özelliklerini araştırdılar, ve bunu gök cisimlerinde de bir yerçekiminin bulunabileceğinden kuşkulanmadan ve çekim noktasından değişik uzaklıklara göre özgür devimde bu çizgiyi çizmeleri sağlayan yasayı bilmeden yaptılar. Böylece bilinçsizce geleceğin bilimi için çalışırken, şeylerin özünde zorunluğu açısından bütünüyle *a priori* sergileyebildikleri bir erekselliğin sevincini duydular. Kendisi bu bilimde usta olan Platon şeylerin açığa çıkarılmak için hiçbir deneyime gerek göstermeyen kökensel bir nitelikleri ile, ve anlığın varlıkların uyumunu (ki sayıların anlığın onlarla müzikte oynadığı özellikleri de buraya girer) kendi duyulurüstü ilkesinden yaratabilen yetisi ile karşılaştı; bunu onu deneyim kavramlarının üstüne, ona ancak tüm varlıkların kökenleri ile anlıksal bir ortaklık yoluyla açıklanabilir görünen ideala-

ra yükselten esinde buldu. Geometri bilmeyenleri okulundan uzakta tutmasına hayret etmemek gerekir, çünkü Anaxagoras'ın deneyim nesnelerinden ve bunların ereksel bağıntılarından çıkarsadığı şeyi insan anlığına içsel olarak yerleşmiş olan arı sezgiden türetebileceğini düşündü. Çünkü ereksel olanın ve sanki bizim kullanımımız için amaçlı olarak öyle düzenlenmiş gibi oluşturulanın, ama gene de bizim kullanımımız dikkate alınmaksızın kökensel olarak şeylerin özüne ait görünenin zorunluğunun kendisinde doğaya büyük hayranlığın zemini yatar — öyle birşey ki, dışımızda olmaktan çok bizim kendi usumuzdadır. Bu hayranlığın yanlış anlaşılarak adım adım esrimeye doğru tırmanması hiç kuşkusuz bağışlanabilir birşeydir.

Ama bu entellektüel ereksellik, hiç kuşkusuz nesnel olmasına karşın (estetik ereksellik gibi öznel değil), gene de olanağına göre salt biçimseldir (olgusal değil); e.d. genel olarak öyle bir ereksellik olarak kavranabilir ki, onun için zeminde bir erek yatmaz, dolayısıyla onun için teleoloji gerekli değildir. Daire şekli bir sezgidir ki, anlak yoluyla bir ilkeye göre belirlenir; keyfi olarak varsaydığım ve kavram olarak temel aldığım bu ilkenin birliği, sezginin her durumda bende yalnızca tasarım olarak ve hiç kuşkusuz *a priori* karşılaşılan bir biçimine (uzay) uygulandığında, o kavramın çiziminden doğan ve olanaklı birçok amaç için ereksel olan birçok kuralın birliğini kavranabilir kılar — bu erekselliğe bir *erek* ya da herhangi bir başka zemin gerekmeksizin. Dışımdaki *şeylerin* belli sınırlar içersine kapatılmış bir toplamlarındaki, örneğin ağaçları, çiçek tarhları, patikaları vb. ile bir bahçedeki düzen ve kurallılık ile karşılaştığımda durum böyle değildir, çünkü bunları kendi kafamdan bir uzayın keyfi bir kurala göre yapılmış sınırlanışından *a priori* çıkarmayı umamam; çünkü bu düzen ve kurallılık bilinebilmek

Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, daß er den der Meßkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden, Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Notwendigkeit dessen was zweckmäßig ist, und so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellektuelle Zweckmäßigkeit aber, ob sie gleich objektiv ist (nicht wie die ästhetische subjektiv), läßt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale), d. i. als Zeckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nötig wäre, gar wohl, aber nur im allgemeinen, begreifen. Die Zirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Prinzip bestimmt worden; die Einheitdieses Prinzips, welches ich willkürlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls bloß als Vorstellung und zwar a priori in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Konstruktion jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmäßig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmäßigkeit einen *Zweck*, oder irgendeinen andern Grund derselben, unterlegen zu dürfen. Es ist hiemit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen, Inbegriffe von *Dingen* außer mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge usw. anträfe, welche ich a priori aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann: weil es existierende Dinge sind, die

empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Prinzip a priori bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmäßigkeit, als *real*, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (sofern ihre Begriffe konstruiert werden können) wahrgenommenen, Zweckmäßigkeit läßt sich sehr wohl und zwar als rechtmäßig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Prinzip) diese Bewunderung erregt, sind insgesamt synthetisch, und folgen nicht aus einem *Begriffe* des Objekts, z. B. des Zirkels, sondern bedürfen es, daß dieses Objektin der Anschauung gegeben sei. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äußern Grund der Regeln habe, und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfnis der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern a priori erkannt wird, von selbst darauf bringen, daß der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäß einem Begriffe) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich *einem Begriffe angemessen* zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äußerlich, es sei an sich was es wolle, gegeben wird, die *Zweckmäßigkeit hineinbringe*, nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrte werde, folglich zu jener keinen besondern Zweck außer mir am Objekte bedürfe. Weil aber diese Überlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurteilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten sein kann; so gibt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln (sogar nach dem, was sie Ungleichartiges an

için görgül olarak verili olmaları gerekli varolan şeylerdir, bende yalnızca bir *a priori* ilkeye göre belirlenmiş bir tasarım değil. Buna göre bu son (görgül) ereksellik, *olgusal* olarak, bir ereğin kavramına bağımlıdır.

Ama şeylerin özünde (bunların kavramları çizilebildiği ölçüde) algılanan bir ereksselliğe hayranlığın zemini de pekala söz konusu olabilir ve haklı olarak görülebilir. Birlikleri (arı bir ilkeden türetilmiş) bu hayranlığı yaratan çoklu kuralların tümü de biresimlidir ve örneğin bir daire durumunda olduğu gibi nesnenin bir *kavramından* doğmaz, ama bu nesnenin sezgide verilmiş olmasını gerektirirler. Bu yolla bu birlik sanki görgül olarak bizim tasarım yetimizden ayrı olan dışsal bir kurallar zemini taşıyormuş görünüşünü kazanır, ve buna göre nesnenin anlağa özgü olan o kurallar gereksinimi ile anlaşması kendinde olumsalmış ve dolayısıyla ancak kesin olarak ona yönelik bir erek yoluyla olanaklıymış gibi görünür. Şimdi bu uyum, tüm bu ereksselliğe bakılmaksızın, görgül olarak değil ama *a priori* bilindiği için, bizi kendiliğinden tam olarak öyle bir noktaya getirmelidir ki, buna göre nesnenin yalnızca onun belirlenimi yoluyla (bir kavram ile uyum içinde imgelem yetisi aracılığıyla) olanaklı olduğu uzay dışımdaki şeylerin bir niteliği değil ama yalnızca bendeki bir tasarımdır, ve öyleyse *bir kavrama uygun olarak* çizdiğim şekilde, e.d. kendinde ne olursa olsun bana dışsal olarak verilene ilişkin kendi tasarım türümde *ereksselliği ben getiririm*, ve ereksellik üzerine nesneden görgül olarak hiçbirşey öğrenmem ve sonuçta kendi dışımda nesnede hiçbir tikel ereğe gereksinimim yoktur. Ama bu irdeleme daha şimdiden usun eleştirel bir kullanımını gerektirdiği için, dolayısıyla nesnenin özelliklerine göre yargılanmasında hemen kapsanamayacağı için, bu yargılama bana dolaysızca ayrışık kuralların (giderek türdeşsizliklerinin kendisine göre) bir ilkedeki birliğin-

den başka hiçbirşey vermez; bu ilke benim kavramımın ve genel olarak tasarımımın dışında *a priori* yatan tikel bir temele gereksinmeksizin gene de benim tarafımdan *a priori* gerçek olarak bilinir. Şimdi, *hayret* anlıkta bir tasarımın ve onun yoluyla verilen kuralın önceden onun temelinde yatan ilkeler ile bağdaşmazlığından doğan bir vuruştur ki, öyleyse doğru olarak görüp görmediğimiz ya da yargılayıp yargılamadığımız konusunda bir kuşku üretir; *hayranlık* ise, bu kuşkunun yitişine bakılmaksızın, her zaman yineleyen bir hayrettir. Sonuç olarak, bu ikincisi şeylerin (görüngüler olarak) özünde gözlenen o ereksellliğin bütünüyle doğal bir etkisidir ki, bu düzeye dek kınanamaz, çünkü duyusal sezginin o biçiminin (ki buna uzay denir) kavramlar yetisi (anlak) ile birleşmesi yalnızca niçin tam olarak o birleşmenin başkası değil de bu olduğunu bizim için açıklanamaz olarak bırakmakla kalmaz, ama bunun dışında anlık için genişleticidir ve böylece onu o duyusal tasarımların ötesinde yatan ve bizim için bilinemez olmasına karşın o anlaşmanın son zemini ile onda karşılaşabileceğimiz birşeyi bir bakıma tahmin etmeye götürür. Hiç kuşkusuz, eğer yalnızca *a priori* tasarımlarımızın biçimsel erekselliği ile ilgileniyorsak, bunu bilmek zorunda değilizdir; ama salt onun ötesine bakmak zorunda olmamız olgusu aynı zamanda bizi buna zorlayan nesne için bir hayranlık duygusuna götürür.

Geometrik şekillerin olduğu gibi hiç kuşkusuz sayıların da sözü edilen özelliklerine *Güzellik* demeye alışmışızdır, çünkü bunların her tür bilişsel kullanım için belli bir *a priori* ereksellikleri vardır ve çizimlerinin yalınlığından ötürü bu beklenmeyen bir ereksellliktir; örneğin dairenin şu ya da bu *güzel* özelliğinden söz ederiz ki, şu ya da bu yolda açığa çıkarılmıştır. Ama onu ereksel bulmamızı sağlayacak hiçbir estetik yargılama edimi yoktur; bilgi yetilerimizin özgür oyununda salt öznel bir ereksellliği dikkate çarpar kılan bir kavram

sich haben) in einem Prinzip an die Hand, welches, ohne einen außer meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung a priori liegenden besondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir a priori als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die *Verwunderung* ein Anstoß des Gemüts an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Prinzipien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt habe, hervorbringt; *Bewunderung* aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in dem Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen, daß sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüt erweiternd ist, noch etwas über jene sinnliche Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nötig, wenn es bloß um formale Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungen a priori zu tun ist; aber, auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für den Gegenstand, der uns dazu nötigt, zugleich Bewunderung ein.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften, sowohl der geometrischen Gestalten, als auch wohl der Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Konstruktion nicht erwarteten, Zweckmäßigkeit derselben a priori zu allerlei Erkenntnisgebrauch, *Schönheit* zu nennen; und spricht z. B. von dieser oder jener *schönen* Eigenschaft des Zirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurteilung, durch die wir sie zweckmäßig finden; keine Beurteilung ohne Begriff, die eine bloße subjektive Zweckmäßigkeit im

freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen bemerklich macht: sondern eine intellektuelle nach Begriffen, welche eine objektive Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen gibt. Man müßte sie eher eine *relative Vollkommenheit*, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen. Die Benennung einer *intellektuellen Schönheit* kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung, oder das intellektuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müßte. Eher würde man eine *Demonstration* solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben, a priori sich gestärkt fühlen (welches mit der Präzision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen, die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können: indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, obgleich der Grund desselben in Begriffen liegt, subjektiv ist, da die Vollkommenheit ein objektives Wohlgefallen bei sich führt.

olmaksızın hiçbir yargılama edimi yoktur; ama kavramlara göre entellektüel bir yargılama edimi vardır ki, nesnel bir ereksel-liği, e.d. her tür (sonsuz çoklukta) erek için uygunluğu açıkça bilmemizi sağlar. Buna matematiksel şeklin bir güzelliği değil de *göreli bir eksiksizliği* demek gerekir. Bir *entellektüel güzellik* adlandırması genel olarak izin verilebilir birşey değildir; çünkü yoksa 'güzellik' sözcüğü tüm belirli imlemini ya da entellektüel hoşlanma duyusal hoşlanma üzerindeki tüm üstünlüğünü yitirecektir. Dahaçok böyle özelliklerin bir *belgitlemesine* güzel demeliyiz, çünkü onunla anlak, kavramlar yetisi olarak, ve imgelem, onları sergileme yetisi olarak, kendilerini *a priori* güçlenmiş duyumsayacaklardır (ki buna, us tarafından getirilen sağınlık ile birlikte alındığında, belgitlemenin *zerafeti* denir); gene de burada hoşlanma, gerçi temeli kavramlarda yatıyor olsa da, en azından öznel iken, eksiksizlik ise kendisinde nesnel bir hoşlanmayı taşır.

§ 63
Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern

Die Erfahrung leitet unsere Urteilskraft auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist*, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar

*Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe korrespondierenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann: so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemals als Naturzweck, betrachtet werden.

§ 63
Doğanın İç Ereksel liğinden Ayrı Olarak Göreli Ereksel liği Üzerine

Deneyim yargı yetimizi nesnel ve özdeksel bir ereksel liğin kavramına, e.d. doğanın bir ereğinin kavramına ancak nedenin etki ile öyle bir ilişkisini yargılamamız gerektiği zaman götürür ki,* onu ancak nedenin nedenselliğinin etkisinin ideasını nedende etkinin olanağının temel koşulu olarak varsayma yoluyla yasal olarak anlayabiliriz Ama bu iki yolda olabilir: Ya etkiyi dolaysızca sanat ürünü olarak, ya da yalnızca daha başka

*Arı matematikte şeylerin varoluşundan değil ama yalnızca olanaklarından, yani kavramlarına karşılık düşen bir sezgiden söz edilebildiği ve dolayısıyla neden ve etkiden söz edilemediği için, orada gözlenen tüm ereksellik yalnızca biçimsel olarak görülmelidir, hiçbir zaman doğa ereği olarak değil.

olanaklı doğa varlıklarının sanatı için gereç olarak görebiliriz; öyleyse, ya erek olarak, ya da başka nedenlerin ereksel kullanımı için araç olarak görebiliriz. Bu ikinci erekselliğe yararlık (insan için) ya da kazanç (her başka yaratık için) denir ve yalnızca görelidir; birincisi ise doğa varlığının bir iç erekselliğidir.

Irmaklar örneğin bitkilerin büyümesine hizmet eden her tür toprağı kendileri ile birlikte getirip bunları kimi zaman karanın ortasında, ama sık sık da ağızlarında bırakırlar. Denizin yükselmesi bu çamuru birçok kıyıda karanın üzerine taşır ya da olduğu gibi kumsalda bırakır; ve eğer bunun denizin alçalması ile bir kez daha uzaklaştırılmasını önlemek için insanlar yardım edecek olursa, o zaman verimli topraklar artar ve bitkiler dünyası daha önceleri balıkların ve kabuklu deniz hayvanlarının yuvası olan yerleri kazanmış olur. Doğa toprağın genişlemesini çoğunlukla kendisi bu yolda sağlamıştır ve gerçi yavaş yavaş da olsa bunu yapmayı sürdürmektedir. — Şimdi soru bunun insanlar için bir yararlık kapsadığı için doğanın bir ereği olarak yargılanıp yargılanmayacağıdır; bunu bitkiler dünyasının hesabına yatıramayız, çünkü karaya ne denli kazanç sağlanmışsa deniz yaratıklarından o denli alınmıştır.

Ya da, beli doğa şeylerinin başka yaratıklar için (eğer bunları amaçlar olarak varsayarsak) araç olarak kazanç getirici yanlarının bir örneğini verirsek, hiçbir toprak çam ağaçlarına kumlu bir topraktan daha uygun değildir; şimdi eski deniz karalardan çekilmeden önce kuzey bölgelerimizde geride o kadar çok kumlu alan bırakmıştır ki, her tür ekin için öylesine kullanışsız olan bu toprakta usdışı yokedilmelerinden ötürü sık sık atalarımızı kınadığımız geniş çam ormanları büyüyebilmiştir. O zaman sorabiliriz: Kumlu alanların bu en eskilere giden kalıntıları olanaklı çam ormanlarından yana doğanın bir ereği miydi? Şu kadarı açıktır ki, eğer bunu doğanın ereği olarak kabul edersek, o zaman

als Kunstprodukt, oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen, ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf) und ist bloß relativ; indes die erstere eine innere Zweckmäßigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachstum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen, absetzen. Die Flut führt diesen Schlick an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich gewinnt da Platz, wo vorher Fische und Schaltiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch, obzwar langsam, fort. — Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurteilen sei, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen ebensoviel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vorteil zuwächst.

Oder, um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Zwecke voraussetzt) zu geben: so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher, als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unsern nördlichen Gegenden zurückgelassen, daß auf diesem für alle Kultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. So viel ist klar: daß, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man

jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war, denn in der Reihe der einander subordinierten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde usw. in der Welt sein sollten, so mußte Gras auf Erden, aber es mußten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kamele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Tierarten in Menge anzutreffen sein, wenn es Wölfe, Tigerund Löwen geben sollte. Mithin ist die objektive Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objektive Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit; und, obgleich, unter den angeführten Beispielen, die Grasarten für sich, als organisierte Produkte der Natur, mithin als kunstreich zu beurteilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Tiere, die sich davon nähren, als bloße rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Kausalität, die Naturdinge seinen oft törichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar den Esel und das Schwein zum Pflügen, zuträglich findet; so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestiniert war, zu geben. Nur *wenn* man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens

kumu da göreli bir erek olarak kabul etmemiz gerekir ki, bunun için yine eski deniz kumu ve bunun geri çekilmesi birer araç idiler; çünkü ereksel bir bileşimin birbirlerine altgüdümlü üyelerinin dizisinde her bir üye erek olarak (gerçi son erek olarak olmasa da) görülmelidir ki, en yakın nedeni onun için araçtır. Yine böyle, eğer sığırlar, koyunlar, atlar vb. dünyada olacaklarsa, yeryüzünde ot da olmalıdır, ama eğer develer yetişecekse, kumlu çöllerde tuzlu bitkiler de büyümelidir; ve yine eğer kurtlar, kaplanlar ve aslanlar olacaksa, bunlar ve daha başka otobur hayvan türleri çok sayıda bulunmalıdır. Öyleyse, kazanç üzerine temellendirilen nesnel ereksellik kendilerinde şeylerin bir nesnel ereksselliği değildir, sanki kendi için kum, etki olarak, nedeninden, denizden, bu sonuncuya bir erek yüklenmeksizin ve etkiyi, yani kumu, sanat yapıtı olarak görmeksizin kavranamazmış gibi. O ereksellik yalnızca göreli, yüklendiği şeye olumsal bir ereksselliktir; ve gerçi sözü edilen örnekler arasında ot türleri kendileri için doğanın örgütlü ürünleri olarak, dolayısıyla sanatsal olarak yargılanacak olsalar da, onlardan beslenen hayvanlar ile bağıntı içinde salt ham gereç olarak görüleceklerdir.

Ama dahası, insan, nedenselliğinin özgürlüğü yoluyla, doğa şeylerini sık sık aptalca amaçlar için (alacalı bulacalı kuş tüylerini giysilerini süslemek için, renkli toprakları ve bitki sularını kendini boyamak için), ve ayrıca pek çok kez akıllıca amaçlar için (örneğin atı binmek için, boğayı ve giderek Minorca'da eşeği ve domuzu bile toprak sürmek için olduğu gibi) sık sık kazançlı bulsa da, burada bile göreli bir doğa ereği (bu kullanımlar için) varsayılamaz. Çünkü doğanın onu belli şeyler için önceden belirlemiş olmamasına karşın, usu böyle şeyleri onun keyfi düşlemleri ile anlaşma içine getirmeyi bilir. Ancak, *eğer* insanların yeryüzünde yaşayacaklarını varsayarsak, o zaman en azından onlarsız

hayvanlar olarak ve giderek ussal hayvanlar olarak bile (ne denli aşağı derecede olursa olsunlar) varolamayacakları araçlar eksik olmamalıdır; ama o zaman bu bakımdan vazgeçilmez olan doğa şeyleri de doğa erekleri olarak görülmelidir.

Buradan kolayca görebiliriz ki, dışsal ereksellik (bir şeyin başkaları için kazançlılığı) ancak o ereksselliğin en yakından ya da en uzaktan onun için kazançlı olduğu o şeyin varoluşunun kendi için bir doğa ereği olması koşulu altında dışsal bir doğa ereği olarak görülebilir. Ama bu yalnızca doğanın seyredilmesi yoluyla hiçbir zaman belirlenemeyeceği için, bundan şu çıkar ki, göreli ereksellik, gerçi önsavsal olarak doğa ereklerinin belirtilerini verse de, hiçbir saltık teleolojik yargıyı aklamaz.

Kar soğuk topraklardaki ülkelerde dona karşı koruyucudur; insan ilişkilerini kolaylaştırır (kızaklar yoluyla); Laponyalılar orada bu ilişkileri ortaya çıkaran hayvanlar (ren geyikleri) bulurlar ki, bunlar kendileri için karın altından eşeleyip çıkarmaları gereken kuru bir yosunda yeterli besini bulmak zorundadırlar, kolayca evcilleştirilirler ve pekala sürdürebilecek oldukları o özgürlükten isteyerek yoksun bırakılmaya izin verirler. Aynı buzlu topraklarda yaşayan başka halklar için deniz varsıl bir hayvanlar stoğu kapsar, ve bunların sağladığı besin ve giysilere ve yerleşme yerlerine denizin bir bakıma yüzdürerek getirdiği kütüklere ek olarak, bu deniz hayvanları onlara kulübelerini ısıtmak için yakacak gereç de sağlar. Şimdi burada doğanın tek bir erek üzerinde hayranlık verici bir birleşmesi vardır; ve bu Grönlandlı, Laponyalı, Sami, Yakutlu vb. için geçerlidir. Ama gene de genel olarak insanların niçin oralarda yaşamak zorunda olduklarını anlayamayız. Bu yüzden, eğer buhar havadan kar biçiminde düşer, denizin sıcak ülkelerde yetişen ağaçların kütüklerini oralara yüzdüren akıntıları vardır, ve onda yağ dolu büyük deniz hayvan-

tens die Mittel, ohne die sie als Tiere und selbst als vernünftige Tiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behuf unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber, durch bloße Naturbetrachtung, nimmermehr auszumachen ist; so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Tiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rentiere), die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden, und gleichwohl sich leicht zähmen, und der Freiheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrat an Tieren, die, außer der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflößet, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute, usw. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also sagen: daß *darum* Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmeren Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und große mit Öl

angefüllte Seetiere da sind, *weil* der Ursache, die alle die Naturprodukte herbeischafft, die Idee eines Vorteils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege: wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urteil. Denn, wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuten (da ohnedas nur die größte Unverträglichkeit der Menschen untereinander sie bis in so unwirtbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu sein dünken.

ları bulunur, *çünkü* tüm bu doğa ürünlerini biraraya toplayan nedenin temelinde belli yoksul yaratıklar için bir yarar düşüncesi yatar dersek, bu çok gözüpek ve keyfi bir yargı olacaktır. Çünkü tüm bu doğa yararlıklarından hiç biri olmasaydı bile, doğa nedenlerinin bu yapı için kazançlılığı açısından hiçbirşey eksik olmazdı; tersine, böyle bir eğilimi istemek ve doğaya böyle bir erek yüklemek bile bizim için pervasızlık ve kendini birşey sanmak olurdu (çünkü insanları böyle yaşanmaz bölgelere saçmış olana şey hiç kuşkusuz kendi aralarındaki en büyük geçimsizliklerinden başka birşey olamaz).

§ 64
Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke

Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. die Kausalität seines Ursprungs nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese *Zufälligkeit* seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welcher an einer jeden Form eines Naturprodukts auch die Notwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Notwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Kausalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Objekt, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

§ 64
Şeylerin Doğa Erekleri Olarak Kendilerine Özgü Karakterleri Üzerine

Bir şeyin ancak erek olarak olanaklı olduğunu anlayabilmek için, e.d. kökeninin nedenselliğini doğanın düzeneğinde değil, ama etkili olma yetisi kavramlar yoluyla belirlenen bir nedende aramak zorunda kalabilmek için, o şeyin biçiminin salt doğa yasalarına, e.d. bizim tarafımızdan ancak duyu nesneleri üzerine uygulanan anlak yoluyla bilinebilen yasalara göre olanaklı olmaması, ama görgül bilgisinin bile, neden ve etkisine göre, usun kavramlarını varsayması gereklidir. Tüm görgül doğa yasalarında biçiminin us ile bağıntı içinde bu *olumsallığı* onun nedenselliğini sanki ancak us yoluyla olanaklıymış gibi görmek için bir zemin sağlar, çünkü bir doğa ürününün yalnızca türeyişi ile bağıntılı koşullarını anlamak istediğinde bile onun her biçiminde onun zorunluğunu bilmesi gereken us herşeye karşın o verili biçimde bu zorunluğu göremez; o zaman şeyin nedenselliği ereklere göre davranma yetisi (bir istenç) olarak alınır; ve yalnızca bu yolla olanaklı olarak tasarımlanan nesne yalnızca erek olarak olanaklıymış gibi tasarımlanır.

Eğer biri görünürde kimsenin yaşamadığı bir ülkede kumda geometrik bir şeklin, diyelim ki düzgün bir altıgenin çizili olduğunu görürse, bunun bir kavramı üzerine uğraşmakta olan derin-düşünmesi onun türeyişinin ilkesinin birliğini, bulanık da olsa, usun aracılığına bağlayacak, ve böylece buna uygun olarak kumu, bitişikteki denizi, rüzgarları ya da tanıdık ayak izleri ile hayvanları ya da başka her usdışı nedeni böyle bir şeklin olanağının bir zemini olarak yargılamayacaktır; çünkü ancak usta olanaklı olan böyle bir kavram ile karşılaşma olumsallığı öylesine sonsuz ölçüde büyük görünecektir ki, sanki bunun için hiçbir doğa yasası yokmuş, böylece salt düzeneksel olarak işleyen doğada hiçbir neden yokmuş gibi, ama sanki böyle bir nesnenin kavramı, yalnızca usun verebileceği ve nesneyi onunla karşılaştırabileceği kavram olarak, böyle bir etkinin nedenselliğini kapsayabilecekmiş gibi görünür, ve sonuçta bu etki ne olursa olsun erek olarak, ama doğa ereği olarak değil de *sanat* ereği olarak (*vestigium hominis video*) görülebilir.

Ama doğa ürünü olarak bilinen birşeyi gene de bir erek olarak, dolayısıyla eğer burada bir çelişki yatmıyorsa *doğa ereği* olarak da yargılayabilmek için daha çoğu gereklidir. Geçici olarak diyorum ki, bir şey ancak *kendinin* {(gerçi ikili bir anlamda olsa da)} *nedeni ve etkisi ise* doğa ereği olarak varolur; çünkü burada öyle bir nedensellik yatar ki, benzeri salt bir doğa kavramı ile ona bir erek yüklemeksizin bağlanamaz; ama o zaman bile, çelişki olmaksızın düşünülebilmesine karşın, kavranamaz. Bir doğa ereğinin bu ideasının belirlenimini onu bütünüyle çözümlemeden önce bir örnek yoluyla durulaştıracağız.

İlk olarak, bir ağaç bir başka ağacı bilinen bir doğa yasasına göre üretir. Ama ürettiği ağaç aynı cinstendir; ve böylece kendi kendini *cinse* göre üretir ki, bunda bir yandan

Wenn jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme; so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden, und so, dieser gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Tiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurteilen: weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich groß scheinen würde, daß es ebensogut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, daß folglich auch keine Ursache in der bloß mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Objekt, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Kausalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Produkt der *Kunst*, angesehen werden könne (vestigium hominis video).

Um aber etwas, das man als Naturprodukt erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als *Naturzweck*, zu beurteilen: dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*, denn hierin liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinandersetzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der *Gattung* nach, in der er, einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache, von

sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und ebenso, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als *Individuum*. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eignes Produkt ist. Denn, ob er zwar, was die Bestandteile betrifft, die er von der Natur außerihm erhält, nur als Edukt angesehen werden muß; so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendliche weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Produkte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

Drittens erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloß auf diesem gepfropft oder okuliert, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn töten, und sein Wachstum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der

etki olarak kendinden üretilirken, öte yandan neden olarak kendini üretir ve böylece sürekli olarak kendini cins olarak saklar.

İkinci olarak, bir ağaç kendini *birey* olarak üretir. Bu tür etkiye hiç kuşkusuz büyüme deriz; ama bu düzeneksel yasalara göre her büyüklük kazanmadan bütünüyle ayrı bir anlamda alınır ve gerçi başka bir ad altında olsa da bir üreme sayılır. Ağaç kendine kattığı özdeği önceden özgül olarak kendine özgü bir niteliğe doğru hazırlar ki, dışındaki doğa düzeneği bunu ona sağlayamaz, ve böylece kendini bileşimine göre onun kendi ürünü olan bir gereç aracılığıyla kendinden oluşturur. Çünkü gerçi dışındaki doğadan aldığı bileşenler söz konusu olduğunda yalnızca bir dışık olarak görülmesi gerekse de, gene de bu ham gerecin ayrılmasında ve yeniden bileştirilmesinde bu tür doğa varlığının ayırma ve bileştirme yeteneğinde öyle bir özgünlük ile karşılaşırız ki, tüm sanat, eğer bitkiler dünyasının böyle ürünlerini onların ayrıştırılması yoluyla elde edilen öğelerden ya da doğanın onların beslenmesi için sağladığı gereçten yeniden kurmaya çalışacak olursa, onun sonsuz ölçüde uzağında kalır.

Üçüncü olarak, bu yaratığın her bir bölümü kendini öyle bir yolda üretir ki, bir bölümün saklanması karşılıklı olarak ötekinin saklanması üzerine bağımlıdır. Bir ağaç dalından alınan bir tomurcuğun bir başkasının dalına aşılanması yabancı soyda kendi türünden bir bitki üretir, ve bir başka bitki gövdesine aşılanan çubuk da aynı şeyi yapar. Buna göre aynı ağaçtaki her bir dalı ya da yaprağı yalnızca ona aşılanmış olarak, dolayısıyla kendini bir başka ağaca ekleyen ve parazitik olarak beslenen kendi için kalıcı bir ağaç olarak görebiliriz. Aynı zamanda yapraklar hiç kuşkusuz ağacın ürünleri olsalar da, karşılık olarak onu sürdürürler; çünkü yineleyen yaprak dökümü onu öldürecektir, ve büyümesi yaprakların gövde üzerindeki etkisine bağlıdır.

Doğanın bu yaratıktaki bir incinme durumunda kendine bakması, e.d. komşu bölümlerin sakınımını sağlayan bir bölümün eksikliğinin geri kalanlar tarafından giderilmesi, ve büyümede çarpıklıklar ya da şekilsizlikler, e.d. belli bölümlerin raslantısal eksiklik ya da engellemelerden ötürü varolanı sakınabilmek için kendilerini bütünüyle yeni bir yolda biçimlendirmeleri ve böylece anormal bir yaratık üretmeleri — burada bunlara yalnızca geçerken değineceğim, üstelik örgütlü yaratıkların en hayranlık verici özellikleri arasında olmalarına karşın.

Selbsthilfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Teils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile, wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten, und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen: will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe gehören.

§ 65
Şeyler, Doğa Erekleri Olarak, Örgütlü Varlıklardır

Önceki paragrafta ileri sürülen karaktere göre, doğa ürünü olmasına karşın gene de aynı zamanda ancak doğa ereği olarak olanaklı olarak bilinecek bir şey kendi kendisine karşı sırasıyla neden ve etki olarak davranmalıdır; ama bu doğru olmayan ve belirsiz bir anlatımdır ki, belirli bir kavramdan türetilmeye gereksinir.

Nedensel bağlantı, yalnızca anlak yoluyla düşünülmesi ölçüsünde, her zaman aşağıya doğru giden bir dizi (nedenlerin ve etkilerin) oluşturan bir bağlantıdır; ve etkiler olarak başkalarını nedenler olarak varsayan şeylerin kendileri karşılıklı olarak aynı zamanda bunların nedenleri olamazlar. Bu nedensel bağlantıya etker nedenlerin (*nexus effectivus*) bağlantısı denir. Ama öte yandan us kavramına (nedenlerin) göre bir nedensel bağlantı da düşünülebilir ki, dizi olarak görüldüğünde, kendisinde ya geriye ya da ileriye doğru bağımlılık taşıyacaktır ki, bunda bir kez etki olarak belirtilen şey ileriye doğru etkisi olduğu şeyin bir nedeni adını hak edecektir. Kılgısal alanda (yani sanatta) bu tür bağlantılar kolayca bulunur, örneğin ev hiç kuşkusuz kira olarak alınan paranın nedeni-

§ 65
Dinge, als Naturzwecke, sind organisierte Wesen

Nach dem im vorigen § angeführten Charakter muß ein Ding, welches, als Naturprodukt, doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Kausalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Kausalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (nexus effectivus). Dagegen aber kann doch auch eine Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die

Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Kausalverknüpfung wird die der Endursachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Kausalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun *erstlich* erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturprodukt, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein; so wird *zweitens* dazu erfordert: daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt —, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach

dir; ama gene de, evrik olarak, bu olanaklı gelirin tasarımı evin yapılmasının nedeniydi. Böyle bir nedensel bağlantıya son nedenlerin bağlantısı (*nexus finalis*) denir. Belki de, daha uygun bir yolda, birinciye reel nedenlerin, ikinciye ideal nedenlerin bağlantısı denebilir, çünkü bu adlandırma durumunda aynı zamanda bu iki nedensellik türünden daha çoğunun olamayacağı kavranır.

Bir şeyin doğa ereği olması için *ilk olarak* bölümlerinin (varolınalarına ve biçimlerine göre) ancak bütün ile bağıntı yoluyla olanaklı olmaları gereklidir. Çünkü şeyin kendisi bir erektir ve bu yüzden onda kapsanması gereken herşeyi *a priori* belirlemesi gereken bir kavramın ya da bir ideanın altında kavranır. Ama bir şeyin yalnızca bu yolda olanaklı olarak düşünülmesi ölçüsünde o şey yalnızca bir sanat yapıtıdır, e.d. özdeğinden (bölümlerinden) ayrı ussal bir nedenin ürünüdür ki, bunun nedenselliği (bölümlerin toplanmasında ve bağlanmasında) onun bu yolla olanaklı olan bir bütüne ilişkin ideası yoluyla (dolayısıyla dışındaki doğa yoluyla değil) belirlenir.

Ama bir şey, doğa ürünü olarak, kendi içinde ve iç olanağında nedenler ile bir bağıntı kapsayacaksa, e.d. yalnızca doğa ereği olarak ve dışındaki ussal varlıkların kavramlarının nedenselliği olmaksızın olanaklı olacaksa, o zaman, *ikinci olarak*, bölümlerinin karşılıklı olarak birbirlerinin biçimlerinin neden ve etkileri olacakları bir yolda bir bütünün birliğine bağlamaları gereklidir. Çünkü, evrik olarak (karşılıklı olarak), bütünün ideasının yine tüm bölümlerin biçim ve bağlantılarını belirlemesi ancak bu yolda olanaklıdır: Neden olarak değil — çünkü o zaman bir sanat yapıtı olacaktır —, tersine, verili özdekte kapsanan tüm çoklunun biçim ve bileşiminin dizgesel birliğinin, onu yargılayan için, bilgi zemini olarak.

Öyleyse kendinde ve iç olanağına göre doğa ereği olarak yargılanması gereken bir

cisim için bölümlerinin biçimlerine olduğu gibi bileşimlerine göre de hep birlikte karşılıklı olarak birbirlerini üretmeleri, ve böylece kendi nedenselliklerinden bir bütün üretmeleri gereklidir; yine, evrik olarak, bu bütünün kavramının (böyle bir ürüne yeterli kavramlara göre bir nedenselliğe iye olan bir varlıkta) bir ilkeye göre onun nedeni olarak görülebilmesi, ve bu yüzden *etker nedenlerin* bağlantısının aynı zamanda *son nedenler yoluyla etki* olarak yargılanabilmesi gereklidir.

Böyle bir doğa ürününde her bir bölümün hem yalnızca tüm geri kalanlar *yoluyla* orada olduğu, hem de *başkaları* ve bütün *uğruna*, e.d. bir alet (örgen) olarak varolduğu düşünülür; ama bu yeterli değildir (çünkü bir sanat aleti de olabilir ve böylece yalnızca genelde olanaklı erek olarak tasarımlanabilir); tersine, biri öteki bölümleri (dolayısıyla her biri karşılıklı olarak ötekileri) *üreten* örgen olmalıdır, ve bu tür birşey sanatın bir aleti değil, ama yalnızca aletler için (giderek o sanatın aletleri için bile) tüm gereci sağlayan doğanın aleti olabilir; ve ancak o zaman ve o nedenle böyle bir ürüne, *örgütlü* ve *kendi kendini örgütleyen* varlık olarak, bir *doğa ereği* adı verilebilir.

Bir saatte bir bölüm öteki bölümleri devindiren alettir, ama bir çark ötekilerin üretiminin etker nedeni değildir; bir bölüm hiç kuşkusuz ötekiler uğruna vardır, ama onlar yoluyla varolmaz. Buna göre bölümlerin ve biçimlerinin üretken nedeni doğada (bu gerecin) değil, ama onun dışında öyle bir varlıkta kapsanır ki, nedenselliği yoluyla olanaklı bir bütününün idealarına göre etkili olabilir. Bu yüzden saatteki çark ötekileri üretmezken, bir saatin başka saatleri üretmesi ve bunun için başka gereçlerden yararlanması (onları örgütlemesi) gibi birşey ise hiçbir biçimde söz konusu değildir; buna göre, yoksun kaldığı bölümleri kendiliğinden yerine koymaz, ya da ilk oluşumdaki eksiklerini geri kalanların eklenmesi yoluyla gidermez, ya da düzeneği bozulduğunda kendini kendiliğinden düzel-

als Naturzweck beurteilt werden soll, wird erfordert, daß die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Prinzip sein, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurteilt werden könnte.

In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andern* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes* Wesen, ein *Naturzweck* genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Teil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung der andern; ein Teil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daherbringt auch so wenig wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisierte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung

geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können. — Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst, und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt: aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges mit ihr *in Gemeinschaft stehendes* Prinzip (eine Seele) beigesellen: wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität die wir kennen*. Schönheit der Natur, weil sie den Gegen-

*Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat, des Worts *Organisation* häufig für Einrichtung der Magistraturen usw und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern

temez; buna karşı, tüm bunları örgütlü doğadan bekleyebiliriz. — Örgütlü bir varlık öyleyse salt bir makine değildir, çünkü bunun yalnızca *devindirici* kuvveti vardır; tersine, onun kendi içinde *oluşturucu* kuvveti vardır ve bu öyle bir kuvvettir ki, o varlık bunu onu taşımayan özdeklere iletir (onları örgütler); öyleyse kendi kendini yayan oluşturucu bir kuvvettir ki, yalnızca devim yeteneği (düzenek) yoluyla açıklanamaz.

Eğer doğaya ve örgütlü ürünlerdeki yeteneğine bir *sanat andırımlısı* dersek, o zaman hakkında çok az şey söylemiş oluruz; çünkü o zaman sanatçıyı (ussal bir varlık) onun dışında düşünmüş oluruz. Doğa dahaçok kendini örgütler, bunu örgütlü ürünlerinin her bir türünde ve hiç kuşkusuz bütünde tek bir örneksele göre ve gene de öz-sakınımın koşullara göre gerektirdiği uygun sapmalar ile yapar. Eğer ona *yaşam andırımlısı* dersek, belki de bu araştırılamaz özelliğe daha çok yaklaşmış oluruz; ama o zaman ya özdeği, salt özdek olarak, onun özüne aykırı bir özellik ile donatmış oluruz (hylozoizm); ya da ona onunla *ortaklık içinde duran* yabancı türden bir ilke (bir ruh) yüklemiş oluruz; ama bu durumda, eğer böyle bir ürün bir doğa ürünü olacaksa, ya daha şimdiden örgütlü özdeği o ruhun aleti olarak varsaymamız gerekir, ki o ruhu en küçük bir biçimde daha kavranabilir kılmaz, ya da ruhu bu yapının sanatçısı olarak görmemiz ve böylece ürünü doğadan (cisimsel) geri çekmemiz gerekir. Sağın olarak konuşursak, doğanın örgütlenişinin bildiğimiz herhangi bir nedensellik ile hiçbir andırımlısı yoktur.* Doğanın güzelliğine haklı olarak sanatın

*Evrik olarak, ideada edimsellikte olduğundan çok daha sık karşılaşılan belli bir bileşim üzerine o bilinen dolaysız doğa ereklerine andırın yoluyla ışık düşürebiliriz. Böylece büyük bir ulusun bir devlete yakınlarda üstlenilen bütün bir dönüşümü durumunda *örgüt* sözcüğü sık sık memurlukların vb., giderek bütün devlet kurumlarının düzenlenmesi için uygun bir yolda hizmet etmiştir. Çünkü böyle bir bütünde her bir üyenin hiç kuşkusuz yalnızca araç değil, ama aynı zamanda amaç da olması gerekir, ve

andırımlısı denebilir, çünkü nesnelere yalnızca *dışsal* sezgileri üzerine derin-düşünme ile bağıntı içinde ve dolayısıyla yalnızca yüzeyin biçimine göre yüklenir. Ama *iç doğa eksiksizliği*, yalnızca *doğa erekleri* olarak olanaklı olan ve bu nedenle örgütlü varlıklar denilen şeylere ait olduğu için, bildiğimiz herhangi bir fiziksel, e.d. doğal yetiye andırımlı değildir; giderek, kendimizi en geniş anlamda doğaya ait görsek bile, insansal sanat ile sağın olarak uygun bir andırım yoluyla bile düşünülebilir ya da açıklanabilir değildir.

Kendinde doğa ereği olarak bir şeyin kavramı öyleyse anlağın ya da usun oluşturucu bir kavramı değildir; ama gene de derin-düşünen yargı yetisi için düzenleyici bir kavram olabilir, genel olarak ereklere göre bizim nedenselliğimiz ile uzak bir andırım içinde bu türden nesneler üzerine araştırmaya yol gösterebilir, ve onların en yüksek zeminleri üzerine düşünmeye hizmet edebilir; bu son kullanım hiç kuşkusuz doğanın ya da kökensel zemininin bilgisi uğruna değil, ama dahaçok o erekselliğin nedenini andırım içinde irdelememizi sağlayan kılgısal us yetimiz uğrunadır.

Öyleyse başka şeyler ile bir ilişki olmaksızın kendileri için alındıklarında, örgütlü varlıklar doğada ancak onun erekleri olarak olanaklı görülmesi gereken biricik varlıklardır; bu yüzden ilk olarak kılgısal bir erek değil ama bir *doğa* ereği olan bir *ereğin* kavramına nesnel olgusallık sağlarlar ve bu yolla doğa bilimine bir teleoloji için, e.d. doğanın nesnelerini özel bir ilkeye göre yargılama türü için temel isağlarlar — bir ilke ki, başka türlü o bilime getirilmesi saltık olarak aklanamaz (çünkü bu tür bir nedensellik türünün olanağını *a priori* hiçbir biçimde göremeyiz).

ständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die *äußere* Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber *innere Naturvollkommenheit*, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als *Naturzwecke* möglich sind und darum organisierte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgendeines uns bekannten physischen, d. i. Naturvermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur, oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.

Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines *Zwecks*, der nicht ein praktischer, sondern Zweck *der Natur* ist, objektive Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besondern Prinzip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.

bütünün olanağına doğru birlikte iş görürlerken yine her birinin konum ve işlevi bütünün ideası yoluyla belirlenmiş olmalıdır.

zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein.

§ 66
Vom Prinzip der Beurteilung der innern Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen

Dieses Prinzip, zugleich die Definition derselben, heißt: *Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

Dieses Prinzip ist zwar, seiner Veranlassung nach, von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Notwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muß irgendein Prinzip a priori, wenn es gleich bloß regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurteilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Prinzip eine *Maxime* der Beurteilung der innern Zweckmäßigkeit organisierter Wesen nennen.

Daß die Zergliederer der Gewächse und Tiere, um ihre Struktur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Teile, warum eine solche Lage und Verbindung der Teile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden; jene Maxime: daß nichts in einem solchen Geschöpf *umsonst* sei, als unumgänglich notwendig annehmen, und sie eben so, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: daß *nichts von ungefähr* geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der Tat können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze ebensowenig lossagen, als von dem allgemeinen physischen, weil, so wie bei Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrigbleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genug tun will. Eine Idee soll der

§ 66
Örgütlü Varlıklarda İç Erekselliği Yargılamanın İlkesi Üzerine

Bu ilke, aynı zamanda tanım olarak, şöyledir: *Doğanın bir örgütlü ürünü öyle birşeydir ki, onda herşey hem erek ve almaşık olarak hem de araçtır.* Onda hiçbirşey boşuna ve ereksiz değildir ya da kör bir doğa düzeneğine yüklenmez.

Bu ilke hiç kuşkusuz kökenine göre deneyimden, yani yöntemli olarak yapılan ve gözlem denilen deneyimden türetilir; ama böyle bir erekselliğe yüklediği evrensellik ve zorunluk nedeniyle, yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanamaz, ama herhangi bir *a priori* ilkeyi temel almalıdır, üstelik yalnızca düzenleyici olsa ve o erekler yalnızca yargılayanın ideasında yatıyor ve etker bir nedende yatmıyor olsa bile. Buna göre yukarıdaki ilkeye örgütlü varlıkların iç erekselliğini yargılamanın bir *düzgüsü* diyebiliriz.

Bilindiği gibi, bitkilerin ve hayvanların yapılarını araştırabilmek ve niçin ve hangi erek için böyle bölümlerin, niçin bölümlerin böyle bir konum ve bileşimlerinin ve tam olarak bu iç biçimin onlara verildiğini anlayabilmek için onları kesip biçenler böyle yaratıklarda hiçbirşeyin *boşuna* olmadığı düzgüsünü vazgeçilmez ve zorunlu sayarlar, tıpkı evrensel doğa öğretisinin *hiçbirşey rasgele* olmaz biçimindeki ilkesini geçerli saymaları gibi. Gerçekte kendilerini bu teleolojik ilkeden ancak evrensel fiziksel ilkeden olduğu kadar kurtarabilirler, çünkü tıpkı ikincinin yokluğunda bütününde hiçbir deneyimin olmaması gibi, ilk ilkenin yokluğunda da geriye doğa erekleri kavramı altında teleolojik olarak düşünmüş olduğumuz doğa şeylerinin bir türünün gözlemi için hiçbir ipucu kalmayacaktır.

Çünkü bu kavram usu şeylerin burada bundan böyle bizim için doyurucu olmayan bu salt doğa düzeneğininkinden bütünüyle başka bir düzenine götürür. Bir ideanın

doğa ürününün olanağı için temelde yatıyor olması gerekir. Ama bu idea tasarımın saltık bir birliği olduğu için, gerecin şeylerin bileşimin hiçbir belirli birliğini kendi başına veremeyen bir çokluğu olması yerine, eğer ideanın o birliği böyle bir bileşimin biçiminin nedenselliğinin bir doğa yasasının *a priori* belirlenimi olarak hizmet edecekse, doğanın ereği onun ürününde yatan *herşeye* genişletilmelidir. Çünkü, eğer bu tür etkiyi *bütünde* kör doğa düzeneğinin ötesinde yatan duyulurüstü bir belirlenim zemini ile bağıntılarsak, onu bütünüyle bu ilkeye göre yargılamak zorunda kalırız, ve o zaman böyle bir şeyin biçimini bölümsel olarak düzeneğe bağımlı saymak için hiçbir nedenimiz olmaz, çünkü o zaman ayrışık ilkelerin karışımında geriye hiçbir güvenilir yargılama kuralı kalmaz.

Örneğin pekala bir hayvan bedenindeki birçok bölüm salt düzeneksel yasalara göre somutlaşmalar olarak (deri, kemikler, saçlar olarak) kavranabilir. Ve gene de bunun için uygun özdeği biraraya getiren, onu değiştiren, biçimlendiren ve ona ait konuma yerleştiren neden her zaman teleolojik olarak yargılanmalıdır, öyle ki ondaki herşey örgütlenmiş olarak görülmelidir, ve şeyin kendisi ile belli bir bağıntı içindeki herşey yine bir örgendir.

Möglichkeit des Naturprodukts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann; so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Kausalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf *alles*, was in ihrem Produkte liegt, erstreckt werden. Denn, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im *Ganzen* auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus, beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Prinzip beurteilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Teil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann, bei der Vermischung ungleichartiger Prinzipien, gar keine sichere Regel der Beurteilung übrigbleiben würde.

Es mag immer sein, daß z. B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloß mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurteilt werden, so, daß alles in ihm als organisiert betrachtet werden muß, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

§ 67
Genelde Doğanın Erekler Dizgesi Olarak Teleolojik Yargılanmasının İlkesi Üzerine

Yukarıda doğa şeylerinin *dışsal* erekselliği üzerine demiştik ki, bu onların varoluşlarını açıklayabilmek için onları aynı zamanda doğa erekleri olarak kullanmak için, ve olumsal-ereksel etkilerini ideada son nedenler ilkesine göre varoluşlarının zemini olarak görmek için yeterli bir aklama vermez. Böylece karaların içlerindeki halklar arasında ilişkileri geliştirdikleri için *ırmakları*, onların

§ 67
Vom Prinzip der teleologischen Beurteilung der Natur überhaupt als System der Zwecke

Wir haben oben von der *äußeren* Zweckmäßigkeit der Naturdinge gesagt, daß sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseins, und die zufällig-zweckmäßigen Wirkungen derselben in der Idee, zu Gründen ihres Daseins nach dem Prinzip der Endursachen zu brauchen. So kann man die *Flüsse*, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter

Völkern befördern, die *Gebirge*, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrat für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den *Abhang* der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden läßt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten: weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Tierreichs sehr nötig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genötigt sähe eine Kausalität nach Zwecken anzunehmen. Ebendas gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Notdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Tieren, dem Kamele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde usw., die er teils zu seiner Nahrung, teils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und großenteils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetisch für zweckmäßig beurteilt werden.

Ein Ding, seiner innern Form halber, als Naturzweck beurteilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht bloß den Begriff voneinem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks (scopus) der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur binaus gesucht werden. Die innere Form eines bloßen Grashalms kann seinen bloß nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurteilungsvermögen hinreichend, beweisen. Geht man aber davon ab, und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verläßt also die Betrachtung der innern Organisation und sieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nötig sei; und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte):

kaynaklarını ve yağmursuz zamanlarda sakınımlarına yönelik kar yedeklerini kapsadıkları için *dağları*, ve benzer olarak toprağın bu suları uzaklaştıran ve onu kuru bırakan *eğimini* hemen doğa erekleri olarak alamayız; çünkü yer yüzeyinin bu şekli bitkiler ve hayvanlar dünyasının ortaya çıkması ve sakınımı için çok zorunlu olmuş olsa da, bizi kendinde olanağı için ereklere göre bir nedensellik varsaymaya zorluyor görünen hiçbirşey kapsamaz. Aynı şey insanın gereksinimleri ya da keyfi için kullandığı bitkiler için, ve bir yandan beslenmesinde, öte yandan hizmetinde çok çeşitli yollarda kullandığı ve büyük ölçüde vazgeçilemez olan hayvanlar, deve, öküz, at, köpek vb. için de geçerlidir. Onları kendilerinde erekler olarak görmek için hiçbir nedenimizin olmadığı şeyler durumunda, dış ilişki yalnızca ön-sav düzeyinde ereksel olarak yargılanabilir.

Bir şeyi iç biçiminden ötürü doğa ereği olarak yargılamak bu şeyin varoluşunu doğa ereği saymaktan bütünüyle başka birşeydir. Bu son önesürüm için yalnızca olanaklı bir ereğinkavramını değil, ama doğanın son ereğinin (*scopus*) bilgisini isteriz; bu bilgi onun tüm teleolojik doğa bilgimizi çok çok aşan duyulurüstü birşey ile bağıntısını gerektirir; çünkü doğanın kendisinin varoluşunun ereği doğanın ötesinde araştırılmalıdır. Salt bir ot yaprağının iç biçimi onun ancak ereklerin kuralına göre olanaklı olan kökenini bizim insansal yargı yetimiz için yeterli olarak tanıtlayabilir. Ama bunu bir yana bırakıp yalnızca başka doğa varlıklarının ondan elde ettikleri yarara bakarsak, ve öyleyse iç örgütlenişinin irdelemesini bir yana bırakıp yalnızca dışsal ereksel bağıntılara bakarsak — nasıl otun sığırlar için, nasıl bunun insanlar için varoluşlarının aracı olarak zorunlu olduğunu görürüz, ama niçin insanların varolması gerektiğini anlamayız (ki, eğer diyelim ki kafamızda Yeni Hollandalılar ya da Ateş Ülkeliler varsa, yanıt kolay bulunamayabilir) — o za-

man hiçbir kesin ereğe ulaşamayız; tersine, tüm bu ereksel bağıntı her zaman daha uzağa koyulan bir koşul üzerine dayanır ki, koşulsuz birşey olarak (bir şeyin son erek olarak varolması), fiziksel-teleolojik dünya irdelemesinin bütünüyle dışına yatar. Ama o zaman böyle bir şey doğa ereği de değildir; çünkü o (ya da bütün bir cinsi) doğa ürünü olarak görülmez.

Öyleyse yalnızca özdek, örgütlü olduğu ölçüde, kavramını bir doğa ereği olarak zorunlu bir yolda kendisinde taşır, çünkü bu özgül biçimi aynı zamanda doğanın ürünüdür. Ama bu kavram zorunlu olarak eklerin kuralına göre bir dizge olarak tüm doğanın ideasına götürür; bu ideaya doğanın tüm düzeneği usun ilkelerine göre (en azından onda doğa görüngülerini araştırabilmek için) altgüdümlü olmalıdır. Usun ilkesi ona salt öznel olarak, e.d. bir düzgü olarak aittir: Dünyadaki herşey her nasılsa birşey için iyidir; onda hiçbirşey boşuna değildir; ve doğanın örgensel ürünlerinde verdiği örnek tarafından aklanırız, aslında ondan ve yasalarından bütünde ereksel olmayan hiçbirşey beklememeye çağrılırız.

Açıktır ki, bu belirleyen değil ama yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için bir ilkedir, oluşturucu değil ama düzenleyicidir, ondan doğa şeylerini daha şimdiden verili olan bir belirlenim zemini ile bağıntı içinde yeni bir yasal düzene göre irdelemek için bir ipucu elde ederiz, ve doğa bilgisini bir başka ilkeye göre, yani son nedenler ilkesine göre ve gene de onun nedenselliğinin düzeneğinin ilkesine zarar vermeksizin genişletiriz. Bunun dışında, bu yolla bu ilkeye göre yargıladığımız herhangi birşeyin *amaçlı* bir doğa ereği olup olmadığı, otun sığırlar mı yoksa koyunlar için mi olduğu, bu ve geri kalan doğa şeylerinin insanlar için mi orada oldukları hiçbir biçimde belirlenmiş olmaz. Giderek bizim için nahoş ve tikel bağıntılar içinde amaca aykırı olan şeyleri de bu yandan irde-

so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdenn aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturprodukt anzusehen.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Prinzip der Vernunft ist ihr als nur subjektiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, daß dieses nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflektierende Urteilskraft sei, daß es regulativ und nicht konstitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem andern Prinzip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanisms ihrer Kausalität, zu erweitern. Übrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas, das wir nach diesem Prinzip beurteilen, *absichtlich* Zweck der Natur sei: ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind. Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu

betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren, oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insekten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Tätigkeit für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu sein scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, gibt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein solches Prinzip, die bloß physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Tiere, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorganen beigegeben zu sein urteilen: so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur sein mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustand mehrenteils bis zum Affekte steigt) die Lebensorganen innigst zu bewegen; so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese Bewegung um desto nötiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; daß folglich, ohne diese innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der Tat vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem

lemek uygun olacaktır. Böylece örneğin denir ki, insanları giysileri içinde, saçlarında ya da yataklarında rahatsız eden haşereler sağlığın korunmasında kendi başına önemli bir araç olan temizlik için doğanın bilgece bir önlemidir. Ya da yine, Amerika'nın çöllerini yabanıllar için öylesine dayanılmaz kılan sivrisinekler ve başka ısırıcı böcekler bu ilkel insanlar için onları bataklıkları kurutmaya, havanın dolaşmasını engelleyen ormanlara ışık getirmeye ve bu yolla ve ayrıca toprağı işleyerek oralarda yaşama alanlarını aynı zamanda daha sağlıklı yapmaya götüren çeşitli etkinlik dürtüleridir. İnsanlar için iç örgütlenişinde doğaya aykırı görünen şeyin kendisi, bu yolda ele alındığında, şeylerin teleolojik düzenine eğlendirici, giderek zaman zaman öğretici bir bakış sağlar ki, böyle bir ilke olmaksızın, salt fiziksel irdeleme kendi başına bizi ona götürmez. Böylece kimileri insanlara ya da hayvanlara onlarda yaşayan tenyaların bir bakıma onların yaşam örgenlerindeki belli bir eksikliğe karşı bir denge öğesi olarak verildiği yargısında bulunurlar; şimdi soruyorum: Acaba düşler (ki onlarsız hiçbir zaman uyku yoktur, üstelik onları yalnızca seyrek olarak anımsıyor olsak bile) doğanın ereksel bir düzenlemesi olamaz mı? Çünkü tüm bedensel devindirici kuvvetlerin gevşemesi durumunda, düşler imgelem yetisi ve onun büyük etkinliği (ki bu durumda çoğunlukla yeğin heyecana dek yükselir) aracılığıyla yaşam örgenlerini içeriden devindirmeye hizmet ederler; bu devimin daha da gerekli olduğu aşırı dolu mide ile gece uykusu sırasında imgelem yetisi de oyununda genellikle daha çok dirilik gösterir; sonuçta, bizi düşlerimizden (ki gene de gerçekte belki de çarelerdirler) yakınmaya götüren bu iç devindirici kuvvet ve yorucu huzursuzluk olmaksızın, uyku, giderek sağlıklı bir durumda bile, hiç kuşkusuz yaşamın tam bir sönüşü olurdu.

Doğanın güzelliği, e.d. görüngüsünün ayrımsanma ve yargılanmasında bilgi yetilerimi-

zin özgür oyunu ile bağdaşması da, bir kez örgütlü varlıkların bize sağladıkları doğa erekleri yoluyla doğanın teleolojik yargılanışı bizim için doğanın ereklerinin büyük bir dizgesinin ideasını aklar aklamaz, onda insanın bir üye olduğu dizgesel bütünlüğü içindeki doğanın nesnel erekselliği olarak görülebilir. Doğanın yararlı olanın yanısıra güzelliği ve çekiciliği de öylesine varsıllık içinde vermesini, ve bu nedenle ona enginliğinden ötürü saygı ile bakmanın yanısıra bir de onu sevmemizi, ve giderek sanki o muhteşem sahnesini aslında bütünüyle bu amaçla kurmuş ve süslemiş gibi bu seyredişte bir soyluluk duymamızı doğanın bize bir kayrası* olarak görebiliriz.

Bu paragrafta bunun dışında yalnızca şunu söylemek istiyoruz ki, eğer bir kez doğada bizim tarafımızdan ancak son nedenler kavramı ile uyum içinde düşünülebilen ürünler üretmek için bir yeti açığa çıkarmışsak, daha da ileri gideriz ve kendilerinin (ya da, ereksel olmasına karşın, ilişkilerinin) olanakları için körlemesine etkin olan nedenlerin düzeneğinin ötesinde başka bir ilke aramayı zorunlu kılmayan ürünlerin gene de bir erekler dizgesine ait oldukları yargısında bulunmayı göze alırız; çünkü ilk idea, zemini açısından, bizi daha şimdiden duyu dünyasının ötesine götürür; çünkü duyulurüstü ilkenin birliği bu yolda yalnızca doğal varlıkların belli bir türü için değil, ama bir dizge olarak doğanın bütünü için geçerli sayılmalıdır.

freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen in der Auffassung und Beurteilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurteilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisierten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es als eine Gunst*, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilete, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten, und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem § nichts anders sagen, als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weitergehen, und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältnis) es eben nicht notwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt: da denn die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloß für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Natur ganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß.

*Estetik üzerine olan bölümde [§ 58] şunlar söylendi: Biçiminden bütünüyle özgür (çıkarsız) bir hoşlanma duyarken, *güzel doğaya kayra ile bakarız*. Çünkü bu salt beğeni yargısında bu doğa güzelliklerinin hangi ereğe doğru varoldukları, bizde bir haz duygusu uyandırmak için mi, yoksa bizimle hiçbir bağıntısı olmayan erekler olarak nu varoldukları hiçbir biçimde dikkate alınmadı. Ama teleolojik bir yargıda bu bağıntıyı göz önüne alırız ve bizi böyle birçok güzel şeklin sergilenişi yoluylakültüre doğru ilerletmeyi istemesinini *doğanın kayrası olarak* görürüz.

*In dem ästhetischen Teile wurde gesagt: *wir sähen die schöne Natur mit Gunst an*, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (uninteressiertes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem bloßen Geschmacksurteile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existieren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urteile aber geben wir auch auf diese Beziehung acht; und da können wir es *als Gunst der Natur ansehen*, daß sie uns, durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten, zur Kultur hat beförderlich sein wollen.

§ 68
Von dem Prinzip der Teleologie als innerem Prinzip der Naturwissenschaft

Die Prinzipien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich, und werden einheimisch genannt (principia domestica); oder sie sind auf Begriffe, die nur außer ihr Platz finden können, gegründet, und sind *auswärtige* Prinzipien (peregrina). Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze (lemmata) zum Grunde; d. i. sie borgen irgendeinen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung, von einer anderen Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System; und es ist nicht genug, in ihr nach Prinzipien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muß mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht wie einen Anbau und als einen Teil eines andern Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Übergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Kontext den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, daß ein Gott sei: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand; und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, daß sie ihre Grenzen ineinanderlaufen läßt.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur *teleologischen* Beurteilung ihrer Gegenstände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer *theologischen* Ableitung zu vermengen; und man muß es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmäßigen Formen in der Natur

§ 68
Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine

Bir bilimin ilkeleri ya içseldir ve o zaman onlara yerli denir (*principia domestica*); ya da yalnızca yerlerini onun dışında bulabilen kavramlar üzerine dayanırlar ve *dışsal* ilkelerdirler (*peregrina*) Bu sonuncuları kapsayan bilimler öğretilerinin temeline yardımcı-önermeler (*lemmata*) alırlar; e.d. bir başka bilimden bir kavram ve onunla birlikte bir düzenleme zemini ödünç alırlar.

Her bilim kendi için bir dizgedir; ve onda ilkelere göre kurmak ve böylece uygulayımsal olarak davranmak yeterli değildir; tersine, kendi için kalıcı bir yapı olarak onda arkitektonik olarak işe girişmeliyiz; onu bir ek yapı olarak ve bir başka yapının bir bölümü olarak değil, ama kendi için bir bütün olarak ele almalıyız, üstelik daha sonra bundan ona ya da evrik olarak geçiş yapılabilse de.

Öyleyse eğer doğa biliminin bağlamına Tanrı kavramını getirerek doğadaki ereksellği açıklanabilir kılmayı istersek, ve bundan sonra bu ereksellği yine bir Tanrının olduğunu tanıtlamak için kullanırsak, o zaman doğa biliminde olduğu gibi tanrıbilimde de bir iç kalıcılık yoktur; ve sınırları örtüştüğü için, aldatıcı bir tasım ikisini de güvensizlik içine düşürür.

Bir doğa ereği anlatımı bu karışıklığı gidermek için, ve doğa bilimini ve nesnelerinin *teleolojik* yargılanışı için verdiği vesileyi Tanrının irdelenişi ile ve böylece onların *tanrıbilimsel* bir türetilişi ile karıştırmayı önlemek için daha şimdiden yeterlidir; ve o anlatımı doğanın düzenlenişinde tanrısal bir erek anlatımı ile değiştirmenin ya da giderek sonunda doğadaki o ereksel biçimlerin bilge bir dünya-yaratıcısı tarafından türetilmesi zemininde o ikinci anlatımı daha yerinde ve dindar bir ruha daha uygun göstermenin

önemsiz olduğunu düşünmemeliyiz; tersine, kendimizi özenli ve ölçülü bir tutumla tam olarak bildiğimiz kadarını söyleyen o anlatıma, yani bir doğa ereği anlatımına sınırlamalıyız. Çünkü henüz doğanın nedeninin kendisini sorgulamadan önce, doğada ve türeyişinin gidişinde aynı türde ürünleri buluruz ki, bilinen deneyim yasalarına göre onda doğarlar; doğa bilimi nesnelerini bu yasalara göre yargılamalı ve dolayısıyla nedenselliklerini ereklerin kuralına göre doğada araştırmalıdır. Buna göre doğa bilimi sınırlarının üzerinden atlamamalı, ve böylece kavramına hiçbir deneyimin uygun düşemediği ve onu ilk kez ancak doğa biliminin tamamlanışından sonra göze almaya hakkımızın olduğu bir ilkeyi kendi içine 'yerli' bir ilke olarak getirmeye çalışmamalıdır.

Kendilerini *a priori* belgitleyen ve öyleyse olanakları üzerine hiçbir deneyim yardımı olmaksızın ve yalnızca evrensel ilkelerden içgörüye izin veren doğa yapıları, gerçi kendilerinde uygulayımsal bir ereksellik taşısalar da, saltık olarak zorunlu oldukları için, fiziğe onun sorularını çözmek için ait olan bir yöntem olarak doğanın teleolojisine bağlı sayılamazlar. Aritmetiksel ve geometrik andırımlar, tıpkı evrensel mekanik yasalar gibi, görünüşe karşın birbirlerinden bütünüyle bağımsız olan değişik kuralların tek bir ilkede birleşmeleri bize ne denli tuhaf ve hayret verici görünse de, bu nedenle fizikte teleolojik açıklama zeminleri olma hakkını ileri sürmezler; ve genel olarak doğanın şeylerinin ereksselliği üzerine evrensel kuramda irdelemeye alınmaya değer olsalar da, başka bir yere, e.d. metafiziğe aittirler ve doğa biliminin bir iç ilkesini oluşturmazlar; buna karşı, örgütlü varlıklarda doğa ereklerinin görgül yasaları durumunda teleolojik *yargılama türünü* doğanın nesnelerinin özel bir sınıfı açısından doğa öğretisinin ilkesi olarak kullanmak yalnızca izin verilebilir olmakla kalmaz, ama giderek kaçınılmazdır.

von einem weisen Welturheber abzuleiten; sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur so viel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur, einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Produkte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurteilen, mithin auch deren Kausalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muß. Daher muß sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen sein kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Prinzip hineinzuziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich a priori demonstrieren, und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Prinzipien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmäßigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings notwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Physik gehörigen Methode die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogien, imgleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach voneinander ganz unabhängiger Regeln in einem Prinzip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein; und, wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmäßigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik gehören, und kein inneres Prinzip der Naturwissenschaft ausmachen: wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisierten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische *Beurteilungsart* zum Prinzip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Klasse ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahiert sie von der Frage, ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein *erklärbare*, und bloß auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich *erkennbare* Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnisgründe mischen, verdächtig zu machen; spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverstand stattfinden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Prinzip der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft bedeute, und also keinen besondern Grund der Kausalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre); aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes, verständiges Wesen über sie, als Werkmeister, setzen zu wollen, weil dieses vermessen* sein würde: son-

Böylece fizik sağın olarak kendi sınırları içinde kalmak için kendini doğa ereklerinin *amaçlı* mı yoksa *amaçsız* mı oldukları sorusundan bütünüyle soyutlar; çünkü bu yabancı bir işe (yani metafiziğe) karışmak olacaktır. Yalnızca ve yalnızca ilke olarak ereklerin ideası altında düşünebildiğimiz doğa yasalarına göre *açıklanabilir* ve ayrıca bu yolda iç biçimlerine göre giderek yalnızca içsel olarak *bilinebilir* nesnelerin olması yeterlidir. Öyleyse, sanki fiziğe ait olmayanı, yani bir doğaüstü nedeni bilgi zeminlerimiz arasına karıştırma gibi yersiz bir istemde bulunduğumuza ilişkin en küçük bir kuşkuyu bile giderebilmek için, doğanın teleolojisinde sanki ondaki ereksellik amaçlıymış, ama aynı zamanda da bu amaç doğaya, e.d. özdeğe yükleniyormuş gibi konuşuruz; bu yolla (dirimsiz özdeğe sözcüğün asıl imleminde hiçbir amaç yüklenemeyeceğinden burada hiçbir yanlış anlama olamayacağı için) bu sözcüğün burada belirleyen değil ama yalnızca derin-düşünen yargı yetisinin bir ilkesini imlediğini, ve öyleyse tikel bir nedensellik zemini getirmeyeceğini, ama yalnızca usun kullanımı için düzeneksel yasalara göre olandan başka bir araştırma türünü eklediğini belirtmeyi istiyoruz, çünkü ancak böylelikle bu sonuncunun giderek tüm tikel doğa yasalarının görgül araştırması için bile yetersizliğini giderebilir. Buna göre, teleolojide, onun fiziğe doğru çekilmesi ölçüsünde, bütünüyle haklı olarak doğanın bilgeliğinden, tutumluluğundan, öngörüsünden, iyiliğinden söz ederiz, ve bu yolla onu anlaklı bir Varlık yapmış olmayız (çünkü bu abes olacaktır); ama giderek anlaklı bir başka Varlığı da Usta olarak onun üzerine koyma gibi birşeyi göze almayız, çünkü bu pervasızlık* ola-

*Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demütig klingen, und macht doch große Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben

*Almanca *'vermessen'* sözcüğü çeşitli imlemlerle dolu iyi bir sözcüktür. Güçlerimizin (anlağımızın) erimini hesaba katmayı unutarak ürettiğimiz bir yargı zaman zaman çok alçakgönüllü görünebilir, ve gene de aşırı istemlerde bulunur ve çok pervasızdır. Tanrısal bilgeliği yüceltmek için, ona yaratma ve sakınım işlerinde aslında

caktır; ama bu yolla yalnızca uygulayımsal us kullanımında bizim nedenselliğimiz ile bir andırıma göre bir doğa nedenselliği türünü belirtmeyi istiyoruz, öyle ki belli doğa ürünlerinin ona göre araştırılacağı kural gözümüzün önünde olsun.

Ama niçin teleoloji genellikle kuramsal doğa biliminin kendi bölümlerinden birini oluşturmaz ve tanrıbilime bir ön-öğreti ya da geçiş olarak görülür? Bu doğanın kendi düzeneğine göre incelemesini gözlem ya da deneye altgüdümlü kıldığımız birşeye sınırlayabilmek için yapılır, öyle birşey ki, onu doğanın yaptığı gibi ya da hiç olmazsa benzer yasalara göre üretebiliriz; çünkü bir şeyi tam olarak ancak onu kavramlara göre kendimiz yapabildiğimiz ve ortaya çıkarabildiğimiz düzeye dek anlarız. Ama örgütleniş, doğanın iç ereği olarak, sanat yoluyla benzer bir sergileme için tüm yeteneği sonsuz ölçüde aşar; ve ereksel olarak görülen dışsal doğa-düzenlemelerine gelince (örneğin rüzgarlar, yağmur vb.), fizik hiç kuşkusuz bunların düzeneklerini irdeler; ama erekler ile bağıntılarını, bunun zorunlu olarak nedene ait bir koşul olması ölçüsünde, hiçbir biçimde sergileyemez, çünkü bu bağlantının zorunluğu bütünüyle kavramlarımızın birleşmesi ile ilgilidir, şeylerin yapıları ile değil.

dern es soll dadurch nur eine Art der Kausalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, wornach gewissen Produkten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Teil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen festzuhalten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst: und was äußere für zweckmäßig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanism derselben; aber ihre Beziehung auf Zwecke, sofern diese eine zur Ursache notwendig gehörige Bedingung sein soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Notwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe, und nicht die Beschaffenheit der Dinge, angeht.

bu ince uslamlamayı yapanların kendilerinin bilgeliğini onurlandıracak amaçlar yükleyen yargılar çoğunlukla bu türdendir.

vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

Zweite Abteilung
Dialektik der
teleologischen Urteilskraft

§ 69
Was eine Antinomie der Urteilskraft sei?

Die *bestimmende* Urteilskraft hat für sich keine Prinzipien, welche *Begriffe von Objekten* gründen. Sie ist keine Autonomie; denn sie *subsumiert* nur unter gegebenen Gesetzen, oder Begriffen, als Prinzipien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerstreit ihrer Prinzipien ausgesetzt. So war die transzendentale Urteilskraft, welche die Bedingungen unter Kategorien zu subsumieren, enthielt, für sich nicht *nomothetisch*; sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann: worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Prinzipien nach) geraten konnte.

Alleindie *reflektierende* Urteilskraft soll unter einem Gesetze subsumieren, welches noch nicht gegeben und also in der Tat nur ein Prinzip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objektiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Objekt, der zum Prinzip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Prinzipien verstattet werden darf, so wird die reflektierende Urteilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Prinzip dienen müssen: welches, weil es nicht objektiv ist, und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnisgrund des Objekts unterlegen kann, als bloß

İkinci Altbölüm
Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği

§ 69
Yargı Yetisinin Bir Antinomisi Nedir?

Belirleyen yargı yetisinin kendi için *nesnelerin kavramlarını* temellendiren hiçbir ilkesi yoktur. Bir özerklik değildir; çünkü yalnızca ilkeler olarak verili yasalar ya da kavramlar *altına alır*. Tam bu nedenle kendi antinomisinin bir tehlikesine ve ilkelerinin bir çatışmasına açık değildir. Böylece kategorilerin altına alma koşullarını kapsayan aşkınsal yargı yetisi kendi için *nomotetik* değildi, ama yalnızca duyusal sezginin koşullarını belirtiyordu ki, bunlar altında anlağın yasası olarak verili bir kavrama olgusallık (uygulama) verilebiliyordu; bu durumda yargı yetisi hiçbir zaman kendi ile uyumsuzluk içine (en azından ilkelere göre) düşemiyordu.

Ama *derin-düşünen* yargı yetisinin henüz verili olmayan bir yasanın altına alması gerekir ve öyleyse gerçekte nesneler üzerine bir derin-düşünme ilkesidir ki, onun için ortaya çıkan durumlar için bir ilke olarak yeterli olacak bir yasadan ya da bir nesne kavramından nesnel olarak bütünüyle yoksunuzdur. Şimdi ilkeler olmaksızın bilgi yetilerinin hiçbir kullanımına izin verilemeyeceği için, derin-düşünen yargı yetisi böyle durumlarda kendine ilke olarak hizmet etmelidir; bu ilke nesnel olmadığı için, ve nesnenin amaç için yeterli hiçbir bilgi zeminini sağlayamadığı

için, salt öznel ilke olarak bilgi yetilerinin ereksel kullanımına, yani bir nesneler türü üzerine düşünmeye hizmet etmelidir. Öyleyse böyle durumlar ile bağıntı içinde, derin-düşünen yargı yetisinin deneyimdeki doğa yasalarının bilgisinden yana düzgüleri, dahası zorunlu düzgüleri vardır ki, bunlar aracılığıyla kavramlara, giderek us kavramlarına ulaşması gerekir; çünkü doğayı yalnızca kendi görgül yasalarına göre bilebilmek için ne olursa olsun böyle kavramlara gereksinimi vardır. — Derin-düşünen yargı yetisinin bu zorunlu düzgüleri arasında bir çatışma, dolayısıyla bir antinomi yer alabilir; eytişim bunun üzerine dayanır; eğer birbiri ile çatışan iki düzgüden biri zeminini bilgi yetilerinin doğasında bulursa, buna doğal bir eytişim ve kaçınılmaz bir görünüş denebilir ki, onun tarafından aldatılmamak için *Eleştiri*'de açığa çıkarılmalı ve çözülmelidir.

subjektives Prinzip, zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnisvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände zu reflektieren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflektierende Urteilskraft ihre Maximen, und zwar notwendige, zum Behuf der Erkenntnis der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe sein; wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennenzulernen. — Zwischen diesen notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, stattfinden; worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede von zwei einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnisvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann, und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblößen und auflösen muß, damit er nicht betrüge.

§ 70
Bu Antinominin Tasarımı

Usun dış duyuların nesnelerinin toplamı olarak doğa ile ilgisinin olması ölçüsünde, kendini bir yandan anlağın kendisinin doğaya *a priori* verdiği yasalar üzerine, öte yandan deneyimde yer alan görgül belirlenimler yoluyla ölçüsüzce genişleyebilen yasalar üzerine temellendirebilir. Birinci türden yasaları, e.d. genel olarak özdeksel doğanın *evrensel* yasalarını uygulayabilmek için, yargı yetisi derin-düşünmenin hiçbir tikel ilkesine gereksinmez, çünkü ona anlak yoluyla nesnel bir ilke verildiği için burada belirleyendir. Ama bize ancak deneyim yoluyla bilinir kılınabilen tikel yasalara gelince, aralarında öylesine büyük bir çokluluk ve türdeşsizlik olabilir ki, yalnızca doğanın görüngülerini bir yasaya göre araştırabilmek ve gözleyebilmek için bile yargı yetisi kendi kendisine ilke olarak hizmet etmelidir, çünkü eğer doğanın baştan sona giden bir yasallığına göre birleşik bir

§ 70
Vorstellung dieser Antinomie

So fern die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne, zu tun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand teils selbst a priori der Natur vorschreibt, teils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen, ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nämlich den *allgemeinen* der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urteilskraft kein besonderes Prinzip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objektives Prinzip durch den Verstand gegeben ist. Aber, was die besondern Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so große Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit sein, daß die Urteilskraft sich selbst zum Prinzip dienen muß, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie ein

zusammenhängendes Erfahrungserkenntnis nach einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen, auch nur hoffen soll. Bei dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen: daß die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand gibt; die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besondern Prinzip die Beurteilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, daß diese zweierlei Maximen nicht wohl nebeneinander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervortut, welche die Urteilskraft in dem Prinzip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der *Satz*: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden.

Die zweite Maxime ist der *Gegensatz*: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in konstitutive, der Möglichkeit der Objekte selbst, verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen notwendig falsch sein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urteilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen: weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können.

deneyim bilgisi için, giderek onun görgül yasalara göre bir birliği için yalnızca umudu bile olacaksa, böyle bir ipucuna gereksinir. Tikel yasaların bu olumsal birliğinde pekala olabilir ki, yargı yetisi derin-düşünmesinde iki düzgüden yola çıkabilir; bunlardan birini ona yalnızca anlak *a priori* verirken, öteki ise tikel bir ilkeye göre cisimsel doğanın ve onun yasalarının yargılanmasına girişebilmek için usu oyununa başlatan tikel deneyimlerden doğar. O zaman olan şey bu iki düzgünün birbirleri ile yanyana kalamıyor görünmeleri ve dolayısıyla yargı yetisini derin-düşünmesinin ilkesinde yanılgıya götüren bir eytişimin ortaya çıkmasıdır.

Yargı yetisinin *ilk düzgüsü* şu *Sav*dır: Özdeksel şeylerin ve biçimlerinin tüm türeyişi salt düzeneksel yasalara göre olanaklı olarak yargılanmalıdır.

İkinci düzgüsü şu *Karşısav*dır: Özdeksel doğanın kimi ürünleri salt doğa yasalarına göre olanaklı olarak yargılanamaz (yargılanışları nedensellikten bütünüyle başka bir yasayı, yani son nedenler yasasını gerektirir).

Eğer doğa araştırması için bu düzenleyici ilkeler şeylerin kendilerinin olanağı için oluşturucu ilkelere dönüştürülürse, o zaman şöyle olacaklardır:

Sav: Özdeksel şeylerin tüm üretimi salt düzeneksel yasalara göre olanaklıdır.

Karşısav: Özdeksel şeylerini kimi türeyişi salt düzeneksel yasalara göre olanaklı değildir.

Bu son nitelikte, belirleyen yargı yetisi için nesnel ilkeler olarak, birbirleri ile çelişecekler, ve dolayısıyla iki önermeden biri zorunlu olarak yanlış olacaktır; ama o zaman hiç kuşkusuz bir antinomi olsa da, bu yargı yetisinin bir antinomisi değil, usun yasamasındaki bir çatışma olacaktır. Ama us bu temel önermelerden ne birini ne de ötekini tanıtlayabilir; çünkü şeylerin salt görgül doğa yasalarına göre olanağı üzerine *a priori* hiçbir belirleyici ilkemiz olamaz.

Öte yandan, derin-düşünen bir yargı yetisinin ilk sözü edilen düzgülerine gelince, bunlar gerçekte hiçbir çelişki kapsamazlar. Çünkü eğer özdeksel doğadaki tüm olayların, dolayısıyla onun ürünleri olarak tüm biçimlerin olanağını salt düzeneksel yasalara göre *yargılamalıyım* dersem, bununla onların *ancak bu yolda* (başka her nedensellik türü dışlanarak) *olanaklı olduklarını* söylemiş olmam; bu yalnızca her zaman onlar üzerine *doğanın salt düzeneğinin ilkesine göre düşünmem gerektiğini* belirtir; ve dolayısıyla yapabildiğim kadarıyla bunu araştırırım, çünkü araştırmanın temelinde bu ilke yatmadıkça doğanın hiçbir doğru bilgisi olamaz. Ama bu, fırsat çıktığında, ikinci düzgüyü belli doğa biçimleri durumunda (ve bunların fırsatı üzerine, giderek doğanın bütünü durumunda) belli bir ilkeye, yani son nedenler ilkesine göre izlemenin ve onlar üzerine düşünmenin önüne geçemez, ki onları doğanın düzeneğine göre açıklamaktan bütünüyle başka birşeydir. Çünkü bununla ilk düzgüye göre derin-düşünme ortadan kaldırılmaz; tersine, yapabildiğimiz kadarıyla, onu izlememiz buyrulur; ve yine bu yolla doğanın düzeneğine göre o biçimlerin olanaklı olmadıkları da söylenmiş olmaz. Yalnızca, *insan usunun* bu düzgüyü izlemede ve bu yolda hiçbir zaman bir doğa ereğinde özgül olanı oluşturan için en küçük bir zemin bile bulamayacağı ileri sürülmüş olur, gerçi doğa yasaları üzerine daha başka bilgiler bulabilse de; böylece, doğanın bilinmeyen iç zemininde, fiziksel-düzeneksel ve ereksel bağlantının aynı şeylerde tek bir ilkede birleşip birleşemeyeceği saptanmamış kalır; yalnızca, usumuzun onları böyle bir ilkede birleştirebilecek bir durumda olmadığını, ve öyleyse yargı yetisinin, (öznel bir zeminden) *derin-düşünen* yargı yetisi olarak — ama (kendilerinde şeylerin olanağının nesnel bir ilkesi dolayısıyla) belirleyen yargı yetisi olarak değil —, doğadaki belli biçimler için onların olanağının zemini olarak doğal düzeneğin

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflektierenden Urteilskraft betrifft, so enthält sie in der Tat gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloß mechanischen Gesetzen *beurteilen*; so sage ich damit nicht: sie *sind darnach allein* (ausschließungsweise von jeder andern Art Kausalität) *möglich*; sondern das will nur anzeigen, ich *soll* jederzeit über dieselben *nach dem Prinzip* des bloßen Mechanisms der Natur *reflektieren*, und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime, bei gelegentlicher Veranlassung, nicht, nämlich bei einigend Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip zu spüren, und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, daß nach dem Mechanism der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß *die menschliche Vernunft*, in Befolgung derselben und auf diese Art, niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen: nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen imstande ist, und die Urteilskraft also, als (aus einem subjektiven Grunde) *reflektierende*, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft genötigt ist, für gewisse Formen in

der Natur ein anderes Prinzip, als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§ 71
Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanism der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besondern Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Prinzip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das produktive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurteilen, nicht ebensogut, als für das, wozu wir bloß ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der Tat für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie notwendig beurteilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Kausalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Kausalität, wenn er a priori spezifiziert werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber daß, respektiv auf unser Erkenntnisvermögen, der bloße Mechanism der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist ebenso ungezweifelt gewiß. *Für die reflektierende Urteilskraft* ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: daß für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Kausalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse; so übereilt und unerweislich er auch *für die bestimmende* sein würde. In dem ersteren Falle ist er bloße Maxime der Urteilskraft, wobei der Begriff jener Kausalität eine

ilkesinden başka bir ilke düşünmeye zorlandığını söylemiş oluruz.

§ 71
Yukarıdaki Antinominin Çözümü İçin Hazırlık

Örgütlü doğa ürünlerinin doğanın salt düzeneği yoluyla türeyişinin olanaksızlığını hiçbir biçimde tanıtlayamayız, çünkü bizim için olumsal olan tikel doğa yasaları yalnızca görgül olarak bilindikleri için onların sonsuz çokluğunun ilk iç zeminini kavrayamayız, ve böylece bir doğanın olanağının bütünüyle yeterli iç ilkesine (ki duyulurüstünde yatar) hiçbir biçimde erişemeyiz. Öyleyse doğanın üretken yetisinin bizim ereklerin ideası ile uyum içinde biçimlenmiş ya da birleşmiş olarak yargıladığımız şey için de, yalnızca doğanın bir düzenekselliğine [*Maschinenwesen*] gereksindiğine inandığımız şey için olduğu gibi, yeterli olup olmadığı; ya da gerçekte asıl doğa erekleri olarak (zorunlu olarak yargılamamız gerektiği gibi) şeylerin temelinde özdeksel doğada ya da onun anlaşılır dayanağında kapsanamayan bütünüyle başka bir kökensel nedensellik türünün, yani arkitektonik bir anlağın yatıp yatmadığı — bütün bunlar üzerine eğer *a priori* belirtilecekse nedensellik kavramı açısından çok dar olarak sınırlanmış usumuz saltık olarak hiçbir bilgi veremez. — Ama, bilgi yetilerimiz açısından, doğanın salt düzeneğinin örgütlenmiş varlığın türeyişi için hiçbir açıklama zemini veremeyeceği de eşit ölçüde kuşkusuzca pekindir. Öyleyse *derin-düşünen yargı yetisi* için şu bütünüyle doğru bir ilkedir: Şeylerin son nedenlere göre öylesine açık bağlantısı için düzenekten başka bir nedensellik, yani ereklere göre davranan (anlayan) bir dünya nedeni düşünülmelidir; ama *belirleyen* yargı yetisi için bu aşırı iveğen ve tanıtlanamaz bir ilke olacaktır. İlk durumda, yargı yetisinin salt bir düzgüsüdür ki, onda o nedenselliğin

kavramı salt bir ideadır; bu ideaya olgusallık vermeyi hiçbir biçimde üstlenmeden onu yalnızca derin-düşünme için ipucu olarak kullanırız, böylelikle tüm düzeneksel açıklama zeminlerine her zaman açık kalır ve duyu dünyasından yitmez; ikinci durumda ise, ilke usun verdiği ve belirleyen yargı yetisinin ona altgüdümlü olması gereken nesnel bir ilke olacaktır, ama böylelikle duyu dünyasının ötesine aşkın dünyaya yiter, ve belki de yanılgıya götürülür.

Asıl fiziksel (düzeneksel) ve teleolojik (uygulayımsal) açıklama yolları arasındaki bir antinominin tüm görünüşü öyleyse derin-düşünen yargı yetisinin bir ilkesini belirleyen yargı yetisinin bir ilkesi ile, ve birincinin *özerkliğini* (ki tikel deneyim yasaları açısından us kullanımımız için yalnızca öznel olarak geçerlidir) kendini anlak tarafından verilen (evrensel ya da tikel) yasalara göre düzenlemesi gereken ötekinin *özerksizliği* ile karıştırma üzerine dayanır.

bloße Idee ist, der man keinesweges Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanische Erklärungsgründe immer offen bleibt, und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objektives Prinzip sein, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urteilskraft sich bestimmend unterwerfen müßte, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins überschwengliche verliert, und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf; daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden, und die *Autonomie* derersteren (die bloß subjektiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der *Heteronomie* der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besondern) Gesetzen richten muß, verwechselt.

§ 72
Doğanın Erekselliği Üzerine Çeşitli Dizgeler Hakkında

Doğanın belli şeylerinin (örgütlü varlıklar) ve bunların olanaklarının son nedenler kavramına göre yargılanması gerektiği ilkesinin doğruluğu, bunların ilk kaynakları üzerine araştırmaya kadar gitmeksizin yalnızca yapılarını gözlem yoluyla bilebilmek için bir *ipucu* istiyor olsak bile, şimdiye dek hiç kimse tarafından kuşkuyla karşılanmamıştır. Öyleyse soru ancak şu olabilir: Bu temel ilke yalnızca öznel olarak mı geçerlidir, e.d. yalnızca yargı yetimizin bir düzgüsü müdür, yoksa doğanın nesnel bir ilkesi midir? — bir ilke ki, ona göre, doğaya düzeneğinin (salt devim yasalarına göre) dışında bir başka nedensellik türü, yani son nedenlerin nedenselliği aittir ve bunun altında o yasalar (devinen kuvvetlerin) yalnızca ara nedenler olarak dururlar.

§ 72
Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur

Die Richtigkeit des Grundsatzes, daß über gewisse Dinge der Natur (organisierte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen geurteilt werden müsse, selbst auch nur, wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennenzulernen, einen *Leitfaden* verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur sein: ob dieser Grundsatz bloß subjektiv gültig, d. i. bloß Maxime unserer Urteilskraft oder ein objektives Prinzip der Natur sei, nach welchem ihr, außer ihrem Mechanism (nach bloßen Bewegungsgesetzen), noch eine andere Art von Kausalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unterdenen jene (derbewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Şimdi bu soru ya da sorun kurgu için bütünüyle yanıtsız ve çözümsüz bırakılabilir; çünkü, eğer salt doğa bilgisinin sınırları içersindeki kurgu ile yetinirsek, insan yetilerinin erişebildiği ölçüde doğayı incelemek ve en derin gizlerinin izini sürmek için bu düzgülerde yeterince şey vardır. Öyleyse hiç kuşkusuz usumuzun belli bir önsezisi ya da bize bir bakıma doğa tarafından verilmiş bir ipucu vardır, öyle ki bu son nedenler kavramı aracılığıyla doğanın ötesine gidebilir ve onu nedenler dizisindeki en yüksek nokta ile bağlayabiliriz, eğer doğanın araştırmasını (üstelik onda çok ileri gitmemiş olsak bile) terkedecek ya da hiç olmazsa bir süre için bir yana bırakacak ve doğa bilimindeki o yabancının, yani son nedenler kavramının nereye götüreceğini bulmaya çalışacak olursak.

Burada şimdi hiç kuşkusuz o tartışmasız düzgüler kaçınılmaz olarak geniş bir güçlükler alanı açan problemlere geçerler: Doğada ereksel bağlantı onun için tikel bir nedensellik türünü *tanıtlar* mı? Ya da, kendinde ve nesnel ilkelere göre görüldüğünde, dahaçok doğanın düzeneği ile bir değil midir, ya da bir ve aynı zemin üzerine mi dayanır? Yalnızca, bu zemin birçok doğa ürününde sık sık bizim araştırmamız için fazla derine gizlendiği için, öznel bir ilkeyi, yani sanatın ilkesini, e.d. idealara göre nedenselliği deneyebilir ve böylece onu andırım yoluyla doğanın temeline getirebiliriz; bu çare bizim için birçok durumda başarılı, kimilerinde ise başarısız görünür; ama hiçbir durumda doğa bilimine doğanın salt düzeneksel yasalarına göre nedensellikten ayrı tikel bir etki türü getirmeyi aklamaz. Doğanın yordamına (nedensellik) ürünlerinde bulduğumuz erek andırımı nedeniyle 'uygulayım' derken, bunu *amaçlı* (*technica intentionalis*) ve *amaçsız* (*technica naturalis*) olarak böleceğiz. Birincisi doğanın son nedenlere göre üretken yetisinin tikel bir nedensellik türü olarak alınması gerektiğini imleyecektir;

Nun könnte man diese Frage, oder Aufgabe für die Spekulation, gänzlich unausgemacht und unaufgelöset lassen: weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb den Grenzen der bloßen Naturerkenntnis begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu studieren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, daß wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind) verließen, oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft, nämlich der Begriff der Naturzwecke, führe, zu erkunden versuchten.

Hier müßte nun freilich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: Ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Kausalität für dieselbe *beweise*, oder ob sie, an sich und nach objektiven Prinzipien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerlei sei, oder auf einem und demselben Grunde beruhe: nur daß wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturprodukten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjektiven Prinzip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Kausalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothilfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu Mißlingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere, von der Kausalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene, Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Kausalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Produkten finden, Technik nennen, diese in die *absichtliche* (technica intentionalis), und in die *unabsichtliche* (technica naturalis), einteilen. Die erste soll bedeuten: daß das produktive Vermögen der Natur nach

ikincisi, onun temelde doğanın düzeneği ile aynı olduğunu, ve sanatsal kavramlarımız ve bunların kuralları ile olumsal anlaşmasının yanlışlıkla doğal türeyişin tikel bir türü olarak değil, ama yalnızca onu yargılamanın öznel koşulu olarak yorumlanması gerektiğini.

Eğer şimdi doğayı son nedenler açısından açıklayan dizgelerden söz edersek, hiç kuşkusuz belirtmek gerek ki, bunların tümü de birbirleri ile inakçı olarak, e.d. şeylerin olanağının nesnel ilkeleri üzerine çatışırlar — bu olanak ister amaçlı, isterse bütünüyle amaçsız olarak etkide bulunan nedenlere bağlı olsun; ama yalnızca böyle ereksel ürünlerin nedenleri üzerine yargıda bulunmanın öznel düzgüleri üzerine çatışma içinde değildirler; bu son durumda *geçimsiz* ilkeler hiç kuşkusuz henüz birleştirilebilirler; ama birincide *çelişik-karşıt* ilkeler birbirlerini ortadan kaldırır ve birbirleri ile yanyana kalamazlar.

Doğanın uygulayımı açısından, e.d. onun ereklerin kuralına göre üretken yetisi açısından dizgeler iki türdür: Doğa ereklerinin *idealizmi* ya da *realizmi*. Birincisi şu önesürümdür: Doğanın tüm erekselliği *amaçsızdır*; ikincisi kimilerinin (örgütlü varlıklarda) *amaçlı* olduğunu öne sürer. Bu ikinciden önsav olarak temellendirilmiş şu sonuç çıkarılabilir: Doğanın uygulayımı da, doğanın bütünü ile bağıntı içinde tüm başka ürünleri söz konusu olduğunda, amaçlıdır, e.d. bir erektir.

1) Erekselliğin (burada her zaman nesnel erekselliği anlıyorum) idealizmi doğanın ürünlerinin ereksel biçimindeki belirleniminin ya *nedenselliğinin* ya da *yazgısallığının* idealizmidir. İlk ilke özdeğin biçiminin fiziksel zemini ile bağıntısını, yani devim yasalarını ilgilendirir; ikincisi kendisinin ve bütün doğanın *fiziksel-üstü* zeminini. Epikürüs ya da Demokritus'a yüklenen nedensellik dizgesi, sözel olarak alındığında, öylesine açıkça saçmadır ki, bizi oyalaması gerekmez; buna karşı, yazgısallık dizgesi (ki Spinoza bunun yara-

Endursachen für eine besondere Art von Kausalität gehalten werden müsse; die zweite: daß sie mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerlei sei, und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln, als bloß subjektive Bedingung sie zu beurteilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muß man wohl bemerken: daß sie insgesamt dogmatisch, d. i. über objektive Prinzipien der Möglichkeit der Dinge, es sei durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind, nicht aber etwa über die subjektive Maxime, über die Ursache solcher zweckmäßigen Produkte bloß zu urteilen: in welchem letztern Falle *disparate* Prinzipien wohl noch vereinigt werden könnten, anstatt daß im ersteren *kontradiktorisch-entgegengesetzte* einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer produktiven Kraft nach der Regel der Zwecke, sind zwiefach: des *Idealismus*, oder des *Realismus* der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung: daß alle Zweckmäßigkeit der Natur *unabsichtlich*; der zweite: daß einige derselben (in organisierten Wesen) *absichtlich* sei; woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, daß die Technik der Natur, auch, was alle andere Produkte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich, d. i. Zweck, sei.

1) Der *Idealism* der Zweckmäßigkeit (ich verstehe hier immer die objektive) ist nun entweder der der *Kasualität*, oder der *Fatalität* der Naturbestimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Produkte. Das erstere Prinzip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze; das zweite auf ihren und der ganzen Natur *hyperphysischen* Grund. Das System der *Kasualität*, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, ist, nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten

darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), welches sich auf etwas übersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen: darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: daß die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muß (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Notwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealism derselben ist.

2) Der *Realism* der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der *erste* gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem *Leben der Materie* (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele); und heißt der *Hylozoism*. Der *zweite* leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab; und ist der *Theism*.*

tıcısı yapılır, üstelik tüm görünüşe karşın çok daha eski olsa da), duyulurüstü olan ve öyleyse içgörümüzün erişemeyeceği birşeye başvurur ve çürütülmesi kolay değildir; çünkü kök-Varlığa ilişkin kavramı anlaşılır değildir. Ama şu kadarı açıktır ki, bu kuramda dünyadaki ereksel bağlantı amaçsız olarak alınmalıdır (çünkü bir kök-Varlıktan türetilmiş olsa da, onun anlağından, dolayısıyla herhangi bir amacından değil, ama doğasının ve ondan doğan dünya-birliğinin zorunluğundan türetilmiştir), ve dolayısıyla erekselliğin yazgısallığı aynı zamanda bir ereksellik idealizmidir.

2) Doğanın erekselliğinin *realizmi* de ya fiziksel ya da fiziksel-üstüdür. *Birincisi* doğadaki erekleri amaca göre eylemde bulunan bir yetinin andırımına göre *özdeğin yaşamı* (ya kendisinin, ya da dirimli bir iç ilkenin yaşamı, bir dünya-ruhu) üzerine temellendirir ve *hylozoizm* adını alır. *İkincisi* onları amaçlı olarak üreten (kökensel olarak dirimli) bir anlaklı Varlık olarak evrenin kökzemininden türetir ve *theizm* adını alır.*

§ 73
Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urteile über die Natur erklären, und gehen damit so zu Werke, daß ein Teil die

§ 73
Yukarıdaki Dizgelerden Hiç Biri Öne Sürdüğünü Vermez

Tüm bu dizgeler ne isterler? Doğa üzerine teleolojik yargılarımızı açıklamayı isterler, ve bunun için işe girişerek bir bölümü bun-

*Man sieht hieraus: daß in den meisten spekulativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man aber die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die *leblose Materie*, oder einen *leblosen Gott*, bald eine *lebende Materie*, oder auch einen *lebendigen Gott* zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es not tun sollte, von allen diesen *objektiven Behauptungen* abzugehen, und unser Urteil bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnisvermögen *kritisch* zu erwägen, um ihrem Prinzip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.

*Açıkça görürüz ki, artusun kurgul şeylerinin çoğunda, inakçı önesürümler söz konusu olduğunda, felsefi okullar genellikle verili bir soru üzerine olanaklı olan tüm çözümleri denemişlerdir. Böylece doğanın erekselliği durumunda bu amaçla kimi zaman *dirimsiz özdek* ya da *dirimsiz bir Tanrı*, kimi zaman *dirimli bir özdek* ya da *dirimli bir Tanrı* denenmiştir. Bizim için geriye kalan tek şey, eğer gerekli olacaksa, tüm bu *nesnel önesürümleri* terketmek ve yargımızı yalnızca bilgi yetimiz ile bağıntı içinde *eleştirel olarak* irdelemektir, öyle ki onun ilkelerine, inakçı bir geçerlik olmasa da, güvenilir bir us kullanımı için yeterli bir düzgüye ait olan geçerliği sağlayabilelim.

ların gerçekliğini yadsır, dolayısıyla onları doğanın bir idealizmi (sanat olarak tasarımlanan) olarak açıklarlar; başkaları onları gerçek olarak kabul eder ve bir doğanın olanağını son nedenler ideasına göre ortaya serme sözünü verirler.

1) Doğadaki son nedenlerin idealizminden yana çıkan dizgeler bir yandan hiç kuşkusuz bu nedenlerin ilkesi için devim yasalarına göre bir nedenselliğe (ki doğa şeyleri bunun yoluyla ereksel olarak varolurlar) izin verirken, gene de bu nedenselliğe ***niyetselliği***, e.d. onun kendini amaçlı olarak bu ereksel üretime belirlemesini yadsırlar; ya da, başka bir deyişle, bir ereğin neden olduğunu yadsırlar. Bu Epikürüs'ün açıklama yoludur ki, ona göre doğanın bir uygulayımının salt mekanikten ayrımı bütünüyle yadsınır, ve yalnızca üretilen ürünlerin erek kavramlarımız ile anlaşması için, dolayısıyla uygulayım için değil, ama giderek bu türeyişin nedenlerinin devim yasalarına göre belirlenimi için, dolayısıyla mekanikleri için kör şans açıklama zemini sayılır; öyleyse hiçbirşey, giderek teleolojik yargılarımızdaki yanılsama bile açıklanmaz ve dolayısıyla bunlardaki sözde idealizm hiçbir biçimde sergilenmez.

Öte yandan, Spinoza bizi doğanın eklerinin olanağının zeminine ilişkin tüm soruşturmadan bağışık kılmayı ve bu ideadan tüm realiteyi almayı ister; bütününde o erekleri ürünler olarak değil, ama bir kök-Varlığa ilintili ilinekler olarak geçerli sayar; ve o doğa şeylerinin dayanakları olarak bu Varlığa onlar açısından nedensellik değil, ama salt kalıcılık yükler, ve (onun ve ona ilintili ilinekler olarak tüm doğa şeylerinin koşulsuz zorunluğu nedeniyle) doğa biçimleri için hiç kuşkusuz tüm ereksellliğe gerekliolan o zemin birliğini güvence altına alsa da, aynı zamanda onların onsuz hiçbir ***erek birliğinin*** düşünülemeyeceği olumsallıklarını, ve onunla birlikte ***amaçlı herşeyi*** koparıp alır, tıpkı doğa şeylerinin kök-zemininden tüm anlağı uzaklaştırması gibi.

Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealism der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt; der andere Teil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzutun verspricht.

1) Die für den Idealism der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Prinzip derselben ein Kausalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmäßig existieren); aber sie leugnen an ihr die *Intentionalität*, d. i. daß sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sei. Dieses ist die Erklärungsart *Epikurs*, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird, und nicht allein für die Übereinstimmung der erzeugten Produkte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserm teleologischen Urteile erklärt, mithin der vorgebliche Idealism in demselben keineswegs dargetan wird.

Andererseits, will *Spinoza* uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieser Idee alle Realität nehmen, daß er sie überhaupt nicht für Produkte, sondern für einem Urwesen inhärierende Akzidenzen gelten läßt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Kausalität, sondern bloß Subsistenz beilegt, und (wegen derunbedingten Notwendigkeit desselben, samt allen Naturdingen, als ihm inhärierenden Akzidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine *Zweckeinheit* gedacht werden kann, entreißt, und mit ihr alles *Absichtliche*, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand, wegnimmt.

Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben, und nennt bloß die Einheit des Subjekts, dem sie alle inhärieren. Aber, wenn man ihm auch diese Art zu existieren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht sofort *Zweckeinheit*, und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjekte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine *Ursache*, die Verstand hat, bei sich führt, und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjekte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt: wofern man unter ihnen nicht erstlich innere *Wirkungen* der Substanz, als einer *Ursache*, zweitens eben derselben, als Ursache *durch ihren Verstand*, denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit bloße Naturnotwendigkeit; und, wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außer einander vorstellen, blinde Notwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transzendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu sein, Zweckmäßigkeit der Natur nennen: so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn, wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist, so gibt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

Man sieht hieraus wohl: daß Spinoza dadurch, daß er unsere Begriffe von dem Zweckmäßigen in der Natur auf das Bewußtsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloß in der Einheit des letztern suchte, nicht den Realism, sondern bloß den Idealism der Zweckmäßigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben mußte, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die bloße

Ama Spinozacılık istediğini yerine getiremez. Doğanın şeylerinin ereksel bağıntısı (ki bunu yadsımaz) için bir açıklama zemini vermeyi ister, ve yalnızca tümünün ona ilintili olduğu öznenin birliğinden söz eder. Ama ona dünya varlıkları için bu varolma yolu açısından izin versek bile, gene de o varlıkbilimsel birlik bu yüzden henüz *erek-birliği* değildir ve bunu hiçbir biçimde kavranabilir kılmaz. Bu sonuncusu bütünüyle tikel bir birlik türüdür ki, şeylerin (dünya varlıkları) bir öznedeki (kök-Varlık) bağlantısından hiçbir biçimde doğmaz, ama anlağı olan bir *neden* ile bağıntıyı kendisinde taşır; ve tüm bu şeyleri yalın bir öznede birleştirsek bile, bu hiçbir zaman bir erek bağıntısı sergilemez; çünkü onları ilk olarak bir *neden* olarak tözün iç *etkileri* olarak, ikinci olarak tam bu nedeni *anlağı yoluyla* bir neden olarak düşünmeyiz. Bu biçimsel koşullar olmaksızın tüm birlik yalnızca doğa zorunluğudur; ve eğer onu gene de birbirlerine dışsal olarak tasarımladığımız şeylere yüklersek, kör zorunluktur. Ama eğer okulların şeylerin (kendi varlıkları ile bağıntı içinde) aşkınsal eksiksizliği dedikleri şeye — ki buna göre tüm şeyler başka birşey değil ama öyle bir şey olabilmek için gerekli olanı kendilerinde taşırlar —, doğa erekselliği demeyi istersek, o zaman bu kavramlar yerine sözcüklerle çocukça bir oyun olacaktır. Çünkü, eğer tüm şeyler erekler olarak düşünülmeliyse, o zaman bir şey olmak ve erek olmak birdir ve böylece temelde özellikle erek olarak tasarımlanmaya değecek hiçbirşey yoktur.

Buradan açıkça görülür ki, Spinoza doğadaki erekselliğe ilişkin kavramlarımızı kendimizin herşeyi kucaklayan (gene de aynı zamanda yalın olan) bir Varlıktaki bilincine indirgeyerek ve o biçimi yalnızca bu Varlığın birliğinde arayarak, onun erekselliğinin realizmini değil, ama yalnızca idealizmini ileri sürmeyi amaçlamış olmalıdır; ama bunu bile başaramamıştır, çünkü dayanağın birliğinin

salt tasarımı hiçbir biçimde bir ereksellik ideasını ortaya çıkaramaz, üstelik bu yalnızca amaçsız bir ereksellik bile olsa.

2) Doğa ereklerinin *realizmini* yalnızca ileri sürmeyip onu açıklamayı da göz önüne alanlar tikel bir nedensellik türünü, yani amaçlı olarak etkin olan nedenleri, hiç olmazsa olanaklarına göre anlayabileceklerine inanırlar; yoksa o açıklamayı yapmayı üstlenemeyeceklerdir. Çünkü en gözüpek önsavların yetkisi için, hiç olmazsa zemin olarak varsayılan şeyin *olanağı pekin* olmalı ve kavramı için nesnel olgusallığı güvence altına alınmalıdır.

Ama dirimli bir özdeğin (ki kavramı bir çelişki kapsar, çünkü dirimsizlik, *süredurum*, özdeğin özsel karakterini oluşturur) olanağı hiçbir biçimde düşünülemez; dirimli bir özdeğin ve bir hayvan olarak birleşik doğanın olanağı, deneyimde küçük ölçek doğanın örgütlenişinde açığa serildiği gibi alındığında, büyük ölçek doğadaki bir ereksellik önsavı uğruna ancak yetersiz olarak kullanılabilir, ama olanağına göre hiçbir biçimde *a priori* anlaşılamaz. Öyleye, eğer örgütlü varlıklarda doğanın ereksselliğini özdeğin yaşamından türetmeyi istersek, ve eğer bu yaşam yine örgütlü varlıklardan olmanın dışında bilinemiyorsa ve öyleyse bu tür bir deneyim olmaksızın olanağının hiçbir kavramını oluşturamıyorsak, açıklamada bir döngüye düşülmüş olmalıdır. Hylozoizm öyleyse verdiği sözü tutamaz.

Son olarak, *theizm* de teleolojiye bir anahtar olarak doğa ereğinin olanağını inakçı bir yolda temellendiremez, gerçi hiç kuşkusuz kök-Varlığa yüklediği bir anlak yoluyla doğanın ereksselliğini idealizmden en iyi yolda kurtarmasında ve onun türeyişi için amaçlı bir nedensellik getirmesinde tüm başka açıklama zeminleri karşısında bir üstünlük taşısa da.

Çünkü, herşeyden önce, belirleyen yargı yetisi için özdekte onun salt düzeneğinden

Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen, Zweckmäßigkeit bewirken kann.

2) Die, welche den *Realism* der Naturzwecke nicht bloß behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine besondere Art der Kausalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen jene erklären zu wollen. Denn zur Befugnis selbst der gewagtesten Hypothese muß wenigstens die *Möglichkeit* dessen, was man als Grund annimmt, *gewiß* sein, und man muß dem Begriffe desselben seine objektive Realität sichern können.

Aber die Möglichkeiten einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) läßt sich nicht einmal denken; die einer belebten Materie und der gesamten Natur, als eines Tiers, kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftigerweise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisierten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisierten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht, was er verspricht.

Der *Theism* kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie ebensowenig dogmatisch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, daß er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am besten entreißt und eine absichtliche Kausalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müßte allererst, für die bestimmende Urteilskraft hinrei-

chend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanism derselben bewiesen werden, um berechtigt zu sein, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen (indem wir den ersten, inneren Grund selbst dieses Mechanisms nicht einsehen) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Prinzip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurteilungsart der Erzeugung ihrer Produkte, als Naturzwecke, übrigbleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflektierende, nicht für die bestimmende Urteilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objektiven Behauptung berechtigen.

gelecek bir erek-birliğinin olanaksızlığını yeterli olarak tanıtlamış olmak zorunludur, öyle ki bunun zeminini belirli bir yolda doğanın ötesine koymada aklanabilelim. Ama bundan daha ileri gidemeyiz, çünkü bilgi yetilerimizin yapı ve sınırlarına göre (bu düzeneğin ilk iç zeminini bile anlamadığımıza göre) hiçbir yolda özdekte belirli erek-bağıntılarının bir ilkesini aramamalıyız; ama bize doğa erekleri olarak ürünlerinin türeyişini yargılamak için geriye dünya-nedeni olarak bir en yüksek anlak aracılığıyla yargıda bulunmanın dışında hiçbir yol kalmaz. Bu ise belirleyen değil, yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için bir zemindir ve saltık olarak hiçbir nesnel önesürümü aklayamaz.

§ 74

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt sein sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objekts, der ein Prinzip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn diesem gemäß bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm bloß kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, mithin auf die subjektiven Bedingungen, ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Objekt etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloß für die reflektierende Urteilskraft gesetzmäßig ist.

Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Kausalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumiert, um nach diesem Prinzip über das, was vom Objekte in der Erfahrung gegeben ist, zu urteilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft zu gebrauchen, müßten

§ 74

Bir Doğa Uygulayımı Kavramını İnakçı Olarak Ele Almanın Olanaksızlığının Nedeni Bir Doğa Ereğinin Açıklanamazlığıdır

Bir kavramı (eğer görgül olarak koşullu olması gerekse bile) nesnenin usun bir ilkesini oluşturan bir başka kavramı altında kapsanıyor olarak görmek ve onu buna uygun olarak belirlemek o kavramı inakçı olarak ele almak demektir. Ama eğer onu yalnızca bilgi yetilerimiz ile, dolayısıyla onu düşünmenin öznel koşulları ile bağıntı içinde görürsek, ve nesnesi üzerine herhangi birşeye karar verme girişiminde bulunmazsak, o zaman onu salt eleştirel olarak ele almış oluruz. Bir kavrama inakçı yaklaşım öyleyse belirleyen yargı yetisi için, eleştirel yaklaşım ise derin-düşünen yargı yetisi için yasaya uygun olandır.

Şimdi doğa ereği olarak bir şeyin kavramı öyle bir kavramdır ki, doğayı ancak us yoluyla düşünülebilir olan bir nedenselliğin altına alır ve böylece deneyimdeki nesneye ilişkin olarak verilen şey üzerine bu ilkeye göre yargıda bulunur. Ama onu inakçı ola-

rak belirleyen yargı yetisi için kullanabilmek için ilkin bu kavramın nesnel olgusallığından emin olmamız gerekir, çünkü yoksa hiçbir doğa şeyini onun altına alamayız. Ama doğa ereği olarak görülen bir şeyin kavramı hiç kuşkusuz görgül olarak koşulludur, e.d. yalnızca deneyimde verilen belli koşullar altında olanaklıdır; ve gene de bu koşullardan türetilemez, tersine nesnenin yargılanmasında yalnızca bir us ilkesine göre olanaklı bir kavramdır. Buna göre, böyle bir ilke olarak nesnel olgusallığı (e.d. onunla uyum içindeki bir nesnenin olanaklı olması) hiçbir biçimde anlaşılamaz ve inakçı olarak temellendirilemez; ve yalnızca boş uslamlamaya ait ve nesnel olarak boş bir kavram (*conceptus ratiocinans*) mı, yoksa bir bilgiyi temellendiren, us tarafından doğrulanan bir us kavramı (*conceptus ratiocinatus*) mı olduğunu bilmeyiz. Öyleyse belirleyen yargı yetisi için inakçı olarak ele alınamaz; e.d. doğanın şeylerinin, doğa erekleri olarak görüldüklerinde, türeyişleri için bütünüyle tikel bir türde (amaçlara göre) bir nedenselliğe gereksinimlerinin olup olmadığına karar vermek yalnızca olanaksız olmakla kalmaz, ama böyle bir sorunun getirilmesi bile söz konusu olamaz, çünkü bir doğa ereği kavramı nesnel olgusallığına göre us yoluyla hiçbir biçimde tanıtlanabilir değildir (e.d. belirleyen yargı yetisi için oluşturucu değil, ama derin-düşünen yargı yetisi için yalnızca düzenleyicidir).

Ama tanıtlanabilir olmadığı bir *doğa ürününün* kavramı olarak doğa zorunluğunu ve gene de aynı zamanda erek olarak görülen tam aynı şeyde nesnenin biçiminin bir olumsallığını (salt doğa yasaları ile bağıntı içinde) kendi içinde kapsıyor olmasından açıktır; buna göre, eğer burada hiçbir çelişki olmayacaksa, doğadaki şeyin olanağı için bir zemin ve gene de ayrıca bu doğanın kendisinin olanağının ve onun görgül olarak bilinebilir doğa olmadığı (duyulurüstü olduğu) için bizim için hiçbir biçimde bilinebilir olmayan birşey ile bağıntısının bir zeminini kapsıyor olmalıdır; ancak

wir der objektiven Realität dieses Begriffs zuvor versichert sein, weil wir sonst kein Naturding unter ihm subsumieren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von denselben nicht zu abstrahierender, sondern nur nach einem Vernunftprinzip in der Beurteilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Prinzip seiner objektiven Realität nach (d. i. daß ihm gemäß ein Objekt möglich sei) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er bloß ein vernünftelnder und objektiv leerer (conceptus ratiocinans), oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft bestätigter (conceptus ratiocinatus) sei. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft behandelt werden: d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Kausalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern, oder nicht; sondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objektiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urteilskraft konstitutiv, sondern für die reflektierende bloß regulativ).

Daß er es aber nicht sei, ist daraus klar, weil er als Begriff von einem *Naturprodukt* Naturnotwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objekts (in Beziehung auf bloße Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich faßt; folglich, wenn hierin kein Widerspruch sein soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich) mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muß, um nach einer

böylece, olanağını açıklamayı istediğimizde, doğa düzeneğininkinden başka türde bir nedenselliğe göre yargılanabilir. Öyleyse doğa ereği olarak görülen bir şeyin kavramı *belirleyen yargı yetisi için* aşkındır, eğer nesneyi us yoluyla irdelemeyi istiyorsak (gerçi derin-düşünen yargı yetisi için deneyim nesneleri açısından içkin olabilse de); dolayısıyla belirleyen yargılar için ona nesnel olgusallık sağlanamaz; böylece doğa ereklerinin ve son nedenler yoluyla bileştirilen bir bütün olarak doğanın kavramının inakçı ele alınışı için tasarlanabilen tüm dizgelerin nasıl ne nesnel doğrulama ne de nesnel yadsıma yoluyla hiçbirşeyi karara bağlayamayacakları kavranmış olur; çünkü eğer şeyler salt belkili olan bir kavramın altına alınırsa, bunun bireşimli yüklemleri (örneğin burada şeylerin türeyişi için düşündüğümüz doğa ereğinin 'amaçlı' mı yoksa 'amaçsız' mı olduğu) nesne üzerine ister doğrulayıcı ister yadsıyıcı olsun tam olarak böyle (belkili) yargılar vermelidir, çünkü birşey üzerine mi yoksa hiçbirşey üzerine mi yargıda bulunduğumuzu bilmeyiz. Erekler (sanatın) yoluyla nedenselliğin bir kavramı her durumda nesnel olgusallık taşır, tıpkı doğanın düzeneğine göre bir nedenselliğin kavramının da taşıması gibi. Ama ereklerin kuralına göre bir doğa nedenselliğinin kavramı, ama özellikle bize deneyimde verilemeyecek türde bir Varlığın, yani doğanın kök-zemini olarak bir Varlığın kavramı, çelişki olmaksızın düşünülebilse de inakçı belirlenimler için hiçbir işe yaramayacaktır; çünkü deneyimden türetilemeyeceği ve onun olanağı için gerekli de olmadığı için, nesnel olgusallığı hiçbirşey yoluyla sağlama bağlanamaz. Ama eğer sağlanacak olsa bile, kesinlikle tanrısal sanatın ürünleri olarak belirtilen şeyleri nasıl doğanın ürünleri arasında sayabilirim — doğanın böyle şeyleri kendi yasalarına göre üretme yeteneksizliği tam olarak ondan ayrı bir nedene başvurmayı zorunlu kılıyorsa?

andern Art Kausalität als der des Naturmechanisms beurteilt zu werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges, als Naturzwecks, *für die bestimmende Urteilskraft* überschwenglich ist, wenn man das Objekt durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar für die reflektierende Urteilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent sein mag), mithin ihm für bestimmende Urteile die objektive Realität nicht verschafft werden kann: so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als eines durch Endursachen zusammenhängenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objektiv bejahend, noch objektiv verneinend, irgend etwas entscheiden können; weil, wenn Dinge unter einem Begriffe, der bloß problematisch ist, subsumiert werden, die synthetischen Prädikate desselben (z. B. hier: ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sei) eben solche (problematische) Urteile, sie mögen nun bejahend oder verneinend sein, vom Objekt abgeben müssen, indem man nicht weiß, ob man über etwas oder nichts urteilt. Der Begriff einer Kausalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objektive Realität, der einer Kausalität nach dem Mechanism der Natur ebensowohl. Aber der Begriff einer Kausalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines solchen, als Urgrundes der Natur: kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objektive Realität durch nichts gesichert werden kann. Geschähe dieses aber auch; wie kann ich Dinge, die für Produkte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Produkte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache notwendig machte?

§ 75
Doğanın Nesnel Bir Erekselliği Kavramı Derin-Düşünen Yargı Yetisi İçin Usun Eleştirel Bir İlkesidir

Gene de, doğanın ya da toplu olarak doğanın belli şeylerinin türeyişinin yalnızca kendini amaçlara göre eyleme belirleyen bir neden yoluyla olanaklı olduğunu söylemek bir şeydir, ***bilgi yetilerimin kendilerine özgü yapısına göre*** şeylerin olanak ve türeyişleri üzerine bunun için amaçlı olarak çalışan bir nedeni, dolayısıyla bir anlağın nedenselliği ile andırıma göre üretken olan bir Varlığı düşünme yoluyla olmanın dışında yargıda bulunamam demek ise bütünüyle başka bir şeydir. İlk durumda nesne üzerine birşeyi saptamak isterim ve varsayılan bir kavramın nesnel olgusallığını göstermek zorundayımdır; ikincide ise, us yalnızca bilgi yeteneklerimin kullanımını onların özgünlüklerine, ve erimlerinin hem özsel koşullarına hem de sınırlarına göre belirler. Böylece ilk ilke belirleyen yargı yetisi için ***nesnel*** bir ilke, ikincisi yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için öznel bir ilke, dolayısıyla ona usun dayattığı bir düzgüdür.

Gerçekte eğer doğayı yalnızca örgütlü ürünlerinde de olsa ilerleyen bir gözlem yoluyla araştırmayı istersek, ona kaçınılmaz olarak bir amaç kavramı yüklemek zorundayızdır; ve bu kavram öyleyse daha şimdiden usumuzun deneyimsel kullanımı için saltık olarak zorunlu bir düzgüdür. Açıktır ki, doğayı incelemek için böyle bir ipucu bir kez kabul edilip doğrulanırsa, yargı yetisinin sözü edilen düzgüsünü doğanın bütününde en azından denemeliyiz, çünkü ona göre doğanın birçok yasası açığa çıkarılabilir ki, yoksa bunlar doğanın iç düzeneği üzerine içgörümüzün sınırlarından ötürü gizli kalacaklardır. Ama bu son kullanım açısından yargı yetisinin o düzgüsü hiç kuşkusuz yararlı olsa da, vazgeçilmez değildir,

§ 75
Der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft

Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: ich kann *nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen* über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Objekt ausmachen, und bin verbunden, die objektive Realität eines angenommenen Begriffs darzutun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnisvermögen, angemessen ihrer Eigentümlichkeit, und den wesentlichen Bedingungen, ihres Umfanges sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Prinzip ein *objektiver* Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjektiver Grundsatz bloß für die reflektierende Urteilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisierten Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen: und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime. Es ist offenbar: daß, da einmal ein solcher Leitfaden die Natur zu studieren aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urteilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanisms derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urteilskraft zwar nützlich, aber

nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisiert (in deroben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Produkte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurteilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflektierenden Urteilskraft wesentlich notwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand ebensowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existierenden, und zwar (um jener zweckmäßigen Form willen) verständigen, Wesens: daß also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie, findet.

Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweiset sie etwa, daß ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als daß wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Prinzipien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, daß wir uns eine *absichtlich-wirkende* oberste Ursache derselben denken. Objektiv können wir also nicht den Satz dartun: es ist ein verständiges Urwesen; sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Prinzip als dem einer absichtlichen Kausalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

çünkü bizim için doğa bütününde örgütlü olarak (sözcüğün yukarıda değinilen dar anlamında) verili değildir. Buna karşı, doğanın başka türlü değil ama yalnızca amaçlı olarak biçimlenmiş olarak yargılanması gereken ürünleri açısından, eğer bunların iç yapılarının bir deneyim bilgisine ulaşacaksak, derin-düşünen yargı yetisinin o düzgüsü özsel olarak zorunludur, çünkü giderek örgütlü şeyler olarak düşünceleri bile onlarla amaçlı bir türeyiş düşüncesi birleştirilmeksizin olanaksızdır.

Şimdi, varoluşunu ya da biçimini bir ereğin koşulu altında olanaklı olarak tasarımladığımız bir şeyin kavramı onun bir olumsallığının (doğa yasalarına göre) kavramı ile ayrılmamacasına bağlıdır. Buna göre, ancak erekler olarak olanaklı bulduğumuz doğa şeyleri dünya bütününün olumsallığı için en seçkin tanıtı oluştururlar, ve sıradan anlak için olduğu gibi felsefeci için de onun dünyanın dışında varolan ve dahası (o ereksel biçim dolayısıyla) anlayan bir Varlığa bağımlılığının ve ondan türeyişinin biricik geçerli tanıtlama zeminidirler; öyleyse teleoloji araştırmalarının vargısının tamamlanışını bir tanrıbilimden başka yerde bulamaz.

Ama şimdi sonunda en tam teleoloji neyi tanıtlar? Böyle anlayan bir Varlığın olduğunu tanıtlar mı? Hayır; bilgi yetilerimizin yapısına göre, ve öyleyse deneyimin usun en yüksek ilkeleri ile birleşmesi içinde, böyle bir dünyanın *amaçlı olarak etkin olan* bir en yüksek nedenini düşünme yoluyla olmanın dışında saltık olarak onun olanağının hiçbir kavramını oluşturamayacağımızdan başka birşeyi tanıtlamaz. Nesnel olarak, öyleyse, anlayan bir kök-Varlığın olduğu önermesini ileri süremeyiz; ama bunu yalnızca en yüksek bir nedenin nedenselliğinden başka hiçbir ilkeye göre düşünülemeyen doğa erekleri üzerine derin-düşünmesi içindeki yargı yetimizin kullanımı için öznel olarak ileri sürebiliriz.

Eğer yukarıdaki önermeyi inakçı olarak teleolojik zeminlerden ortaya koymayı isteseydik, kendimizi içinden çıkamayacağımız güçlüklere düşürmüş olurduk. Çünkü o zaman bu uslamlamalar dünyada örgütlü varlıkların amaçlı olarak işleyen bir neden yoluyla olmanın dışında olanaklı olmayacağı önermesini temel almak zorunda kalırlardı. Ama bu şeyleri ancak erekler ideası altında nedensel bağıntıları içinde izleyebileceğimiz ve onları ancak yasallıklarına göre bilebileceğimiz için, bunu her düşünen ve bilen varlık için zorunlu olarak, dolayısıyla salt öznemize değil ama nesneye bağlanan koşul olarak varsayınada aklandığımızı burada kaçınılmaz olarak ileri sürmemiz gerekecektir. Ama böyle bir önesürümün altından kalkamayız. Çünkü, doğadaki erekleri aslında amaçlı olarak *gözlemediğimiz* için, tersine yalnızca onun ürünleri üzerine derin-düşünmede bu kavramı yargı yetimiz için bir ipucu olarak *düşündüğümüz* için, bunlar bize nesne yoluyla verilmezler. Bizim için böyle bir kavramı nesnel olgusallığına göre kabul edilmeye yetenekli olarak *a priori* aklamak bütünüyle olanaksızdır. Öyleye geriye saltık olarak yalnızca öznel koşullar üzerine, yani bilgi yetilerimiz ile uyum içinde derin-düşünen yargı yetisinin koşulları üzerine dayanan bir önerme kalır; eğer nesnel olarak ve inakçı olarak anlatırsak, bu 'Bir Tanrı vardır,' önermesidir; ama biz insanlar için yalnızca sınırlı bir formüle izin vardır: 'Birçok doğa şeyinin iç olanağına ilişkin bilgimizin temelinde yatması gereken erekselliği onu ve genel olarak dünyayı anlayan bir nedenin {(bir Tanrının)} bir ürünü olarak tasarımlamaktan başka türlü düşünemeyiz ve kavranabilir kılamayız.'

Eğer şimdi yargı yetimizin bu kaçınılmaz olarak zorunlu bir düzgüsü üzerine dayalı önermesi usumuzun hem kurgul hem de kılgısal tüm kullanımı için her *insansal* bakımdan bütünüyle doyum verici ise, onu,

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen, dartun: so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisierten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlichwirkende Ursache möglich. Daß aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Kausalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmäßigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als notwendige, mithin dem Objekte und nicht bloß unserm Subjekte anhängende Bedingung, vorauszusetzen: das müßten wir hiebei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht *beobachten*, sondern nur, in der Reflexion über ihre Produkte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urteilskraft hinzu *denken*; so sind sie uns nicht durch das Objekt gegeben. A priori ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objektiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjektiven Bedingungen, nämlich der, unseren Erkenntnisvermögen angemessenen reflektierenden Urteilskraft, beruhender Satz, der, wenn man ihn als objektiv-dogmatisch geltend ausdrückte, heißen würde: Es ist ein Gott; nun aber, für uns Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: Wir können uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, garnicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen.

Wenn nun dieser auf einer unumgänglich notwendigen Maxime unserer Urteilskraft gegründete Satz allem sowohl spekulativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder *menschlichen* Absicht vollkommen genugtuend ist; so möchte ich wohl

wissen, was uns dann darunter abgehe, daß wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objektiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennenlernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde: sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanism derselben), gar nicht verborgen liegen *könne*, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objektiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urteilen; nur soviel ist sicher, daß, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft) urteilen sollen, wir schlechterdings nichts anders als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können: welches der Maxime unserer reflektierenden Urteilskraft, folglich einem subjektiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlaßlich anhängenden Grunde allein gemäß ist.

daha yüksek varlıklar için de arı nesnel zeminlerden (ki ne yazık ki yetilerimizin ötesinde yatarlar) tanıtlayamamakla ne yitireceğimizi bilmek isterim. Gerçekten de bütünüyle pekindir ki, örgütlü varlıkları ve iç olanaklarını doğanın salt düzeneksel ilkelerine göre hiçbir biçimde yeterli olarak bilemeyiz; onları böyle açıklamamız ise söz konusu bile değildir; ve hiç kuşkusuz yine öyle eşit ölçüde pekin olarak ve korkmadan diyebiliriz ki, böyle bir girişimde bulunmak ya da bir gün yeni bir Newton'un çıkarak bize bir ot yaprağının hiçbir amaç tarafından düzenlenmemiş doğa yasalarına göre türeyişini kavranabilir kılacağını umudetmek insanlar için saçmadır; tersine, bu içgörüyü insanlara saltık olarak yadsımalıyız. Ama o zaman doğada, eğer onun bizim tarafımızdan bilinen evrensel yasalarını ona göre özgülleştirdiği ilkesine dek ulaşabilirsek, örgütlü varlıkların olanağının yeterli bir zemininin, bu varlıkların üretimi için temelde yatan herhangi bir amaç kabul edilmeksizin (öyleyse salt düzeneklerinde), gizli *yatamayacağını* düşünmek bizim için pervasızlık olarak yargılanacaktır; çünkü bunu nasıl biliriz? Burada, arı usun yargılarının ilgili olduğu bu noktada, olasılıklar söz konusu değildir. — Öyleyse amaçlı olarak eylemde bulunan bir varlığın dünya-nedeni olarak (dolayısıyla yaratıcı olarak) bizim haklı olarak doğa erekleri dediğimiz şeylerin temelinde yatıp yatmadığı 'önermesi' üzerine nesnel olarak ister doğrulayıcı isterse yadsıyıcı olsun hiçbir yargıda bulunamayız; yalnızca şu kadarı kesindir ki, eğer en azından kendi doğamız yoluyla anlamamıza izin verileni (usumuzun koşullarına ve sınırlarına göre) yargılayacaksak, saltık olarak o doğa ereklerinin olanağının temeline anlayan bir Varlıktan başka hiçbirşeyi koyamayız; ki, derin-düşünen yargı yetimizin düzgüsü ile, ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, yalnızca ve yalnızca bu uyum içindedir.

§ 76
Not

Aşkınsal felsefede ayrıntılı olarak işlenmeyi bütünüyle hak eden bu irdeleme burada ancak geçici bir açıklama olarak yer alabilir (burada önerilen şeylerin tanıtlaması olarak değil).

Us bir ilkeler yetisidir ve en son isteminde koşulsuza dek gider; öte yandan, anlak her zaman yalnızca verili olması gereken belli bir koşul altında onun hizmetinde durur. Ama anlağın onlara nesnel olgusallık verilmesi gereken kavramları olmaksızın us hiçbir biçimde nesnel (bireşimli) olarak yargılayamaz ve kuramsal us olarak kendi için saltık olarak oluşturucu değil ama salt düzenleyici ilkeler kapsar. Hemen görürüz ki, anlağın izleyemediği yerde, us aşkın olur, ve kendini önceden temellendirilen idealarda (düzenleyici ilkeler olarak) gösterir, nesnel olarak geçerli kavramlarda değil; usun adımlarına ayak uyduramayan ama nesnelerin geçerliği için zorunlu olan anlak ise usun o idealarının geçerliğini yalnızca özneye, ama gene de evrensel olarak tüm bu cinsten öznelere sınırlar; e.d. şu koşula sınırlar: Bizim (insansal) bilgi yetilerimizin doğasına göre, ya da giderek bütününde *bizim kendimizin* genel olarak sonlu bir ussal varlığın yetisinden *yapabildiğimiz* kavrama göre, başka hiçbirşey düşünülemez ve düşünülmemelidir, ve bu gene de böyle bir yargının zemininin nesnede yattığını ileri sürmek demek değildir. Kimi örnekler getireceğiz ki, okura hemen tanıtlanmış önermeler olarak dayatılamayacak denli önemli ve güç olsalar da, ona üzerine düşünülecek gereç verebilirler ve burada özellikle ilgilendiğimiz noktayı açıklamaya hizmet edebilirler.

İnsan anlağı için şeylerin olanak ve edimselliklerini ayırdetmek vazgeçilemeyecek denli zorunludur. Bunun zemini öznede ve

§ 76
Anmerkung

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient in der Transzendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen), eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Prinzipien, und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objektive Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objektiv (synthetisch) urteilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine konstitutive, sondern bloß regulative Prinzipien. Man wird bald inne: daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Prinzipien), aber nicht objektiv gültigen Begriffen sich hervortut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objekte nötig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subjekt, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, *den wir uns* von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt *machen* können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden: ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urteils im Objekte liege. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zuviel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudrängen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigentümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn, wären zu dieser

ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich; so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjektiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn, daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objekten gelten, sofern unser Erkenntnisvermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objekten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablaßlichen Forderung der Vernunft ein, irgendein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existieren sich vorstellen solle. Denn,

onun bilgi yetilerinin doğasında yatar. Çünkü eğer bu yetilerin uygulamaları için bütünüyle ayrışık iki etmen, kavramlar için anlak ve onlara karşılık düşen nesneler için duyusal sezgi gerekli olmasaydı, o zaman böyle hiçbir ayrım (olanaklı ve edimsel arasındaki) olmazdı. Yani, eğer anlağımız sezgisel olsaydı, o zaman edimsel olandan başka hiçbir nesnesi olmazdı. Kavramlar (ki salt bir nesnenin olanağı ile ilgilidirler) ve duyusal sezgiler (ki bize birşey verirler ve gene de bu yolla onu nesne olarak bilmemize izin vermezler), ikisi de yiterlerdi. Şimdi, salt olanaklı olan ile edimsel olan arasındaki tüm ayrımımız birincinin yalnızca kavramımız ve genel olarak düşünme yetisi açısından bir şeyin tasarımının koyulmasını, ikincinin ise kendinde şeyin {(bu kavramın dışında)} koyulmasını imlemesi üzerine dayanır. Öyleyse olanaklı şeylerin edimsel şeylerden ayrımı öyle bir ayrımdır ki, insan anlağı için salt öznel olarak geçerlidir, çünkü birşeyi, üstelik olmasa bile, her zaman düşüncelerde taşıyabiliriz, ya da birşeyi, ona ilişkin bir kavramımız olmasa bile, verili olarak tasarımlayabiliriz. Öyleyse, 'Şeyler edimsel olmaksızın olanaklı olabilirler,' ve 'Öyleyse salt olanaktan edimselliğe hiçbir çıkarsama yapılamaz,' önermeleri insan usu için bütünüyle doğru olarak geçerlidirler, ve gene de bu yüzden bu ayrımın şeylerin kendilerinde yattığı tanıtlanmış olmaz. Çünkü, oradan bu sonucun çıkamayacağı, dolayısıyla o önermelerin, duyusal olarak koşullu olan bilgi yetilerimizin duyu nesneleri ile uğraşmaları ölçüsünde, nesneler için geçerli olsalar da, genel olarak şeyler için geçerli olmadıkları, usun herhangi birşeyi (kök-zemini) koşulsuz ve zorunlu olarak varsaymak için sonu gelmez isteminden açıktır — öyle birşey ki, onda olanağın ve edimselliğin bundan böyle ayırdedilmemeleri gerekir ve bu idea için anlağımızın saltık olarak hiçbir kavramı yoktur, e.d. böyle bir şeyi ve varolma türünü tasarımlamanın

hiçbir yolunu bulamaz. Çünkü, eğer anlak böyle birşeyi *düşünürse* (ki onu istediği gibi düşünebilir), o şey yalnızca olanaklı olarak tasarımlanır. Eğer onun sezgide verili olarak bilincindeyse, o zaman edimseldir, ama bunda olanağına ilişkin herhangi birşey düşünülmeksizin. Buna göre saltık olarak zorunlu bir Varlığın kavramı hiç kuşkusuz vazgeçilmez bir us ideası olsa da, insan anlağı için erişilmesi olanaksız belkili bir kavramdır. Bilgi yetilerimizin kullanımı için ve bunların kendilerine özgü yapılarına göre geçerlidir; ama nesne için ve böylelikle her bilen varlık için geçerli değildir; çünkü böyle her varlıkta düşünme ve sezgiyi onun bilgi yetilerinin uygulamasının iki ayrı koşulu olarak, dolayısıyla şeylerin olanak ve edimselliklerinin koşulları olarak varsayamam. İçine bu ayrımın girmediği bir anlak diyebilir ki, bildiğim tüm nesneler *vardır* (varolurlar); ve gene de varolmayan kimilerinin olanağı, e.d. varolmalarındaki olumsallık, öyleyse bundan ayırdedilen zorunluk hiçbir zaman böyle bir varlığın tasarımına giremeyecektir. Ama anlağımız için burada kavramlarını usun yaptığı gibi ele almayı böylesine güçleştiren şey yalnızca onun için, insan anlağı olarak, usun nesneye ait olarak ilke yaptığı şeyin aşkın (e.d. anlağın bilgisinin öznel koşulları için olanaksız) olmasıdır. — Burada her zaman geçerli olan düzgü bilgileri anlağın yetisini aşan tüm nesneleri o yetinin uygulamasının bizim (insansal) doğamıza zorunlu olarak bağlanan öznel koşullarına göre düşünmemizdir; ve eğer bu yolda ortaya koyulan yargılar (aşkın kavramlar açısından başka türlü olamayacağı gibi) nesneyi yapıldığı gibi belirleyen oluşturucu ilkeler olamazlarsa, insan bakış açısına uygun, uygulamaya içkin ve güvenilir olan düzenleyici ilkeler olarak kalacaklardır.

Nasıl us doğanın kuramsal irdelemesinde onun kök-zemininin koşulsuz bir zorunluğunun ideasını varsaymak zorunda ise,

wenn er es *denkt* (er mag es denken, wie er will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut-notwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen nach der eigentümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objekte und hiemit für jedes erkennende Wesen: weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung, als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung seiner Erkenntnisvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heißen: alle Objekte, die ich erkenne, *sind* (existieren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existierten, d. i. Zufälligkeit derselben wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu tun, ist bloß: daß für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjektiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Objekt gehörig zum Prinzip macht. — Hierbei gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objekte, da wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjektiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur notwendig anhängenden, Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und, wenn die auf diese Art gefällten Urteile (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann) nicht konstitutive Prinzipien, die das Objekt, wie es beschaffen ist, bestimmen, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene, Prinzipien bleiben.

So wie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Natur, die Idee einer unbedingten Notwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß; so

setzt sie auch, in praktischer, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Kausalität, d. i. Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewußt ist. Weil nun aber hier die objektive Notwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die sie, als Begebenheit, haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. der Vernunftkausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch-schlechthin notwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. daß das, was notwendig geschehen *sollte*, doch öfter nicht geschieht); so ist klar, daß es nur von der subjektiven Beschaffenheit unsers praktischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäße Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Notwendigkeit nicht durch ein *Sein* (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt: welches nicht stattfinden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjektive Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur), ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde. Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloß nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem konstitutiven Prinzip, ein Objekt und dessen objektive Realität zu bestimmen, tauglich ist; so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Teil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, soweit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen *regulativen* Prinzip, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Kausalität, nicht objektivbestimmt, sondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob

kılgısal alanda da kendi (doğa açısından) koşulsuz nedenselliğini, e.d. özgürlüğünü varsayar, çünkü kendi ahlaksal buyruğunun bilincindedir. Ama şimdi burada ödev olarak eylemin nesnel zorunluğu eğer zemini özgürlükte (e.d. us-nedenselliğinde) değil ama doğada yatıyor olsaydı bir olay olarak taşıyacak olduğu o zorunluğa karşıttır. Böylece, ahlaksal açıdan saltık olarak zorunlu eylem fiziksel olarak bütünüyle olumsal görülür (e.d. zorunlu olarak olması *gereken* gene de sık sık olmaz). Böylece açıktır ki, kılgısal yetimizin öznel yapısından ötürü ahlaksal yasalar buyruklar olarak (ve onlara uygun eylemler ise ödevler olarak) tasarımlanmalıdır, ve us bu zorunluğu bir *'olan'* (olay) değil, ama 'olması gereken' yoluyla anlatır, ki yer almazdı, eğer us duyarlık (doğa nesneleri üzerine uygulanmasının öznel koşulu olarak) olmaksızın nedenselliğine göre görülseydi, dolayısıyla ahlaksal yasa ile baştan sona uyum içinde olan anlaşılır bir dünyada neden olarak görülseydi; o zaman orada 'yapılması gereken' ve 'yapılan' arasında, bizim yolumuzla olanaklı olanın kılgısal bir yasası ve bizim yolumuzla edimsel olanın kuramsal yasası arasında hiçbir ayrım olmazdı. Ama şimdi içinde herşeyin salt (iyi birşey olarak) olanaklı olduğu için edimsel olduğu bir anlaşılır dünyanın, ve giderek onun biçimsel koşulu olarak özgürlüğün, bizim için aşkın bir kavram olmasına karşın — ki bir nesneyi ve onun nesnel olgusallığını belirleyecek bir oluşturucu ilke olarak herhangi bir yararı yoktur—, gene de (bölümsel olarak) duyusal olan doğamızın ve yetimizin yapısından ötürü, bizim için ve duyu dünyası ile bağıntı içinde duran tüm ussal varlıklar için, onu usumuzun yapısı ile uyum içinde tasarımlayabildiğimiz düzeye dek, evrensel bir *düzenleyici* ilkedir ki, bir nedensellik biçimi olarak özgürlüğün yapısını nesnel olarak belirlemez, ama belirlemiş olması durumunda olduğundan daha

az olmayan bir geçerlik ile, o ideaya göre eylemlerin kuralını herkes için bir buyruk yapar.

Benzer olarak, önümüzde yatan durum söz konusu olduğunda kabul edebiliriz ki, doğal düzenek ve doğanın uygulayımı, e.d. ondaki ereksel bağıntı arasında hiçbir ayrım bulamazdık — eğer anlağımız evrenselden tikele gitmesi gereken bir türde olmasaydı. O zaman yargı yetisi tikel olan açısından hiçbir ereksellik tanıyamaz, dolayısıyla o tikeli altına alacak evrensel bir yasası olmaksızın hiçbir belirleyen yargı oluşturamazdı. Ama tikel olan salt tikel olmakla evrensel açısından olumsal birşey kapsadığı için, öte yandan us doğanın tikel yasalarının birleşmesinde gene de birlik ve dolayısıyla yasallık isteminde bulunduğu için (ki olumsalın bu yasallığına ereksellik denir), ve tikel yasaların evrenselden türetilmesi, kapsadıkları o olumsal öğe açısından, nesnenin kavramının bir belirlenimi yoluyla *a priori* olanaksız olduğu için, doğanın ürünlerindeki ereksel liği kavramı insan yargı yetisi için doğa açısından zorunlu, ama nesnelerin belirlenimi ile ilgisiz bir kavramdır. Öyleyse yargı yetisi için usun öznel bir ilkesidir ki, düzenleyici olarak (oluşturucu değil) bizim *insansal yargı yetimiz* için tam olarak nesnel bir ilke imiş gibi zorunlu olarak geçerlidir.

dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Geboten macht.

Ebenso kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen: wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß, und die Urteilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmende Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumieren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich ist; so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender, Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere *menschliche Urteilskraft* ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre.

§ 77
İnsan Anlağının Bizim İçin Doğa Ereğinin Kavramını Olanaklı Kılan Özgünlüğü Üzerine

Önceki Notta bilgi yetilerimizin (giderek daha yüksek olanların) nesnel yüklemler olarak kolayca kendilerinde şeylere aktarmaya ayartıldığımız özgünlüklerini ortaya serdik; ama bunlar deneyimde onlara uygun hiçbir nesnenin verilemeyeceği ideaları ilgilendirirler, ve o zaman yalnızca deneyimi izleyecek düzenleyici ilkeler olarak hiz-

§ 77
Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird

Wir haben in der Anmerkung Eigentümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnisvermögens, welche wir leichtlich als objektive Prädikate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Prinzipien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem

Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar ebenso, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädikats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Produkt selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Kausalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem konstitutiven Prinzip desselben zu machen: und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin: daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprinzip für den Verstand, sondern für die Urteilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist; und zwar da, wo das Urteil nicht bestimmend, sondern bloß reflektierend sein kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäß gar nicht einmal *bestimmt* (geschweige völlig angemessen) *geurteilt*, sondern nur über ihn reflektiert werden kann.

Es betrifft also eine Eigentümlichkeit *unserer* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urteilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muß hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen, zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich der, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturprodukte *müssen*, nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, *von uns* ihrer Möglichkeit nach als absichtlich und als Zwecke erzeugt, *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanism der Natur d. i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angemet edebilirler. Böyle bir yüklemin olanağının ancak ideada yatabilen nedenini ilgilendiren bir doğa ereği kavramı için de durum böyledir. Ama ona uygun sonuç (ürünün kendisi) gene de doğada verilidir, ve ereklere göre davranan bir varlık olarak doğanın nedenselliğinin kavramı bir doğa ereği ideasını onun oluşturucu bir ilkesi yapıyor görünür; bu idea böylece tüm başka idealardan ayrı birşey kapsar.

Bu ayrım ise sözü edilen ideanın anlak için değil ama yargı yetisi için bir us ilkesi olmasından, dolayısıyla yalnızca genel olarak bir anlağın olanaklı deneyim nesneleri üzerine uygulanması olmasından oluşur; ve dahası, bu uygulama yargının belirleyen değil ama yalnızca derin-düşünen olduğu yerde, dolayısıyla nesnenin, deneyimde verilmiş olmasına karşın, idea ile uyum içinde ***belirli olarak yargılanamadığı*** (bütünüyle uygun olarak yargılanması bir yana), ama ancak üzerine düşünülebildiği yerde söz konusudur.

Öyleyse ayrım ***bizim*** (insansal) anlağımızın doğanın şeyleri üzerine derin-düşünmede yargı yetisi açısından bir özgünlüğünü ilgilendirir. Ama eğer bu böyleyse, burada insan anlağından başka bir olanaklı anlağın ideası temelde yatıyor olmalıdır (tıpkı, eğer sezgimiz nesnelerin onun için yalnızca görüngüler olarak geçerli olduğu tikel bir tür olarak görülecekse, *Arı Usun Eleştirisi*'nde de düşüncelerde bir başka olanaklı sezgimizin olması gerektiği gibi); böylece denebilir ki, belli doğa ürünleri, anlağımızın tikel yapısına göre, ***bizim tarafımızdan*** olanakları açısından amaçlı olarak ve ereklerolarak üretilmiş gibi ***görülmelidir***; ve gene de bu yüzden bir ereğin tasarınını belirlenim zemini olarak taşıyan tikel bir nedenin edimsel olarak verili olmasını istemeyiz, ve dolayısıyla insanınkinden başka (daha yüksek) bir anlağın doğanın böyle ürünlerinin olanağının zeminini doğanın düzeneğinde, e.d. bir nedensel birleş-

mede bulabileceğini yadsımayız (ki bir anlak dışlayıcı bir yolda onun için neden olarak varsayılmaz).

Öyleyse burada önemli olan nokta *bizim* anlağımızın yargı yetisi ile ilişkisidir. Buna göre anlağımızın yapısında belli bir olumsallığı araştırarak onu başka olanaklı anlaklardan ayırdedecek bu özgünlüğü gösterebilmemiz gerekir.

Bu olumsallık bütünüyle doğal olarak yargı yetisinin anlak kavramlarının *evrenseli* altına getirmesi gereken *tikel*de bulunur; çünkü *bizim* (insansal) anlağımızın evrenseli tikeli belirlemez; ve ortak bir ayırmaçta anlaşan değişik şeylerin ne kadar çok yolda algımızın önüne gelebilecekleri olumsaldır. Anlağımız bir kavramlar yetisidir, e.d. gidimli bir anlaktır ki, ona doğada verilebilen ve onun kavramları altına getirilebilen tikellerin ne kadar değişik türlerde olabilecekleri onun için hiç kuşkusuz olumsal olmalıdır. Ama bilgiye sezgi de ait olduğu için, ve *sezginin tam kendiliğindenliği* gibi bir yeti duyarlıktan ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız bir bilgi yetisi olacağı, dolayısıyla en evrensel imlemde bir anlak olacağı için, *sezgisel* {(ya da, olumsuz olarak, salt gidimli olmayan)} bir anlak düşünebiliriz ki, evrenselden tikele ve böylece tekile (kavramlar yoluyla) gitmez, ve onun için doğanın kendi ürünlerinde *tikel* yasalara göre anlak ile anlaşmasının o olumsallığı ile karşılaşılmayacaktır; ve anlağımız için doğanın çoklusunu bilginin birliğine indirgemeyi öylesine güçleştiren şey bu olumsallıktır; bir iş ki, bizim anlağımız onu ancak doğa ayırmaçlarının kavramlar yetimiz ile o çok olumsal olan ve sezgisel bir anlağın ise hiç gereksinmediği anlaşması yoluyla yerine getirebilir.

Öyleyse anlağımızın yargı yetisi için kendine özgü öyle bir yanı vardır ki, onun yoluyla bilgide tikel evrensel yoluyla belirlenmez ve öyleyse ondan türetilemez; ama

nommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten *unseres* Verstandes zur Urteilskraft an, daß wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese Eigentümlichkeit unseres Verstandes, zum Unterschiede von anderen möglichen, anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem *Besondern*, welches die Urteilskraft unter das *Allgemeine* der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine *unseres* (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt; und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntnis doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer *völligen Spontaneität der Anschauung* ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde: so kann man sich auch einen *intuitiven* Verstand (negativ, nämlich bloß als nicht diskursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Naturin ihren Produkten nach *besondern* Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zustande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, daß im Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit

der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als *notwendig* vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Produkts, vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen, als allgemeingedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den

gene de bu tikelin doğanın çoklusunda evrensel ile (kavramlar ve yasalar yoluyla) anlaşması gerekir, öyle ki onun altına alınabilsin; bu anlaşıma böyle koşullar altında çok olumsal olmalı ve yargı yetisi için belirli bir ilke olmaksızın yer almalıdır.

Şimdi doğanın şeylerinin yargı yetisi ile böyle bir anlaşmasının (ki bunu olumsal olarak, dolayısıyla yalnızca ona yönelik bir erek yoluyla olanaklı olarak tasarımlarız) olanağını hiç olmazsa düşünebilmek için, aynı zamanda bir başka anlağı düşünmemiz gerekir ki, onunla bağıntı içinde ve dahası ona yüklenen her erekten önce, doğa yasalarının yargı yetimiz ile o anlaşmasını *zorunlu* olarak tasarımlayabiliriz — bir anlaşma ki, anlağımız için ancak ereklerin bağlantısı aracılığıyla düşünülebilirdir.

Başka bir deyişle, anlağımızın öyle bir özelliği vardır ki, bilgisinde, örneğin bir ürünün nedeninin bilgisinde, *çözümsel-evrensel olandan* (kavramlardan) tikel olana (verili görgül sezgiye) ilerler; öyleyse bu sezginin çoklusu açısından hiçbirşeyi belirlemez; tersine, yargı yetisine bu belirlenimi sağlamak için görgül sezginin (eğer nesne bir doğa ürünü ise) kavramın altına alınmasını beklemelidir. Ama şimdi bizimki gibi gidimli olmadığı, tersine sezgisel olduğu için, *bireşimli-evrenselden* (genel olarak bir bütünün sezgisi) tikele, e.d. bütünden parçalara giden bir anlak düşünebiliriz; öyleyse böyle bir anlak ve onun bütünü tasarımlayışı parçaların bütünün belirli bir biçimini olanaklı kılabilmek için birleşmesinin *olumsallığını* kendi içinde kapsamaz; ama bizim anlağımız buna gereksinir, çünkü evrensel olarak düşünülen zeminler olarak parçalardan sonuçlar olarak onların altına alınacak olan olanaklı biçimlere doğru ilerlemelidir. Öte yandan, anlağımızın yapısına göre, doğanın olgusal bir bütünü yalnızca parçaların birarada bulunan devindirici kuvvetlerinin etkisi olarak görülür. Öyleyse bütünün olanağını, gidimli

anlağımıza göre olduğu gibi, parçaların olanağı üzerine bağımlı olarak tasarımlamayı istemezsek, ama sezgisel (kökensel) anlağın ölçününe göre parçaların olanağını (yapılarına ve birleşmelerine göre) bütünün olanağına bağımlı olarak tasarımlamayı istersek, o zaman bu, anlağımızın o aynı özgünlüğüne göre, bütünün parçaların bağlanmasının olanağının zeminini kapsaması gibi bir yolda olamaz (ki gidimli bilgi türünde bir çelişki olacaktır); ama ancak bir bütünün *tasarımı* onun biçiminin olanağının zeminini ve ona ait parçaların bağlanışını kapsayabilir. Ama böyle bir bütün bir etki (*ürün*) olacaktır ki, *tasarımı* olanağının *nedeni* olarak görülür, ama belirlenim zemini yalnızca etkisinin tasarımı olan bir nedenin ürününe bir erek denir; bundan şu çıkar ki, doğanın ürünlerini özdeğin doğa yasalarından başka bir nedensellik türüne göre, yani yalnızca ereklerin ve son nedenlerin nedenselliğine göre olanaklı olarak tasarımlamamız yalnızca anlağımızın tikel yapısının bir sonucudur, ve bu ilke böyle şeylerin kendilerinin (giderek fenomenler olarak görüldüklerinde bile) bu türeyiş yoluna göre olanağını değil, ama yalnızca onların bizim anlağımız için olanaklı yargılanışını ilgilendirir. Böylece aynı zamanda niçin doğa bilgisinde çoktandır doğanın ürünlerinin ereklere göre nedensellik yoluyla bir açıklamasından doyum bulamadığımızı anlarız, çünkü orada doğal türeyişi yalnızca bizim yargılama yetimize, e.d. derin-düşünen yargı yetisine uygun olarak yargılamayı isteriz, şeylerin kendilerine uygun olarak ve belirleyen yargıdan yana değil. Burada giderek böyle bir *intellectus archetypus*un olanaklı olduğunu tanıtlamak bile zorunlu değildir; tanıtlamamız gereken tek şey imgelere gereksinen gidimli anlağımız (*intellectus ectypus*) ile ve böyle bir yapının olumsallığı ile karşıtlık içinde, o ideaya (bir *intellectus archetypus*un) götürüldüğümüz ve bu ideanın da hiçbir çelişki kapsamadığıdır.

Teilen, wie es unserm diskursiven Verstande gemäß ist, sondern, nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen; so kann dieses, nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur daß die *Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (*Produkt*) sein würde, dessen *Vorstellung* als die *Ursache* seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist, ein Zweck heißt; so folgt daraus: daß es bloß eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und daß dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurteilung derselben angehe. Wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Produkte der Natur durch Kausalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung bloß unserm Vermögen sie zu beurteilen, d. i. der reflektierenden Urteilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urteilskraft angemessen zu beurteilen verlangen. Es ist hiebei auch gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes (intellectus ectypus), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführet werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als ein Produkt der Teile und ihrer Kräfte und Vermögen, sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht), betrachten: so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile abhängt, wie wir uns doch einen organisierten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei; denn das würde soviel sagen, als, es sei eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen *für jeden Verstand* unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne daß die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der Tat folgen, wenn wir materielle Wesen, als Dinge an sich selbst, anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums sein, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist; obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Ähnlichkeit hat, daß in ihm kein Teil ohne in Verhältnis auf das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Teile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung

Eğer şimdi bir özdek bütününü, biçimine göre, parçaların ve bunların birbirleri ile (ayrıca bunların ek olarak getirdiği başka özdekler ile) birleşme kuvvetlerinin ve yetilerinin bir ürünü olarak görürsek, o zaman onun düzeneksel bir türeyiş yolunu tasarımlamış oluruz. Ama bu yolda erek olarak bir bütünün bir kavramı doğmaz — bir bütün ki, örgütlü bir cisim olarak tasarımlamak zorunda olduğumuz gibi, iç olanağı baştan sona parçaların yapılarının ve etki türlerinin ona bağımlı oldukları bir bütünün ideasını varsayar. Ama, gösterildiği gibi, bundan çıkan sonuç böyle bir cismin düzeneksel türeyişinin olanaksız olduğu değildir; çünkü bunu söylemek *her anlak için* çoklunun bileşiminde böyle bir birliği bu birliğin ideasının aynı zamanda onun üretken nedeni olmaksızın, e.d. amaçlı üretim olmaksızın tasarımlamanın olanaksız (e.d. çelişkili) olduğunu söylemek olacaktır. Gene de, eğer özdeksel varlıkları kendilerinde şeyler olarak görmede aklanırsak, ortaya çıkacak sonuç gerçekte bu olacaktır. Çünkü o zaman doğa oluşumlarının olanağının zeminini oluşturan birlik yalnızca uzayın birliği olacaktır; ama uzay türemelerin olgusal bir zemini değil, onların yalnızca biçimsel koşuludur, gerçi araştırdığımız olgusal zemine onda hiçbir parçanın bütün (ki tasarımı öyleyse parçaların olanağı için temelde yatar) ile ilişki olmaksızın belirlenememesinde bir benzerlik gösteriyor olsa da. Ama şimdi gene de özdeksel dünyayı salt görüngü olarak görmek, kendinde şey gibi birşeyi (ki görüngü değildir) dayanak olarak düşünmek, ve buna ise karşılık düşen entellektüel bir sezgi (üstelik bizimki olmasa da) yüklemek en azından olanaklıdır; böylece, bizim için bilinemez olsa da, bizim kendimizin de ona ait olduğu doğa için duyulurüstü bir olgusal zemin yer alacaktır ki, bunda öyleyse bir duyu nesnesi olarak doğada zorunlu olanı düzeneksel yasalara göre, ama onun düzenek açısından olumsal olarak

yargılamamız gereken ve usun nesneleri olarak (aslında doğa dizgesinin bütünü olarak) görülen tikel yasa ve biçimlerinin anlaşma ve birliğini ise teleolojik yasalara göre irdeleriz; böylece doğayı iki tür ilkeye göre yargılamamız gerekir ve düzeneksel açıklama türünün teleolojik olan tarafından sanki ikisi birbiri ile çelişiyormuş gibi dışlanması gerekmez.

Başka bakımlardan kolayca tahmin edebileceğimiz, ama pekinlik ile ileri sürülebilmesi ve tanıtlanabilmesi güç olan şeyi buradan görebiliriz: Ereksel doğa ürünlerinin düzeneksel bir türetilişi ilkesi teleolojik olan ile yanyana durabiliyor olsa da, hiçbir biçimde bu sonuncusunu vazgeçilebilir yapamaz; e.d. doğa ereği (örgütlü bir varlık) olarak yargılamamız gereken bir şeyde, hiç kuşkusuz düzeneksel türeyişin tüm bilinen ve henüz açığa çıkarılacak yasalarını deneyebiliriz, ve giderek bunda iyi bir ilerleme yapmayı bile umudedebiliriz; ama hiçbir zaman böyle bir türeyişin olanağı için ondan bütünüyle ayrı bir türeyiş zeminine, yani erekler yoluyla nedenselliğe başvurudan kurtulamayız; ve saltık olarak hiçbir insan usu (giderek derecede bizimkini ne denli aşarsa aşsın niteliğe göre ona benzer olacak hiçbir sonlu us bile) yalnızca bir ot yaprağının türeyişini bile salt düzeneksel yasalardan anlamayı umudedemez. Çünkü eğer böyle bir nesnenin olanağı için nedenlerin ve etkilerin teleolojik birleşmesi yargı yetisi için bütünüyle vazgeçilemez ise, üstelik bu onu yalnızca deneyimin ipucu üzerine incelemek için olsa bile; ve eğer görüngüler olarak dışsal nesneler için erekler ile bağıntılı yeterli bir zemin ile hiçbir biçimde karşılaşılamıyorsa, ama bunun, doğada yatıyor olmasına karşın, gene de onun hakkındaki tüm olanaklı içgörüden koparıldığımız duyulurüstü dayanağında aranması zorunlu ise, o zaman ereksel bağıntılar için doğanın kendisinden türetilen açıklama zeminleri yaratmak bizim için saltık olarak

und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus läßt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuten, aber schwerlich mit Gewißheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, daß zwar das Prinzip einer mechanischen Ableitung zweckmäßiger Naturprodukte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurteilen müssen (einem organisierten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, und auch hoffen dürfen damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Kausalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Produkts überhoben sein; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn, wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urteilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren; wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für

Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§ 78

Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallenzulassen und in der Erklärung derselben nicht vorbeizugehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach ebendemselben Muster bilden, prädeterminiert habe: so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf (a posteriori), weil wir in diesen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen; so würden wir ganz tautologisch erklären, und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen: daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Überschwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntnis nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der andern Seite ist es eine ebensowohl notwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht vorbeizugehen: weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns

olanaksızdır, ve insanın bilgi yetilerinin yapısına göre bu ereksel bağıntıların en yüksek zeminini dünya-nedeni olarak kökensel bir anlakta aramak zorunludur.

§ 78

Özdeğin Evrensel Düzeneğinin İlkesinin Doğanın Uygulayımındaki Teleolojik İlke İle Birleşmesi Üzerine

Us için doğanın ürünlerinde onun düzeneğini elden düşürmemek ve açıklamalarında bir yana atmamak sonsuz ölçüde önemlidir; çünkü onsuz şeylerin doğası üzerine hiçbir içgörüye ulaşılamaz. Eğer bir en yüksek Mimarın doğanın şeylerini başından bu yana oldukları gibi dolaysızca yarattığını, ya da doğanın sürecinde sürekli olarak kendilerini aynı model üzerine oluşturan şeyleri önceden belirlemiş olduğunu kabul etsek bile, bu yolla doğaya ilişkin bilgimiz en küçük bir biçimde ilerlemez; çünkü o Varlığın eylem yolunu ve onun doğal varlıkların olanağının ilkelerini kapsaması gereken idealarını hiçbir biçimde bilemeyiz, ve onlar yoluyla doğayı yukarıdan aşağıya doğru (*a priori*) açıklayamayız. Ama deneyim nesnelerinin biçimlerinden, öyleyse aşağıdan yukarıya doğru (*a posteriori*) başlayarak, deneyimde karşılaşıldığına inandığımız erekselliği ereklere göre işleyen bir nedene başvurma yoluyla açıklamayı istersek, o zaman bu bütünüyle genelemeli bir açıklama olacak ve usu yalnızca sözcüklerle aldatacaktır; belirtmek gereksizdir ki, bu açıklama yoluyla kendimizi aşkın olanda yitirdiğimiz zaman — çünkü doğa bilgisi bizi oraya dek izleyemez —, us şiirsel aşırılıklara ayartılır ki, bundan kaçınmak onun en eşsiz belirlenimidir.

Öte yandan, usun eşit ölçüde zorunlu bir düzgüsü de doğanın ürünlerinde erekler ilkesini gözden kaçırmamaktır; çünkü onların ortaya çıkış yollarını bizim için hiçbir biçimde daha kavranabilir kılmasa da, gene

de doğanın tikel yasalarını araştırmak için bulgulatıcı bir ilkedir; üstelik doğa ürünlerinin görünürde amaçlı erek birliği sergiledikleri yerde bile her zaman doğa ereklerinden söz ettiğimiz için, e.d. olanaklarının zeminini doğanın ötesinde aramadığımız için, doğanın kendisini açıklamada onu kullanmayı istemediğimiz kabul edilse bile. Ama gene de sonunda olanakların zeminine ilişkin bu soruya dönmek zorunda olduğumuz için, doğa için kendini onda sunmayan tikel bir nedensellik türünü düşünmek doğa nedenlerinin düzeneğinin kendi nedensellik türünün olduğunu kabul etmek ile eşit ölçüde zorunludur; çünkü özdeğin düzenek yoluyla yetenekli olduğu biçimlerden ayrı olan birçok biçimin alıcılığına bir nedenin kendiliğindenliği (ki öyleyse özdek olamaz) eklenmelidir ki, onsuz o biçimlere hiçbir zemin yüklenemez. Hiç kuşkusuz, us bu adımı atmadan önce temkinli davranmalıdır ve doğanın her uygulayımını, e.d. onun kendinde şeklin erekselliğini salt ayrımsamamıza gösteren (düzenli cisimlerde olduğu gibi) bir üretken yetisini teleolojik olarak açıklamaya çalışmamalı, ama her zaman bunları o ölçüde salt düzeneksel olarak olanaklı görmelidir; ama bu yüzden teleolojik ilkeyi bütünüyle dışlamayı ve salt düzenekselliği izlemeyi istemek, ve bunu doğa biçimlerinin olanağının onların nedenleri yoluyla ussal araştırması için erekselliğin kendini hiçbir biçimde yadsınamayacak bir yolda bir başka nedensellik türü ile bağıntı olarak gösterdiği yerde yapmak — bu kaçınılmaz olarak usu düşlemsel yapacak ve onu düşünceye sığmaz doğa yetilerinin uydurmaları arasında dolaşmaya gönderecektir, tıpkı doğa düzeneğini hiçbir biçimde dikkate alınayan salt teleolojik bir açıklama yolunun onu esrimelere götürmesi gibi.

Doğanın bir ve tam olarak aynı şeyinde bu iki ilke birini öteki ile açıklamanın (tümdengelim) önermeleri olarak bağlanamazlar; e.d. belirleyen yargı yetisi için doğa üzerine

eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegen, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß: so ist es eben so notwendig für sie, eine besondere Art der Kausalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Rezeptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muß die Vernunft, ehe sie diesen Schritt tut, behutsam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein produktives Vermögen derselben, welches Zweckmäßigkeit der Gestalt für unsere bloße Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer so lange für bloß mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Prinzip gar ausschließen, und, wo die Zweckmäßigkeit, für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Kausalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanism befolgen wollen, muß die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanism nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien, als Grundsätze der Erklärung (Deduktion) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und konstitutive Prinzi-

pien der Natureinsicht für die bestimmende Urteilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei als Produkt des bloßen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden) anzusehen: so kann ich nun nicht von ebenderselben Materie, als einer Kausalität nach Zwecken zu handeln, ebendasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als konstitutives Prinzip zur Beurteilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen, und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus; gesetzt auch, daß objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Produkts auf einem einzigen beruheten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beiden (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen, gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurteilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aberihn durch kein Prädikat näher bestimmen können; so folgt, daß die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explikation) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Exposition) derselben für die reflektierende Urteilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heißt von einem Prinzip ableiten, welches man also deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanisms der Natur und das der Kausalität derselben nach Zwecken an einem und ebendemselben Naturprodukte in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der

içgörünün inakçı ve oluşturucu ilkeleri olarak birleştirilemezler. Eğer örneğin bir kurtçuğu alıp onu salt özdeğin düzeneğinin ürünü (öğeleri çürüme yoluyla serbest bırakıldığında kendi için ortaya çıkardığı yeni oluşum) olarak görürsem, tam olarak aynı ürünü ereklere göre davranan bir nedensellik olarak aynı özdekten türetemem. Evrik olarak, eğer aynı ürünü doğa ereği olarak alırsam, onun düzeneksel bir türeyiş yolunu hesaba katarak bunu onun olanağı üzerine yargımın oluşturucu ilkesi olarak varsayıp böylece iki ilkeyi birleştiremem. Çünkü bir açıklama türü ötekini dışlar; üstelik nesnel olarak böyle bir ürünün olanağının her iki zemininin de dikkate almadığımız tek bir zemin üzerine dayandığını varsaysak bile. Doğanın yargılanmasında ikisinin bağdaşabilirliğini olanaklı kılması gereken ilke ikisinin dışında (dolayısıyla olanaklı görgül doğa tasarımının da dışında) yatan, ama gene de zeminlerini kapsayan birşeye, e.d. duyulurüstüne yerleştirilmelidir; ve iki açıklama yolundan her biri onunla bağıntılanmalıdır. Şimdi ona ilişkin olarak bir zeminin belirsiz kavramından başka hiçbir kavramımız olamayacağı için, ve bu ise doğanın görgül yasalara göre yargılanmasını olanaklı kılmasına karşın herhangi bir yüklem yoluyla daha yakından belirlenemediği için, bundan şu çıkar ki, iki ilkenin birleşmesi verili yasalara göre bir ürünün olanağının *belirleyen* yargı yetisi için *açıklanmasının* (açımlama) bir zemini üzerine değil, ama yalnızca derindüşünen yargı yetisi için *irdelenişinin* (sergilenme) bir zemini üzerine dayanabilir. — Çünkü açıklama bir ilkeden türetme demektir ki, bunu öyleyse duruluğu içinde bilmemiz ve ortaya koyabilmemiz gerekir. Şimdi hiç kuşkusuz bir ve aynı doğa ürününde doğa düzeneğinin ilkesi ve onun ereklere göre nedenselliğinin ilkesi daha yüksek tek bir ilkede biraraya gelmeli ve ondan ortaklaşa çıkmalıdır, çünkü yoksa doğa irdeleme-

sinde yanyana bulunamayacaklardır. Ama eğer bu nesnel olarak ikisine de ortak olan, ve öyleyse doğa araştırmasının ikisine de bağımlı olan düzgülerinin ortaklığını aklayan ilke, gösterilebilecek olmasına karşın, hiçbir zaman belirli olarak bilinemeyecek ve ortaya çıkan durumlarda kullanım için duru olarak bildirilemeyecek bir türdense, o zaman böyle bir ilkeden doğa ürününün o iki ayrışık ilkenin her biri ile uyum içinde olanaklı hiçbir açıklaması, e.d. olanağının duru ve belirli hiçbir türetilişi çıkarılamaz. Ama şimdi bir yanda düzeneksel ve öte yanda teleolojik türeyişin ortak ilkesi *duyulurüstü*dür ki, fenomen olarak alınan doğanın temeline yerleştirilmesi gerekir. Ama buna ilişkin olarak kuramsal açıdan olumlu olarak en küçük bir belirli kavram oluşturamayız. Öyleyse, ilke olarak görüldüğünde, ona göre doğanın (tikel yasalarına göre) nasıl bizim için fiziksel türeyiş ilkesine göre olduğu gibi son nedenler ilkesine göre de olanaklı olarak bilinebilen tek bir dizge oluşturduğu hiçbir biçimde açıklanamaz; tersine, yalnızca eğer olur da olanakları açısından teleolojik ilkeler üzerine dayanmaksızın düzenek ilkesine göre (ki her zaman bir doğal varlık üzerinde istemde bulunur) düşünülemeyecek olan doğa nesneleri kendilerini sunacak olurlarsa, o zaman getirebileceğimiz biricik güvenilir varsayım her ikisine göre doğal yasaları araştırabileceğimiz (ürününün olanağının şu ya da bu ilkeye göre anlağımız tarafından bilinebilir olmasına göre), ve bunu o ürünü yargılamada dayandığımız o ilkeler arasında ortaya çıkan görünürdeki çelişkiye çarpmaksızın yapabileceğimizdir; çünkü en azından ikisinin de nesnel olarak tek bir ilkede birleşebilir olmaları olanağı (duyulurüstü bir zemini varsayan görüngüleri ilgilendirdikleri için) sağlama bağlanmıştır.

Öyleyse doğanın düzeneği ve teleolojik (amaçlı) uygulayımcılığı, aynı ürün ve olanağı açısından, tikel yasalara göre tek bir ortak

Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten. Wenn aber dieses objektiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende, Prinzip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; so läßt sich aus einem solchen Prinzip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen. Wie also nach demselben, als Prinzip, die Natur (nach ihren besondern Gesetzen) für uns ein System ausmacht, welches sowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen als möglich erkannt werden könne: läßt sich keinesweges erklären; sondern nur, wenn es sich zuträgt, daß Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanisms (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daß man nur getrost beiden gemäß den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts, aus einem oder dem andern Prinzip unserm Verstande erkennbar ist), ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stoßen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurteilung desselben hervortut: weil wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche) Technizism der Natur in Ansehung ebendesselben Produkts und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen obern Prinzip

der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen; so können wir doch, da dieses Prinzip *transzendent* ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Prinzipien *in der Erklärung* ebenderselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Kausalität nach Zwecken *verständlich* ist (wie organisierte Materien von der Art sind). Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: daß, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der bloße Mechanism der Naturzur Erklärung dieser ihrer Produkte gar nicht hinlänglich sein könne; ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft ist, daher nur subjektiv für uns, nicht objektiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst, gilt (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und demselben Grunde zusammenhängen könnten); da ferner, ohne allen zu der teleologisch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturprodukt beurteilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Notwendigkeit einer Vereinigung beider Prinzipien in der Beurteilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, läßt sich kein Mechanism; und an die Stelle dessen, was nach diesem als notwendig erkannt wird, läßt sich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen: sondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem absichtlichen Technizism) unterordnen, welches, nach dem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, ganz wohl geschehen darf.

ve yüksek doğa ilkesi altında durabilirler; ama bu ilke *aşkın* olduğu için, anlağımızın sınırlanmışlığına göre iki ilkeyi tam olarak aynı doğal türeyişin *açıklamasında* birleştiremeyiz, üstelik bu ürünün iç olanağı yalnızca ereklere göre bir nedensellik yoluyla *anlaşılır* olsa bile (örgütlü özdek durumunda olduğu gibi). Öyleyse yukarıdaki teleolojik ilkeye geri dönüyoruz: İnsan anlağının yapısına göre, doğadaki örgütlü varlıkların olanağı için amaçlı olarak işleyen nedenlerden başka hiçbir neden varsayılamaz, ve doğanın salt düzeneği bu kendi ürünlerinin açıklaması için yeterli olamaz; ve gene de böyle şeylerin kendilerinin olanağı açısından bu ilke yoluyla herhangi birşeye karar verme gibi bir girişimde bulunmayı istemiyoruz.

Bu yalnızca belirleyen değil, ama derin-düşünen yargı yetisinin bir düzgüsü olduğundan, buna göre yalnızca bizim için öznel olarak geçerli olduğu ama bu tür şeylerin kendilerinin olanağı için nesnel olarak geçerli olmadığından (ki bunlarda iki türeyiş yolu bir ve aynı zeminde birleşebilir), dahası, teleolojik olarak düşünülmüş türeyiş yoluna ek olarak, orada aynı zamanda karşılaşılan doğa düzeneğine ilişkin hiçbir kavram olmaksızın, bu tür türeyiş hiçbir biçimde doğa ürünü olarak yargılanamayacağından, böylece yukarıdaki düzgü aynı zamanda kendilerinde doğa erekleri olarak görülen şeylerin yargılanışında iki ilkenin birleşmesinin zorunluğuna götürür, ama birini bütününde ya da belli parçalarında ötekinin yerine koymaya değil. Çünkü yalnızca amaca göre olanaklı olarak düşünülenin (hiç olmazsa bizim tarafımızdan) yerine düzeneği geçiremeyiz; ve düzeneğe göre zorunlu olarak bilinenin yerine belirlenim zemini olarak bir ereğe gereksinen olumsallığı geçiremeyiz; ama ancak birini (düzeneği) ötekine (amaçlı uygulayımcılığa) altgüdümlü kılabiliriz, ki doğanın erekselliğinin aşkınsal ilkesine göre pekala olabilir.

Çünkü, ereklerin belli şeylerin olanağının zemini olarak düşünüldüğü yerde bir araç varsayılmalıdır ki, bunun işleyiş yasası *kendi için* bir erek varsayan hiçbirşeye gereksinmez ve dolayısıyla düzeneksel ve gene de amaçlı etkilerin altgüdümlü bir nedeni olabilir. Buna göre örgensel doğa ürünlerinde, ama ayrıca, eğer bunların sonsuzçokluğu yoluyla güdülerek tikel yasalara göre doğa nedenlerinin birleşmesinde amaçlı olanı (en azından izin verilen bir önsav yoluyla) doğa-bütünü (evren) için derin-düşünen yargı yetisinin *evrensel ilkesi* olarak varsayarsak, doğanın türetişinde düzeneksel yasaların teleolojik yasalar ile büyük ve giderek evrensel bir birleşmesini düşünebiliriz, ve bunu onu yargılamanın ilkelerini değiştirmeksizin ve birinin yerine ötekini koymaksızın yapabiliriz; çünkü teleolojik bir yargılamada özdek, giderek üstlendiği biçim yalnızca amaca göre olanaklı olarak yargılansa bile, gene de, doğası gereği düzeneksel yasalar ile uyum içinde, o tasarımlanan ereğe bir araç olarak altgüdümlü olabilir; ama bu bağdaşabilirliğin zemini ne biri ne de öteki olanda (ne düzenek ne de ereksel birleşmede) yattığı için, ama doğanın o hakkında hiçbirşey bilmediğimiz duyulurüstü dayanağı olduğu için, bizim (insansal) usumuz için böyle nesnelerin olanağını tasarımlamanın her iki yolu birarayakaynaşmaz; ama olanaklarını onları son nedenlerin birleşmesine göre bir en yüksek anlak üzerine temellendirilmiş olarak yargılama yoluyla olmanın dışında yargılayamayız, ve öyleyse bu yolla teleolojik açıklama türü bir yana itilmiş olmaz.

Ama şimdi doğanın düzeneğinin doğadaki her son amaç için araç olarak ne yaptığı bütünüyle belirsizdir ve usumuz için her zaman belirsiz kalır; ve, genel olarak bir doğanın olanağının yukarıda değinilen anlaşılır ilkesinden ötürü, evrensel olarak anlaşan yasaların her iki türüne göre de (fiziksel olanlar ve son nedenlerin yasaları) doğanın

Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz *für sich* nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher läßt sich selbst in organischen Produkten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlaßt, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum *allgemeinen Prinzip* der reflektierenden Urteilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Prinzipien der Beurteilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen; weil in einer teleologischen Beurteilung die Materie, selbst, wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurteilt wird, doch, ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäß, jenem vorgestellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet sein kann: wiewohl, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das eine noch das andere (weder Mechanism, noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere (die menschliche) Vernunft beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objekte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einem obersten Verstande gegründet beurteilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt, und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wieviel der Mechanism der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben tue; und, wegen des oben erwähnten intelligibelen Prinzips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, daß sie durchgängig nach beiderlei allgemein

zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei, wiewohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können: so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur so viel gewiß: daß, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sein, und wir also nach der Beschaffenheit unseres Verstandes jene Gründe insgesamt einem teleologischen Prinzip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugnis, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanisms für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht; dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen.

baştan sona olanaklı olduğu varsayılabilir, gerçi bunun nasıl olduğunu hiçbir biçimde anlayamasak da; bu yüzden bizim için olanaklı olan düzeneksel açıklama yolunun ne denli ileri gittiğini bilmeyiz; yalnızca şu kadarı kesindir ki, bu yönde gidebildiğimiz ölçüde, bir zamanlar doğa erekleri olarak tanıdığımız şeyler için her zaman yetersiz kalmalıdır, ve öyleyse anlağımızın yapısına göre bu zeminleri toplu olarak bir teleolojik ilkeye altgüdümlü kılmalıyız.

Şimdi burada bir ayrıcalık, ve düzenek ilkesine göre doğa incelemesinin kuramsal us kullanımımız için taşıdığı önemden ötürü, bir de çağrı temellenir: Doğanın tüm ürünleri ve olayları, giderek en ereksel olanlar bile, her zaman yetilerimizin (ki bunların sınırlarını bu araştırma türünün içersinde bildiremeyiz) içinde olduğu düzeye dek düzeneksel olarak açıklanmalıdır; ama hiçbir zaman gözden yitirmemek gerek ki, usun ereği kavramı altında olmanın dışında araştırma için bile ileri süremeyeceğimiz şeyler usumuzun özsel yapısı ile uyum içinde, ve o düzeneksel nedenlere bakılmaksızın, gene de en sonunda ereklere göre nedenselliğe altgüdümlü kılınmalıdır.

{Ek}
Teleolojik Yargı Yetisinin Yöntem Öğretisi

§ 79
Teleolojinin Doğa Öğretisine Ait Olarak Ele Alınıp Alınmayacağı Üzerine

Her bir bilimin tüm bilimler ansiklopedisinde belirli konumu olmalıdır. Eğer felsefi bir bilimse, o zaman konumu onun kuramsal ya da kılgısal bölümünde olmalıdır; ve eğer konumu birincideyse, ya deneyim nesnesi olabilen şeyi irdelediği düzeye dek doğa öğretisinde (cisimler öğretisinde, ruh öğretisinde, ve evrensel dünya biliminde), ya da Tanrı öğretisinde (tüm deneyim nesnelerinin toplamı olarak dünyanın kök-zemini üzerine) olmalıdır.

Şimdi soru şudur: Teleoloji hangi konumu hak eder? Doğa bilimine (sözcüğün asıl anlamında) mi aittir, yoksa tanrıbilime mi? İkisinden biri olmalıdır; çünkü hiçbir bilim birinden ötekine geçişe ait değildir, ve bunun nedeni ise geçişin yalnızca dizgenin eklemlenişini ya da örgütlenişini imlemesidir, ondaki bir konumu değil.

Tanrıbilime onun bir bölümü olarak ait olmadığı, üstelik en önemli kullanımı onda yapılabilse de, kendiliğinden açıktır. Çünkü doğal türeyişleri ve bunların nedenini nesnesi olarak alır; ve aynı zamanda bu nedeni doğanın dışında ve ötesinde yatan bir zemin (tanrısal Yaratıcı) olarak göstermesine karşın, gene de bunu doğa irdelemesinde belir-

Anhang
Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft

§ 79
Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse

Eine jede Wissenschaft muß in der Enzyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muß ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Teil derselben, und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, sofern sie das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre, und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: Welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft, oder zur Theologie? Eins von beiden muß sein; denn zum Übergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Artikulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Daß sie in die Theologie als ein Teil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und, ob sie gleich auf die letztere, als einen außer und über die Natur belegenen Grund (götlichen Urheber), hinausweiset, so tut sie dieses doch nicht für die bestimmende,

sondern nur (um die Beurteilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee, dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Prinzip zu leiten) bloß für die reflektierende Urteilskraft in der Naturbetrachtung.

Ebensowenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, welche bestimmender und nicht bloß reflektierender Prinzipien bedarf, um von Naturwirkungen objektive Gründe anzugeben. In der Tat ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, daß man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zueinander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Produkten, sofern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasset ist: wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmäßiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluß gibt, worum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu tun ist.

Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft. Aber sofern sie Prinzipien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft, und auch auf das Verhältnis, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann.

leyen yargı yetisi için değil, ama yalnızca (dünyadaki şeylerin yargılanışını düzenleyici ilke olarak böyle bir idea yoluyla insan anlağı ile uyum içinde yönetme amacıyla) derin-düşünen yargı yetisi için yapar.

Ama teleoloji doğa bilimine de ait görünmez, çünkü bu bilim doğa etkilerine nesnel zeminler verebilmek için derin-düşünce ilkelerine değil ama belirleyici ilkelere gereksinir. Gerçekte, doğa kuramı için ya da onun fenomenlerinin onun etker nedenleri yoluyla düzeneksel açıklaması için bunları ereklerin birbirleri ile ilişkilerine göre irdeleme yoluyla hiçbirşey kazanılmaz. Doğanın ereklerinin onun ürünlerinde ortaya serilmesi, bunların teleolojik kavramlara göre bir dizge oluşturmaları ölçüsünde, aslında yalnızca tikel bir ipucuna göre oluşturulan doğa betimlemesine aittir; burada us hiç kuşkusuz öğretici ve kılgısal olarak birçok bakımdan ereksel olan görkemli bir iş başarır, ama bu biçimlerin ortaya çıkışları ve iç olanakları üzerine hiçbir bilgi vermez, ki kuramsal doğa biliminin asıl ilgi noktası budur.

Teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir; ama yalnızca Eleştiriye, ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir. Ama *a priori* ilkeler kapsadığı ölçüde, doğa üzerine son nedenler ilkesine göre nasıl yargıda bulunulması gerektiğini gösteren yöntemi sağlayabilir ve sağlamalıdır; bu yüzden onun yöntem öğretisinin kuramsal doğa biliminde yordam üzerinde ve ayrıca bunun metafizikte onun ön-öğretisi olarak tanrıbilim ile taşıyabileceği ilişki üzerinde en azından olumsuz etkisi vardır.

§ 80

Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks

Die *Befugnis*, auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte *auszugehen*, ist an sich ganz

§ 80

Bir Şeyin Doğa Ereği Olarak Açıklamasında Düzenek İlkesinin Teleolojik İlkelere Zorunlu Altgüdümü Üzerine

Tüm doğa ürünlerinin salt düzeneksel bir açıklamasına *yönelme yetkisi* kendinde bütü-

nüyle sınırsızdır; ama buna *ulaşacak* biricik *yeti* doğa erekleri olarak şeylerle ilgilendiği ölçüde anlağımızın yapısına göre yalnızca çok kısıtlı olmakla kalmaz, ama ayrıca açıkça sınırlanmıştır; çünkü, yargı yetisinin bir ilkesine göre, yalnızca bu ilk yordam yoluyla o şeylerin açıklamasına doğru hiçbirşey kazanılamaz, dolayısıyla böyle ürünlerin yargılanması her zaman bizim tarafımızdan aynı zamanda teleolojik bir ilkeye altgüdümlü kılınmalıdır.

Buna göre, doğa ürünlerinin olasılık ile olabileceği düzeye dek bir açıklaması amacıyla doğa düzeneğini izlemek ussal, aslında övgüye değerdir; giderek bu girişimden bu yolda doğanın erekselliği ile karşılaşmak *kendinde* olanaksız olduğu için değil, ama bu ancak insanlar olarak *bizim için* olanaksız olduğu için vazgeçmek gerekir; çünkü bunun için duyusal sezgiden başka bir sezgi, ve doğanın anlaşılır dayanağının belirli bir bilgisi gerekir; bu dayanaktan görüngülerin düzeneği için tikel yasalara göre bir zemin saptanabilirdi, ki tüm yetilerimizi bütünüyle aşar.

Öyleyse, eğer doğa araştırmacısı salt boşuna çalışmayacaksa, o zaman, her birinin kavramı ikircimsiz bir yolda doğa ereği olarak temellendirilmiş olan şeylerin (örgütlü varlıklar) yargılanmasında her zaman herhangi bir kökensel örgütlenişi temel almalıdır ki, bu başka örgütlü biçimler üretebilmek ya da elindekileri yeni şekillere (ki gene de her zaman o erekten ve ona uygun olarak doğarlar) geliştirebilmek için o düzeneğin kendisinden yararlanır.

Bir karşılaştırmalı anatomi aracılığıyla örgütlü doğanın büyük yaratısının içinden geçerek orada bir dizgeye benzeyen ve dahası türeyiş ilkesi ile uyum içinde olan birşeyin bulunup bulunmadığını görmeye çalışmak övgüye değerdir; bu olmaksızın yalnızca yargılama ilkesinde (ki türeyişleri üzerine öğretici hiçbir içgörü vermez) takılır ve

unbeschränkt; aber das *Vermögen* damit allein *auszulangen*, ist, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu tun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt: nämlich so, daß, nach einem Prinzip der Urteilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurteilung solcher Produkte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Prinzip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte, so weit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es *an sich* unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es *für uns* als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntnis des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muß er in Beurteilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisierter Wesen), immer irgendeine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisierte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäß erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer komparativen Anatomie die große Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, vorfinde; ohne daß wir nötig haben, beim bloßen Beurteilungsprinzip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluß gibt) stehenzubleiben, und mutlos

allen Anspruch auf *Natureinsicht* in diesem Felde aufzugeben. Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einerund Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Teile eine so große Mannigfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können, läßt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüt fallen, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Kristallerzeugungen wirkt), die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem *Archäologen* der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum

umutsuzluk içinde bu alanda *doğa üzerine içgörüye* yönelik tüm istemden vazgeçmek zorunda kalırdık. Birçok hayvan cinsinin yalnızca kemik yapılarında değil, ama ayrıca geri kalan bölümlerin düzenlenmesinde de temelde yatıyor görünen belli bir ortak şemada anlaşmaları — öyle ki, anahatların hayranlık verici bir yalınlığı zemininde, bir üyenin uzaması ve bir başkasının kısalması, şu bölümün gerilemesi ve bu bölümün gelişmesi yoluyla türlerin öylesine büyük bir türlülüğü üretilebilmiştir — burada hiç kuşkusuz doğanın düzeneğinin onsuz hiçbir doğa biliminin olamayacağı ilkesi ile birşeylerin başarılabileceği konusunda anlığa zayıf da olsa bir umut ışığının düşmesine izin verir. Tüm türlülükleri ile ortak bir kök-imgeye uygun olarak türemiş görünen biçimlerin bu andırımı, bir hayvan cinsinin bir başkasına aşamalı olarak yaklaşması yoluyla — erekler ilkesine en iyi doğrulamayı veriyor görünen cinslerden, örneğin insandan polipe ve bundan yosun ve likenlere ve en sonunda doğanın bizim tarafımızdan saptanabilen en alt basamağına, kaba özdeğe dek —, ortak bir kök-anneden türeyişe bağlı edimsel akrabalıklarına ilişkin tahminimizi güçlendirir. Doğanın örgütlü varlıklarda bizim için öylesine kavranamaz olan ve onun için başka bir ilke düşünmek zorunda olduğumuza inandığımız bütün bir uygulayımı özdekten ve kuvvetlerinden düzeneksel yasalara göre (kristallerin türeyişinde onlarla çalıştığı yasalar gibi) türüyor görünür.

Burada doğanın *arkeoloğuna* ondaki en eski devrimlerin arta kalan izlerinden, onun bildiği ya da tahmin ettiği tüm düzeneğine göre, yaratıkların o büyük ailesini (çünkü eğer sözü edilen yaygın ilişkinin herhangi bir zemini olacaksa onları böyle tasarımlamamız gerekir) türetme özgürlüğü tanınır. Dünyanın ana kucağının, kaotik durumundan çıkarken (bir bakıma büyük bir hayvan gibi), başlangıçta daha az ereksel-biçimli ya-

ratıklar doğurduğunu, yine bunların kendilerini doğdukları yerlere ve birbirleri ile ilişkilerine daha uygun olarak geliştiren başkalarını doğurduklarını, sonunda bu ana rahminin kendisinin katılaşıp kemikleşerek doğumlarını daha öte bozulmayan belirli türlere sınırladığını ve türlülüğün o verimli oluşturucu gücünün işleminin sonunda olduğu gibi kaldığını tahmin edebilir. — Yalnızca, sonunda gene de bu evrensel anneye tüm bu yaratıklar açısından ereksel olarak oluşturulmuş bir örgütleniş yüklemelidir, yoksa hayvanlar dünyasının ve bitkiler dünyasının ürünlerinin erek biçimi olanağına göre hiçbir biçimde düşünülmeyecektir.* Ama o zaman açıklama zeminini yalnızca daha geriye sürmüş olur, ve o iki dünyanın türeyişini son nedenlerin koşulundan bağımsız kılmış olduğunu ileri süremez.

Giderek, örgütlü cinslerin belli bireylerinin olumsal olarak uğradıkları başkalaşım söz konusu olduğunda bile, eğer böyle değişmiş karakterin kalıtsal olduğu ve üreme yetisine alındığı bulunacak olursa, o zaman

andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist.* Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben, und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst, was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders denn als gelegentliche Entwickelung einer in der

*Bu tür bir önsava usun gözüpek bir serüveni diyebiliriz; ve giderek en keskin doğa araştırmacılarının arasında bile şimdiye dek zaman zaman kafalarından bunu geçirmemiş çok azı olabilir. Çünkü bu kesinlikle örgütlü bir varlığın kaba örgütsüz özdeğin düzeneği yoluyla türeyişi demek olan *generatio aequivoca* gibi saçma değildir. Her zaman sözcüğün en everensel imleminde *generatio univoca* olarak kalacaktır, çünkü yalnızca örgensel birşeyin bu tür varlıklar arasında olmasına karşın ondan özgül olarak ayrı olan bir başka örgensel şeyden doğmasını imler, örneğin belli su hayvanlarının adım adım bataklık hayvanlarına, ve bunların birkaç kuşak içinde kara hayvanlarına gelişmeleri gibi. *A priori*, salt usun yargısında, bunda kendi ile çelişen hiçbirşey yoktur. Ancak, deneyim bunun hiçbir örneğini göstermez; deneyime göre, bildiğimiz tüm doğuş *generatio homonyma*dır; bu, örgütlenmemiş gereçten doğma ile karşıtlık içinde, salt *univoca* değildir, ama giderek örgütlenişin kendisinde bile ortaya türeten ile türdeş bir ürün çıkarır; *generatio heteronyma* ile, doğa üzerine deneyim bilgimizin ulaştığı düzeye dek, hiçbir yerde karşılaşılmaz.

*Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die generatio aequivoca, worunter man die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie versteht. Sie wäre immer noch generatio univoca in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, sofern nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen spezifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wassertiere sich nach und nach zu Sumpftieren, und aus diesen, nach einigen Zeugungen, zu Landtieren ausbildeten. A priori, im Urteile der bloßen Vernunft, widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel; nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, generatio homonyma ist, nicht bloß univoca, im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisiertem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Produkt hervorbringt, und die generatio heteronyma, soweit unsere Erfahrungskenntnis der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art, beurteilt werden; weil das Zeugen seinesgleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organisierten Wesens, mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn, wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Spezies unzutreffenden Form ebenso zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen; und das Prinzip der Teleologie: in einem organisierten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmäßig zu beurteilen, müßte dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden, und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig sein.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Prinzip der Beurteilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nötig finden, die Einwendung: daß man mit ebendem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammenfinden können. Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgibt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen *außer einander* in diesem Produkte; da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache bloß in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen außer einander, gesucht wird, die Einheit des Prinzips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die *Autokratie* der Materie başkalaşımı türde onun öz-sakınımı için kökensel olarak bulunan yatkınlıkların raslantısal gelişiminden başka birşey olarak yargılamak uygun olmayacaktır; çünkü örgütlü bir varlığın tam iç erekselliği durumunda, onun benzerinin doğuşu, böyle bir erekler dizgesinde, gelişmemiş kökensel bir yatkınlığa ait olmayan hiçbirşeyi doğurma yetisi içine almama koşulu ile çok yakından bağlıdır. Çünkü, eğer bu ilkeden ayrılırsak, şimdi bir türde bulunan biçimin birçok parçasının eşit ölçüde olumsal ve ereksiz bir kökenlerinin olup olamayacağını güvenilir bir yolda bilemeyiz; ve teleolojinin ilkesi, örgütlü bir varlıkta onun üremesinde kendini saklayan hiçbirşeyi ereksiz olarak yargılamama, bu yüzden uygulamada zorunlu olarak güvenilirlikten çok uzak olacak ve yalnızca kök-kuşak (ki üzerine daha öte bir bilgimiz yoktur) için geçerlik taşıyacaktır.

Hume tüm böyle doğa erekleri için teleolojik bir yargılama ilkesinin, e.d. arkitektonik bir anlağın varsayılmasını zorunlu bulanlara karşı çıkar ve böyle bir anlağın nasıl olanaklı olacağı, e.d. aynı zamanda yürütme gücü de olan bir anlağın olanağını oluşturan çeşitli yeti ve özelliklerin tek bir Varlıkta nasıl öyle ereksel olarak biraraya gelmiş olabileceği eşit ölçüde haklı olarak sorulabilir der. Ancak bu karşıçıkış boştur. Çünkü kendi içinde erekler kapsayan ve yalnızca onlar yoluyla kavranabilir olan bir şeyin ilk türeyişine ilişkin soruyu kuşatan bütün güçlük bu üründe *birbirlerine dışsal* öğeler çoklusunun birleşmesinin zemininin birliğine ilişkin sonraki soru üzerine dayanır; çünkü, eğer bu zemin yalın töz olarak üretken bir nedenin anlağına yerleştirilecek olursa, o soru, teleolojik olduğu ölçüde, yeterli olarak yanıtlanmış olur; ama eğer neden yalnızca birbiri dışındaki birçok tözün bir toplağı olarak özdekte aranırsa, onun oluşumunun içsel olarak ereksel biçimi için ilkenin birliği bütünüyle eksiktir;

ve anlağımız tarafından ancak erek olarak kavranabilen ürünlerde özdeğin *otokrasisi* anlamsız bir sözcüktür.

Buna göre, özdeğin nesnel olarak ereksel biçimleri için onun olanağının bir en yüksek zeminini arayanlar, bunu bir anlağa yüklemeksizin, ya dünya-bütününü herşeyi kucaklayan tek bir töz yaparlar (panteizm), ya da onu (ki yalnızca öncekinin daha belirli bir açıklamasıdır) tek bir yalın töze ilintili belirlenimlerin bir toplamı yaparlar (Spinozacılık), ve bunu yalnızca o tözden tüm ereksel liğin o koşulunu, zeminlerin *birliğini* elde edebilmek için yaparlar; böylece sorunun hiç kuşkusuz *tek bir* koşuluna, yani erek bağıntısının birliğine, yalın bir tözün salt varlıkbilimsel kavramı aracılığıyla hakkını verirler, ama *öteki* koşulu için, yani bu tözün *erek* olarak sonucu ile ilişkisi için, hiçbirşey getirmezler — bir ilişki ki, soru açısından o varlıkbilimsel zemini daha yakından belirlemesi gerekir; dolayısıyla *bütün* soru hiçbir biçimde yanıtlanmış olmaz. Yine, eğer şeylerin o kök-zeminini yalın *töz* olarak tasarımlamazsak, eğer onun kendilerini onun üzerine temellendiren doğa biçimlerinin özgül yapısı ile, yani erek-birliği ile ilişkili bu özelliğini tek bir anlıklı tözün özelliği olarak tasarımlamazsak, ve eğer bu biçimlerin bu anlıklı töz ile ilişkilerini (salt erek olarak olanaklı düşündüğümüz herşeyde bulduğumuz olumsallık nedeniyle) bir *nedensellik* ilişkisi olarak tasarımlamazsak, soru (usumuz için) saltık olarak yanıtlanamaz kalır.

in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, daß diejenigen, welche für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen, allbefassenden Substanz (Pantheism), oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des Vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen (Spinozism), machen, bloß um jede Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die *Einheit* des Grundes, herauszubekommen; wobei sie zwar *einer* Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des bloß ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, ein Genüge tun, aber für die *andere* Bedingung, nämlich das Verhältnis derselben zu ihrer Folge als *Zweck*, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin *die ganze* Frage keineswegs beantworten. Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft), wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache *Substanz* und dieser ihre Eigenschaft zu der spezifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als die einer intelligenten Substanz, das Verhältnis aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem finden, was wir uns nur als Zweck möglich denken), nicht als das Verhältnis einer *Kausalität* uns vorstellen.

§ 81
Düzeneğin Bir Doğa Ereğinin Doğa Ürünü Olarak Açıklamasında Teleolojik İlke İle Bağlanması Üzerine

Doğanın düzeneği, önceki paragraflara göre, salt kendi başına örgütlü bir varlığın olanağını düşünmemizi sağlamada yeterli değildir; ama (hiç olmazsa bilgi yetilerimizin

§ 81
Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturprodukts

Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden § allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit einesorganisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigs-

tens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt ebensowenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanism des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen. Aber das Prinzip: alles, was wir als zu dieser Natur (phaenomenon) gehörig und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Kausalität, organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturprodukte sein würden.

Wenn nun das teleologische Prinzip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders sein kann); so kann man entweder den *Okkasionalism*, oder den *Prästabilism* der Ursache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäß, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten, würde sie in die anfänglichen Produkte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seinesgleichen hervorbringt und die Spezies sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur kontinuierlich ersetzt wird. Wenn man den

yapısına göre) bu amaçlı olarak işleyen bir nedene kökensel olarak altgüdümlü olmuş olmalıdır; gene de böyle bir varlığın salt teleolojik zemini aynı zamanda onu bir doğa ürünü olarak görmek ve yargılamak için eşit ölçüde yetersizdir — eğer doğanın düzeneği o teleolojik zemine bir bakıma amaçlı olarak işleyen bir nedenin aleti gibi bağlı değilse, ve doğanın kendisi düzeneksel yasaları içinde o nedenin ereklerine altgüdümlü değilse. Usumuz bütünüyle ayrı türlerde iki nedenselliğin, evrensel yasallığı içindeki doğanın ve onu kendi içinde hiçbir zeminini kapsamadığı tikel bir biçime sınırlayan bir ideanın böyle bir birleşmesinin olanağını kavramaz; bu olanak doğanın duyulurüstü dayanağında yatar ki, ona ilişkin olarak yalnızca görüngüsünü bildiğimiz kendinde varlık olması dışında hiçbirşeyi olumlu olarak belirleyemeyiz. Ama bu doğaya (*phaenomenon*) ait olarak ve onun ürünü olarak kabul ettiğimiz herşeyin düzeneksel yasalara göre onunla bağlı olarak düşünülmesi gerektiği ilkesi gene de gücünü sürdürür; çünkü bu nedensellik türü olmaksızın örgütlü varlıklar, doğa erekleri olarak, doğa ürünleri olmayacaklardır.

Şimdi, eğer bu varlıkların türeyişinin teleolojik ilkesi varsayılırsa (ki başka türlü olamaz), o zaman onların iç ereksel biçimlerinin nedeninin temeline ya *vesileciliği* ya da *önceden saptanmış uyumu* koyabiliriz. Birinciye göre, en yüksek dünya-nedeni, kendi ideasına uygun olarak, biraraya karışan özdeklerin her bir birleşmesi vesilesi üzerine dolaysızca örgensel oluşumu verecektir; ikinciye göre, bu bilgeliğinin başlangıçtaki ürünlerinde yalnızca öyle bir yatkınlığı vermiş olacaktır ki, bunun aracılığıyla bir örgensel varlık kendi benzerini üretir ve tür kendini sürekli olarak saklar, ve bu arada yiten bireylerin yeri aynı zamanda onların yokoluşuna doğru çalışan doğa tarafından sürekli olarak doldurulur. Eğer örgütlü varlıkların üreti-

minin vesileciliğini kabul edersek, o zaman tüm doğa bütünüyle yiter, ve onunla birlikte bu türden ürünlerin olanağını yargılamadaki tüm us kullanımı da yiter; buna göre felsefe ile herhangi bir ilgisi olan hiç kimsenin bu dizgeyi kabul etmeyeceğini varsayabiliriz.

Önceden saptanmış uyum şimdi yine iki yolda davranabilir. Kendi benzeri tarafından üretilmiş her örgensel varlığı ya birincinin *dışığı* olarak ya da *ürünü* olarak görür. Kuşakları salt dışıklar olarak alan dizgeye *bireysel ön-oluşum* dizgesi ya da *evrim kuramı* denir; kuşakları ürünler olarak alan dizgeye *epigenesis* ya da *arka-oluşum* dizgesi denir. Bu ikincisine *soysal ön-oluşum* dizgesi de denebilir; çünkü, doğuranın soyuna ait olan iç ereksel yatkınlıklar açısından üretken yeti, öyleyse türsel biçim, gizil olarak önceden-oluşmuştur. Buna uygun olarak, karşıt bireysel ön-oluşum kuramına daha uygun olarak *bürülüm kuramı* (ya da kapanma kuramı) denebilir.

Evrim kuramının her bir bireyi onun dolaysızca Yaratıcının elinden gelebilmesi için doğanın oluşturucu gücünün dışına çıkaran savunucuları öyleyse gene de bunu vesilecilik önsavına göre yer alıyor olarak görmeyi göze alamayacaklardır; çünkü bu önsava göre birleşme salt bir biçimselliktir ki, buna göre en yüksek bir anlıklı dünya-nedeni her keresinde bir meyvayı dolaysızca oluşturmaya, ve anneye ise yalnızca onun gelişmesini ve beslenmesi bırakmaya karar vermiştir. Kendilerinin ön-oluşumdan yana olduklarını bildirirler, sanki bu tür biçimlerin dünyanın başlangıcında ya da daha sonraki sürecinde duyulurüstü bir yolda ortaya çıkmalarına izin vermek bir değilmiş gibi; tersine, arada bir yer alacak yaratış yoluyla büyük bir sayıda doğaüstü düzenleme gereksizleşecekti, ki bunlar dünyanın başlangıcında oluşan dölütün gelişinceye dek doğanın yokedici güçlerinden bir zarara uğramaması ve kendini incinmemiş olarak koruyabilmesi için

Okkasionalism der Hervorbringung organisierter Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Produkte zu urteilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu tun ist.

Der *Prästabilism* kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seinesgleichen gezeugte organische Wesen entweder als das *Edukt*, oder als das *Produkt* des ersteren. Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der *individuellen Präformation*, oder auch die *Evolutionstheorie*, das der Zeugungen als Produkte wird das System der *Epigenesis* genannt. Dieses letztere kann auch System *der generischen Präformation* genannt werden; weil das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zuteil wurden, also die spezifische Form virtualiter präformiert war. Diesem gemäß würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser *Involutionstheorie* (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der *Evolutionstheorie*, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Okkasionalisms geschehen zu lassen, so daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicherweise, im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstörenden Kräften

der Natur litte und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen ebensoviel Schöpfungen dadurch unnötig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu geraten, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Mißgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit fanden, sollte sie auch nur darauf abgezielt sein, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmäßigkeit, Anstoß nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarde konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mußten dem Samen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugestehen: welche sie doch in Ansehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Verteidiger der *Epigenesis* den großen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennete: so würde die Vernunft doch schon zum voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Kausalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd, betrachtet, und so doch mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen).

gerekli olacaklardı; benzer olarak, böyle önoluşumlu varlıkların herhangi bir zamanda gelişecek olanlardan ölçülemeyecek denli daha büyük bir sayısı da gerekli olacak ve onlarla birlikte birçok yaratık bu yüzden gereksiz ve ereksiz kılınacaktı. Ama gene de, tüm doğa açıklamalarını gereksiz kılabilecek tam bir fizik-üstüne düşmemek için, doğaya en azından birşey bırakmayı isterler. Hiç kuşkusuz bu hiperfiziklerine öylesine sıkı sıkıya sarılırlar ki, giderek düşüklerde bile (ki gene de doğa erekleri olarak olanaksız sayılabilirler) hayranlık verici bir ereksellik bulurlar, gerçi yalnızca bir anatomistin ereksiz bir ereksellik olarak hoşgörmeyeceği ve onun için umutsuz bir hayranlık duygusuna kapılacağı birşeye yönelmiş olsa da. Ama melezlerin türeyişinin ön-oluşum dizgesine uyarlanması saltık olarak olanaksız olacaktır; tersine, erkek yaratığın dölüt için ilk beslenme aracı olarak hizmet etme gibi düzeneksel bir özellikten başka hiçbirşey yüklemedikleri tohumlarına bir de ek olarak ereksel olarak oluşturucu bir kuvvet yüklemek zorundadırlar ki, bunu aynı cinsten iki yaratığın bütün bir türeyişi durumunda ikisinden hiç birine teslim etmeyeceklerdir.

Öte yandan, eğer *epigenesisi* savunanların kuramın tanıtlamasının deneyim zeminleri açısından birincisine karşı ileri sürdükleri büyük üstünlüğünü kabul etmesek bile, us daha şimdiden özellikle bu açıklama yolundan yana çıkacaktır, çünkü en azından üremeleri açısından kökensel olarak yalnızca ereklerin nedenselliğine göre olanaklı olarak tasarımlayabileceğimiz şeyler açısından, bu kuram doğayı yalnızca gelişen değil ama kendini üreten birşey olarak görür, ve böylece doğaüstünden olanaklı en küçük harcama ile ilk başlangıçtan doğan herşeyi doğaya bırakır (gerçi hangi nedenler zincirini denerse denesin genel olarak fiziği boşa çıkaran bu ilk başlangıç üzerine herhangi birşey belirlemese de).

Bu *epigenesis* kuramı açısından, hiç kimse onun tanıtlamasına olduğu gibi uygulamasının gerçek ilkelerinin temellendirmesine de (bir ölçüde onun fazla pervasız bir kullanımının sınırlanması yoluyla da olsa) Herr Hofrat Blumenbach'tan daha büyük katkıda bulunmamıştır. Tüm bu oluşumların fiziksel açıklamalarını örgütlü özdekten başlatır. Çünkü kaba özdeğin kendini kökensel olarak düzeneksel yasalara göre biçimlendirmesini, yaşamın dirimsiz olanın doğasından doğmasını, ve özdeğin kendini kendiliğinden öz-sakınımlı bir ereksellik biçiminde düzenlemesini — bütün bunları haklı olarak usaaykırı görür; ama aynı zamanda doğa düzenegine, kökensel bir *örgütlenmenin* bu bizim için araştırılamaz *ilkesi* altında, belirlenemez ve gene de apaçık bir yan bırakır ki, buna bağlı olarak örgütlü bir cisimde özdeğin yetisine (özdekteki evrensel olarak kalıcı, salt düzeneksel *oluşum gücünden* ayrı olarak) onun tarafından bir (bir bakıma o gücün daha yüksek kılavuzluğu ve yönetimi altında duran) *oluşum itkisi* denir.

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr Hofr. *Blumenbach*. Von organisierter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen *Prinzip* einer ursprünglichen *Organisation* einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen *Bildungskraft*) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) *Bildungstrieb* genannt wird.

§ 82
Örgütlü Varlıkların Dış İlişkilerinde Teleolojik Dizge Üzerine

Dış ereksellik ile öyle birşeyi anlıyorum ki, onagöre bir doğa şeyi bir başkasına erek karşısındaki araç gibi hizmet eder. Şimdi hiçbir iç ereksellikleri olmayan ya da olanakları için bunu varsaymayan şeyler, örneğin toprak, hava, su vb. aynı zamanda dışsal olarak, e.d. başka varlıklar ile ilişki içinde büyük ölçüde ereksel olabilirler; ama bu sonuncular her zaman örgütlü varlıklar, e.d. doğa erekleri olmalıdırlar, çünkü yoksa birinciler araçlar olarak yargılanamazlar. Böylece su, hava ve toprak dağların yükselmesi için araçlar olarak görülemezler, çünkü dağlar kendilerinde ereklere göre olanaklarının bir zeminini gerektiren hiçbirşey kapsamazlar, ve bu yüzden

§ 82
Von dem teleologischen System in den äußern Verhältnissen organisierter Wesen

Unter der äußern Zweckmäßigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser usw. gleichwohl äußerlich, d. i. im Verhältnis auf andere Wesen, sehr zweckmäßig sein; aber diese müssen jederzeit organisierte Wesen, d. i. Naturzwecke sein, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurteilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre

Ursache niemals unter dem Prädikate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon eine Kausalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses tätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne daß die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zweck dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, ebenso wie bei einem Individuum, fragen: Warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein *organisierendes* Ganze aus, obzwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Dasein und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder es ist irgendein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisierten Dinges trennen: weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Produktes nicht anders denn als Zweck denken können. Denn, die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen Ursache niemals unter dem Prädikate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon eine Kausalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses tätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne daß die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zweck dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, ebenso wie bei einem Individuum, fragen: Warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein *organisierendes* Ganze aus, obzwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Dasein und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder es ist irgendein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisierten Dinges trennen: weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Kausalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Produktes nicht anders denn als Zweck denken können. Denn, die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen Ursache

nedenleri böyle bir zemin ile bağıntı içinde hiçbir zaman bir aracın (ona yararlı) yüklemi altında tasarımlanamaz.

Dış ereksellik bir nesnenin olanağı ile onun edimselliğinin kendisinin erek olup olmadığına bakılmaksızın bağlı olan iç ereksellik kavramından bütünüyle başka bir kavramdır. Örgütlü bir varlığa açısından şunu sorabiliriz: Ne içindir? Ama onlarda yalnızca doğa düzeneğinin etkisini tanıdığımız şeyler söz konusu olduğunda bu kolay değildir. Çünkü birincilerde iç olanakları açısından ereklere göre bir nedensellik, yaratıcı bir anlak tasarımlayabiliriz, ve bu etkin yetiyi onun belirlenim zemini ile, amaç ile bağıntılayabiliriz. Yalnızca tek bir dış ereksellik vardır ki, örgütlenişin iç erekselliği ile bağıntılıdır ve gene de, bu böyle örgütlenmiş varlığın hangi erek için varolmak zorunda olduğu sorusu gerekmeksizin, bir aracın bir erek ile dış ilişkisinde hizmet eder. Bu her iki eşeyin birbirleri ile bağıntı içinde türlerinin üremesi için örgütlenişidir; çünkü burada da, tıpkı bir birey durumunda olduğu gibi, şu her zaman sorulabilir: Niçin böyle bir çiftin varolması gereksin? Yanıt: Bu çift burada herşeyden önce *örgütleyen* bir bütün oluşturur, gerçi tek bir bedende örgütlü bir bütün olmasa da.

Eğer şimdi bir şeyin niçin olduğunu sorarsak, yanıt ya, 'Varolması ve üremesi amaca göre etkin bir neden ile hiçbir bağıntı taşımaz,' biçimindedir, ve o zaman kökenini doğanın düzeneğinden anlarız; ya da, 'Varolmasının (olumsal bir doğa varlığı olarak) herhangi bir amaçlı zemini vardır,' biçimindedir, ve bu düşünceyi örgütlü bir şeyin kavramından pek ayıramayız, çünkü iç olanağının temeline son nedenlerin bir nedenselliğini ve bunun zemininde yatan bir ideayı koymamız gerektiği için, bu ürünün varoluşunu bir erek olarak olmaktan başka türlü düşünemeyiz. Çünkü, tasarımlanan etkiye, ki tasarımı aynı zamanda onun üretimine doğru işleyen anlıklı nedenin belirlenim

zeminidir, *erek* denir. Bu durumda öyleyse ya şunu diyebiliriz: 'Böyle bir doğa varlığının varoluşunun ereği kendi içindedir, e.d. salt bir erek değil ama bir *son-erek*tir'; ya da: 'Bu onun dışında bir başka doğa varlığındadır, e.d. ereksel olarak varolur, son-erek olarak değil, ama zorunlu olarak aynı zamanda bir araç olarak.'

Ama eğer doğanın bütününü tararsak, doğa olarak onda yaratılışın son ereği olma üstünlüğünü ileri sürecek hiçbir varlık bulamayız; ve giderek doğa için bir *en son erek* olabilecek şeyin, onu donatabileceğimiz tüm düşünülebilir belirlenimlere ve özelliklere göre, gene de bir doğa şeyi olarak hiçbir zaman bir *son-erek* olamayacağını *a priori* tanıtlayabiliriz.

Eğer bitkiler dünyasına bakarsak, başlangıçta kendini hemen hemen her toprak üzerine yaymasını sağlayan ölçüsüz verimlilikten ötürü onu yalnızca doğanın mineraller dünyasının oluşumlarında gösterdiği bir düzeneğin bir ürünü olarak alma düşüncesine götürülebiliriz. Ama ondaki betimlenemeyecek denli bilgece örgütlenişin daha yakın bir bilgisi bu düşünceye sarılmamıza izin vermez ve şu soruya neden olur: 'Bu yaratıklar ne için oradadırlar?' Eğer, 'Onlarla beslenen ve böylece kendini öylesine çeşitli cinslerde dünya üzerine yayabilmiş olan hayvanlar dünyası için,' yanıtını verirsek, arkadan şu soru gelir: 'Bu bitki yiyen hayvanlar ne için oradadır?' Yanıt şöyle birşey olacaktır: 'Yalnızca dirimli olandan beslenebilen etobur hayvanlar için.' Son olarak şu soru gelir: 'Bu ve önceki doğa dünyaları ne için iyidirler?' İnsan için, ve anlağının ona öğrettiği gibi tüm bu yaratıklardan çeşitli yollarda yararlanmaya doğru. İnsan burada yeryüzünde yaratılışın en son ereğidir, çünkü bir erekler kavramı oluşturabilen ve kendi usu yoluyla ereksel olarak oluşmuş şeylerin bir toplağından bir erekler dizgesi oluşturabilen biricik varlıktır.

kenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt *Zweck*. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht bloß Zweck, sondern auch *Endzweck*; oder dieser ist außer ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existiert zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern notwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen: daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein *letzter Zweck* sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Natur ding niemals ein *Endzweck* sein könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Produkt des Mechanisms der Natur, welchen sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntnis aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben läßt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlaßt die Frage: Wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Tierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können; so kommt die Frage wieder: Wozu sind denn diese Pflanzen-verzehrenden Tiere da? Die Antwort würde etwa sein: für die Raubtiere, die sich nur von dem nähren können was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese samt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: Die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Spezies derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objektive Zweckmäßigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äußern Verhältnisse zueinander, als zweckmäßig konstruierter Wesen, zum Prinzip macht; so ist es der Vernunft gemäß, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken. Allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornehmlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgend anders als im Menschen setzen können: da vielmehr in Ansehung dieses, als einer der vielen Tiergattungen, die Natur so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanism derselben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen.

Das erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet sein müßte, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element sein, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntnis der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung gibt auf keine anderen als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende, als Erzeugung Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen, Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe, auf und in demselben betroffen haben, in sich;

Şövalye Linné ile birlikte görünüşe göre karşı yönde gidebilir ve diyebiliriz: Otobur hayvanlar bitkiler dünyasının onların birçok türünü boğacak olan aşırı büyümesini ölçülü kılabilmek için oradadır; etoburlar otoburların doymak bilmezliğine sınırlar koyabilmek için; son olarak insan, bunları izlemesi ve sayılarını azaltması ile, doğanın üretici ve yokedici kuvvetleri arasındaki belli bir denge kuracaktır. Ve böylece insan, gerçi belli bir bağıntı içinde erek olarak değerli olabilse de, başka bağıntılarda yine yalnızca bir araç düzeyindedir.

Eğer ereksel olarak oluşturulmuş varlıklar olarak yeryüzünün yaratıklarının cinslerinin türlülüğünde ve birbirleri ile dış ilişkilerinde nesnel bir erekselliği ilke yaparsak, o zaman bu ilişkilerde yine tüm doğa dünyalarının son nedenlere göre belli bir örgütlenmesini ve bir dizgesini düşünmek usa uygundur. Yalnızca, burada deneyim usun düzgüleri ile açıkça çelişiyor görünür, ve bu özellikle doğanın böyle bir dizgenin olanağı için gerekli olan ve insandan başka hiçbir yere koyamayacağımız bir son ereği açısından böyledir; çünkü birçok hayvan türünden biri olarak insan açısından doğa onu üretici olduğu gibi yokedici kuvvetlerden de en küçük bir biçimde dışlamamış, ama herşeyi bir erek olmaksızın kendi düzeneğine altgüdümlü kılmıştır.

Yeryüzünde doğa varlıklarının ereksel bir bütünü için bir düzenlemede amaçlı olarak hazırlanması gereken ilk şey hiç kuşkusuz yaşama yerleri, üzerinde ve içinde serpilecekleri toprak ve öğe olacaktır. Ama tüm örgensel türeyişin bu temelinin yapısının daha sağın bir bilgisi dahaçok bütünüyle amaçsız olarak işleyen, giderek türeyiş, düzen ve ereklerden yana olmaktan çok onları yokedici olan nedenleri gösterir. Kara ve deniz yalnızca kendi içlerinde onları ve onlardaki tüm yaratıkları vurmuş olan eski güçlü yıkımların anıtlarını kapsamakla kalmazlar;

ama bütün yapıları, birinin katmanları ve ötekinin sınırları bütünüyle kaotik bir durumda işleyen bir doğanın yabanıl ve herşeyden güçlü kuvvetlerinin ürünleri olma görünüşünü taşırlar. Karanın şekil, yapı ve eğimi havadan su almak için, değişik türlerdeki toprak tabakaları arasındaki akıntılardan kuyu açmak için (çeşitli ürünler için) ve ırmak yatakları için ereksel olarak düzenlenmiş görünebilse de, daha yakından bir araştırma bunların yalnızca bir yandan volkanik patlamaları ve öte yandan su taşkınlarının ve ayrıca okyanusların kabarmalarının etkileri olarak ortaya çıkmış olduklarını tanıtlar — bu şeklin ilk türeyişi açısından ve başlıca daha sonraki dönüşümü açısından olduğu gibi, aynı zamanda ilk örgensel ürünlerinin yitişi açısından da.* Eğer şimdi tüm bu yaratıklar için yaşama yeri, toprak ana (karanın) ve ana kucağı (denizin), türeyişinin bütünüyle amaçsız bir düzeneğinden başka hiçbirşeyi belirtmiyorsa, bu son ürünler için hangi hakla bir başka köken isteyebilir ve ileri sürebiliriz? Doğanın o yıkımlarından kalan artıklarının en sağın yoklanmasının (Camper'in yargısına göre) tanıtlıyor göründüğü gibi, insan o devrimlerde kapsanmamış olsa da, geri kalan yeryüzü yaratıklarına öylesine bağımlıdır ki, eğer başkaları durumunda evrensel olarak yönetici bir doğa düzeneği kabul edilecek olursa, insan da onun altında kapsondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben gänzlich das Ansehen des Produkts wilder, allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmäßig auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, für die Quelladern zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Produkte), und den Lauf der Ströme angeordnet zu sein scheinen mögen; so beweiset doch eine nähere Untersuchung derselben, daß sie bloß als die Wirkung teils feuriger, teils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Ozeans, zustande gekommen sind: sowohl was die erste Erzeugung dieser Gestalt, als vornehmlich die nochmalige Umbildung derselben, zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen, betrifft.* Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschoß (des Meeres), für alle diese Geschöpfe auf keinen andern als einen gänzlich unabsichtlichen Mechanism seiner Erzeugung Anzeige gibt: wie und mit welchem Recht können wir für diese letztern Produkte einen andern Ursprung verlangen und behaupten? Wenngleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Überreste jener Naturverwüstungen (nach Campers Urteile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war; so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, daß wenn ein über die anderen allgemeinwaltender Mechanism der

*Eğer bir zamanlar kabul edilen *doğa tarihi* adı doğabetimlemesi için geçerli kalacaksa, o zaman birincinin sözel olarak belirttiği şeye, yani yeryüzünün hakkında bir pekinlik umamasak da tahminlerde bulunmayı göze almak için iyi bir zemin bulabileceğimiz *eski* durumunun bir tasarımına, sanat ile karşıtlık içinde, *doğanın arkeolojisi* adını verebiliriz. Tıpkı yontulmuş taşların sanata ait olması gibi, taşlaşmalar da doğanın arkeolojisine ait olacaktır. Çünkü bu sonuncusu (bir yeryüzü kuramı adı altında) üzerine edimsel olarak, sürekli olarak, ama yavaş olarak çalışılmakta olduğu için, bu ad yalnızca imgesel bir doğa araştırmasına değil, ama doğanın kendisinin bize onun için çağrıda bulunduğu ve seslendiği bir araştırmaya verilir.

*Wenn der einmal angenommene Name *Naturgeschichte* für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen *alten* Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewißheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermutungen wagt, die *Archäologie der Natur*, im Gegensatz mit der Kunst, nennen. Zu jener würden die Petrefakten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine usw gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenngleich, wie billig, langsam arbeitet, so wäre dieser Namen eben nicht einer bloß eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muß: wenn ihn gleich sein Verstand (großenteils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war: nämlich, nicht bloß, daß der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggregat der organisierten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken sein könne; sondern, daß gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturprodukte keinen andern Ursprung haben, als den Mechanism der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Prinzipien der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen, haben wir gesehen: daß, da sie, in Ansehung der nach ihren besondern Gesetzen (zu deren systematischem Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur, bloß Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, daß wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unsrer Vernunft, ihn, in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können; die größtmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen, sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, daß wir damit aus subjektiven Gründen der besondern Art und Beschränkung unseres Verstandes (und nicht etwa, weil der Mechanism der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche) niemals auslangen können; und daß endlich in dem übersinnlichen Prinzip der Natur (sowohl außer uns als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjektive Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sei, wenn sie die Beurteilung der Gegenstände nicht bloß als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst, samt ihren Prinzipien, auf das übersinnli-

sanıyor olarak görülmelidir, üstelik anlağı (hiç olmazsa büyük ölçüde) onu doğanın yıkımları altından kurtarabilmiş olsa da.

Ama bu uslamlama ona ayarlanmış olduğu amaçta kapsanandan daha çoğunu, yani yalnızca insanın doğanın bir son ereği olamayacağını ve, aynı zeminlerden, yeryüzündeki doğa şeylerinin toplağının bir erekler dizgesi olamayacağını değil, ama ayrıca daha önceleri doğa erekleri sayılan doğa ürünlerinin doğanın düzeneğinden başka hiçbir kökenlerinin olamayacağını da tanıtlıyor görünür.

Ancak, örgensel doğa varlıklarının mekanik ve teleolojik türeyiş yolunun ilkelerinin antinomisinin yukarıdaki çözümünde görmüştük ki, bunlar yalnızca kendi tikel yasalarına (ki bunların dizgesel bağlantıları için hiçbir anahtarımız yoktur) göre oluşmakta olan doğa açısından derin-düşünen yargı yetisinin ilkeleridirler ki, kendilerinde bu varlıkların kökenini belirlemezler, ama yalnızca anlağımızın ve usumuzun yapısına göre bizim onu bu tür varlıkta son nedenlere göre olmanın dışında düşünemeyeceğimizi söylerler. Onları düzeneksel olarak açıklama girişiminde olanaklı en büyük çabaya, giderek gözüpekliğe bile yalnızca izin verilmekle kalmaz, ama us tarafından buna çağrılırız, üstelik anlağımızın tikel türünün ve sınırlarının öznel zeminlerinden (ve söz gelimi üreme düzeneği kendinde ereklere göre bir köken ile çelişeceği için değil) ona hiçbir zaman erişemeyeceğimizi bilmemize karşın. Ve son olarak, hiç kuşkusuz doğanın olanağını tasarımlamanın iki yolunun bağdaşabilirliği doğanın duyulurüstü ilkesinde (hem içimizdeki, hem de dışımızdaki) yatıyor olabilir, ve bu arada son nedenlere göre tasarımlama türü ise yalnızca us kullanımımızın öznel bir koşulu olabilir, eğer us nesneler üzerine onları yalnızca fenomenler olarak alan bir yargıda bulunmayı istemiyor, ama bu görüngülerin kendilerini, ilkeleri ile birlikte, duyulurüstü dayanak ile bağıntıla-

mayı istiyorsa, öyle ki birliklerinin erekler (ki us bunların duyulurüstü olanlarına da iyedir) yoluyla olmanın dışında tasarımlanabilir kılamayacağı belli yasalarını olanaklı bulabilsin.

che Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

§ 83
Bir Teleolojik Dizge Olarak Doğanın Son Ereği Üzerine

Yukarıda gösterdik ki, insanı yalnızca tüm örgütlü varlıklar gibi doğa ereği olarak değil, ama ayrıca burada yeryüzünde doğanın *son ereği* olarak, onunla bağıntı içinde tüm geri kalan doğa şeylerinin usun ilkelerine göre bir erekler dizgesi oluşturdukları bir erek olarak yargılamak için, belirleyen değil ama derin-düşünen yargı yetisi için, yeterli nedenimiz vardır. Eğer şimdi erek olarak insanın doğa ile bağıntısı yoluyla ilerletilecek olan şey insanın kendisinde bulunmalıysa, bu erek ya öyle bir türden olmalıdır ki, iyiliği içindeki doğa yoluyla doyurulabilmelidir; ya da her tür erek için yetkinlik ve beceridir ki, onlar için doğa (dışsal ve içsel) onun tarafından kullanılabilir. Doğanın birinci ereği insanın ***mutluluğu***, ikincisi ise ***kültürü*** olacaktır.

Mutluluk kavramı insanın içgüdülerinden soyutlayarak türetebileceği ve böylece kendi içindeki hayvanlıktan çıkarabileceği birşey değildir; tersine, salt bir durumun *ideasıdır* ki, insan o durumu o idea için salt görgül koşullar altında (ki olanaksızdır) yeterli kılmayı ister. Kendisi bu ideayı imgelem yetisi ve duyu ile karışan anlağı yoluyla öylesine değişik yollarda tasarlar ve onu öylesine sık değiştirir ki, doğa, eğer onun özencine bütünüyle altgüdümlü olsaydı bile, bu sallantılı kavram ile ve böylece herkesin keyfi olarak kendi önüne koyduğu amaç ile uyumlu olabilmek için, saltık olarak hiçbir belirli, evrensel ve sağlam yasa kazanamazdı. Ama giderek ya bu kavramı hak-

§ 83
Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems

Wir haben im vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den *letzten Zweck* der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft, zu beurteilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll; so muß entweder der Zweck von der Art sein, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Kultur* des Menschen sein.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße *Idee* eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicherweise versetzt, übereinzustimmen. Aber, selbst wenn

wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder, andererseits, die Geschicklichkeit sich eingebildete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der Tat sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genuße aufzuhören und befriedigt zu werden. Andrerseits ist so weit gefehlt: daß die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Tieren mit Wohltun begünstigt habe, daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Tieren u. dgl. ebensowenig verschont, wie jedes andere Tier; noch mehr aber, daß das Widersinnische der *Naturanlagen* in ihm ihn noch in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege usw. in solche Not versetzt und er selbst, soviel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bei der wohltätigsten Natur außer uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke: zwar Prinzip in Ansehung manches Zwecks, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht; aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur

larında cinsimizin tam bir anlaşma içinde olduğu gerçek doğa gereksinimlerine indirgeseydik, ya da, öte yandan, insanın becerisini onun kendi için imgelediği ereklere ulaşacak denli yükseğe çıkarmayı isteseydik bile, gene de insanın mutluluktan anladığı şeye ve gerçekten kendi son doğa-ereği (özgürlük ereği değil) olan şeye, onun tarafından hiçbir zaman erişilemezdi; çünkü doğası herhangi birşeyin iyeliğinde ve hazzında sonlanmak ve doyum bulmak değildir. Öte yanda da eksik birşey vardır, ve doğa onu özel sevgilisi olarak almış ve iyiliğinin nesnesi olarak tüm hayvanlardan çok kayırmış değildir; tersine, veba, açlık, suyun tehlikeleri, don, başka büyük ve küçük hayvanların saldırıları vb. gibi yokedici etkilerinden onu ancak başka her hayvan kadar bağışık tutmuştur; ama daha da ötesi, ondaki *doğa yatkınlıklarının* tutarsızlıkları onu kendisinin neden olduğu eziyetlere, ve kendi cinsinden başkalarını efendilik baskısı, savaşların barbarlığı vb. yoluyla sefilliğe düşürür ve kendisi elinden geldiği ölçüde kendi cinsinin yokoluşu için çalışır, öyle ki giderek dışımızdaki doğanın en büyük iyilikseverliği durumunda bile, ereği, eğer türümüzün mutluluğuna yönelmiş olsaydı, dünyasal bir dizgeye erişemezdi, çünkü doğamız ona yetenekli değildir. Öyleyse insan her zaman yalnızca doğa erekleri zincirindeki bir halkadır; hiç kuşkusuz birçok erek açısından bir ilkedir ki, doğa kendi yatkınlığında onu onlar için belirlemiş görünürken o da kendini onlara ayarlar; ama gene de ayrıca geri kalan üyelerin düzeneğindeki erekselliğin sakınımı için bir araçtır. Yeryüzünde anlak ve dolayısıyla kendi önüne keyfi erekler koyma yetisi taşıyan biricik varlık olarak, hiç kuşkusuz doğanın efendisi olma hakkını taşır, ve eğer doğayı teleolojik bir dizge olarak görürsek, insan belirlenimine göre doğanın son ereğidir; ama her zaman anlama ve ona ve kendisine öyle bir erekler bağıntısı verme istenci ile koşulludur

ki, doğadan bağımsız olarak kendine yeterli olabilir ve dolayısıyla doğa içersinde aranmaması gereken bir son erek olabilir.

Ama en azından insanda doğanın o *son ereğini* nereye koymamız gerektiğini bulabilmek için, doğanın onu son erek olabilmesi için kendi yapması gerekenlerde hazırlama yönünde neyi sağlayabileceğini araştırmalı, ve onu olanakları ancak doğadan beklenebilecek koşullar üzerine dayanan tüm ereklerden ayırmalıyız. Dünyadaki mutluluk bu son türdendir ki, onunla insanın dışındaki ve ondaki doğa yoluyla olanaklı ereklerinin toplamı anlaşılır; e.d. yeryüzündeki tüm ereklerinin gereci ki, eğer onu bütün ereği yapacak olursa, onu kendi varoluşunu bir son erek olarak koymaya ve onunla uyum içinde olmaya yeteneksiz kılar. Öyleyse doğadaki tüm ereklerinden geriye yalnızca biçimsel, öznel koşul, yani kendi önüne genel olarak erekler koyabilme ve (kendi erek belirleniminde doğadan bağımsız olarak) doğayı genel olarak özgür ereklerinin düzgüleri ile uyum içinde araç olarak kullanabilme yetkinliği kalır, ki doğa buna kendi dışında yatan son erek açısından yönelebilir ve bu öyleyse onun son ereği olarak görülebilir. Ussal bir varlığın genel olarak keyfi ereklere yeteneğinin (sonuçta özgürlüğü içinde) üretimi *kültür*dür. Öyleyse ancak kültür insancinsi açısından doğaya yüklemek için nedenimizin olduğu son erek olabilir (yeryüzündeki kendi mutluluğu, ya da giderek yalnızca kendidışındaki usdışı doğada düzen ve uyum kurmak için başlıca alet olması değil).

Ama her kültür doğanın bu son ereği için yeterli değildir. *Beceri* kültürü genel olarak ereklerin ilerletilmesi için yetkinliğin başlıca öznel koşuludur; ama gene de ereklerin belirlenim ve seçiminde *istenci* ilerletmek için yeterli değildir, ki bu özsel olarak erekler için bir yetkinliğin bütün erimine aittir. Terbiye (disiplin) kültürü denebilecek bu son yetkinlik koşulu olumsuzdur, ve istencin

sich selbst genug, mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen *letzten Zweck* der Natur zusetzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muß, um Endzweck zu sein, heraussuchen, und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammenzustimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nichtseine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften).

Aber nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der *Geschicklichkeit* ist freilich die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den *Willen* in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke, zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglich-

keit, welche man die Kultur der Zucht (Disziplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfaden beigegeben hat, um die Bestimmung der Tierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indes wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die größte Zahl die Notwendigkeit des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer, besorget, welche die minder notwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu tun anfängt, Luxus heißt) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewalttätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheitgesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches *bürgerliche Gesellschaft* heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenngleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu

isteklerin despotizminden kurtuluşundan oluşur; bu sonuncularla, belli doğa şeylerine zincirlenmiş olarak, giderek seçmeye bile yeteneksiz kılınırız, çünkü o itkilerin doğanın bize içimizdeki hayvanlık belirlenimini gözardı etmeyelim ya da çiğnemeyelim diye kılavuzlar yerine verdiği zincirler olarak hizmet etmesine izin veririz — ve bu arada gene de onları usun ereklerinin gerektirdiği gibi sıkmak ya da gevşetmek, uzatmak ya da kısaltmak için yeterince özgürüzdür.

Beceri insan soyunda insanlar arasındaki eşitsizlik aracılığıyla olmanın dışında geliştirilemez; çünkü büyük çoğunluk yaşam zorunluklarını kültür, bilim ve sanatın daha az zorunlu öğeleri için çalışan başkalarının rahatlık ve boş zamanları uğruna, özellikle herhangi bir sanata gerek duymaksızın bir bakıma düzeneksel olarak sağlar ve onlar tarafından bir baskı, ağır emek ve çok az yararlanım durumunda tutulur; gene de yüksek sınıfların kültüründen pekçok şey aşamalı olarak onlara da yayılır. Ama bu kültürün ilerlemesi ile (ki bunun doruğuna, vazgeçilebilir olana düşkünlük vazgeçilemez olana zarar vermeye başladığı zaman, lüks denir) çektikleri eziyet bir yandan dışarıdan şiddet yoluyla, öte yandan iç hoşnutsuzluk yoluyla olmak üzere, iki yönde de eşit ölçüde artar; ama gene de bu görkemli sefillik insan soyunun doğal yeteneklerinin gelişimi ile bağlıdır, ve doğanın kendisinin ereğine, gerçi bu bizim ereğimiz olmasa da, böylelikle erişilir. Doğanın bu son amacına erişebilmesinin biricik biçimsel koşulu insanların birbirleri ile ilişkilerinin öyle bir durumudur ki, orada yasal zor *yurttaş toplumu* denilen bir bütünde karşılıklı olarak birbirleri ile çatışan özgürlüklerin çiğnenmesine karşı çıkar; çünkü ancak onda doğal yeteneklerin en büyük gelişimi yer alabilir. Bunun için ayrıca *dünya-toplumsal* bir bütün, e.d. birbirlerine karşı zarar verici bir yolda davranma tehlikesi içinde olan tüm devletlerin bir dizgesi de

gerekli olacaktır — eğer insanlar onu bulabilecek denli sağgörülü ve zorlamasına isteyerek boyun eğecek denli bilge olabilirseler. Bunun yokluğunda, ve özellikle yetkeyi ellerinde tutanlardaki şan hırsının, egemenlik hırsının ve mal hırsının böyle bir tasarın olanağının bile karşısına çıkardıkları engeller ile, *savaş* (ki onda bir yandan devletler parçalanır ve daha küçük devletlere çözülürken, öte yandan bir devlet daha küçük olanları kendine katarak daha büyük bir bütün oluşturmaya çalışır) kaçınılmazdır. Savaş insanların amaçlanmamış (dizginlenmemiş tutkuların uyandırdığı) bir girişimleri olsa da, (belki de) yüksek bilgeliğin derinlerde gizlenmiş bir girişimidir ki, amacı devletlerin özgürlük içinde yasallıklarını ve bu yolla onların ahlaksal olarak temellendirilmiş bir dizgelerini kurmak, ya da hiç olmazsa bunu hazırlamaktır. İnsan soyunun başına getirdiği dehşet verici yıkımlara karşın, ve belki de barış zamanında onun için sürekli hazırlık tarafından dayatılan ve onları ezen daha da büyük yıkımlara karşın, gene de (dingin bir ulusal mutluluk durumu için beslenen umut her zaman daha uzaklara çekilirken) savaş kültüre hizmet eden tüm yetenekleri en yüksek dereceye geliştirmek için daha öte bir güdüdür.

Eğilimlerin disiplini söz konusu olduğunda, — ki bunlar için bir hayvan cinsi olarak belirlenimimiz açısından doğal yeteneğimiz bütünüyle ereksel olsa da, insanlığın gelişimini çok güçleştirirler —, kültür için bu ikinci gerek açısından doğanın bizi kendisinin sağlayabileceğinden daha yüksek ereklere alıcı kılan bir eğitime doğru ereksel bir çabası kendini gösterir. Beğeninin idealleşme noktasına dek inceltilmesinin, giderek gurur için bir besin olarak görülen bilimlerdeki lüksün böyle üretilen eğilimlerin doyurulamaz çokluğu yoluyla üzerimize boşalttıkları kötülüğün ağır basmasına karşı çıkamayız; ama öte yandan bizi her zaman daha çok bizdeki hayvanlığa ait olan ve çoğunlukla daha yük-

unterwerfen weise genug wären, noch ein *weltbürgerliches* Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachteilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. Indessen Ermangelung, und bei dem Hindernis, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bei denen die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der *Krieg* (teils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, teils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich: der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disziplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Tiergattung, ganz zweckmäßig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren: so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Kultur ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisierung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten: dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen

Neigungen, welche mehr der Tierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (der Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust die sich allgemein mitteilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indes die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unverträgsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.*

sek belirlenimimizin gelişimine karşı duran eğilimlerin (haz eğilimlerinin) hamlık ve kabalığından kurtarıp kazanmaya ve insanlığımızın gelişmesi için yer açmaya çalışan doğa ereğini görmezden gelemeyiz. Evrensel olarak iletilebilir bir haz yoluyla ve toplumu cilalama ve ona incelik kazandırma yoluyla, insanı ahlaksal olarak daha iyi olmasa da daha uygar kılan güzel sanat ve bilimler bizi duyusal düşkülerin tiranlığından büyük ölçüde kurtarırlar ve böylece insanları yalnızca usun gücüne dayanacak bir egemenliğe hazırlarlar; bu arada bir yandan doğa yoluyla, öte yandan insanların amansız bencillikleri yoluyla yakamızı bırakmayan kötülükler aynı zamanda ruhun kuvvetleriniçağırarak, güçlendirerek ve pekiştirerek bunlara boyun eğmemesini sağlarlar ve böylece bizi kendimizde gizli yatan daha yüksek ereklere doğru bir yetkinlik duyumsamaya yöneltirler.*

§ 84
Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

§ 84
Bir Dünyanın Varoluşunun Son Ereği, E.D. Yaratılışın Kendisi Üzerine

Son erek olanağının koşulu olarak başka hiçbir ereğe gereksinmeyen erektir.

*Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, *was man genießt* (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbstentworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Wert das Leben demzufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und welches in dem besteht, *was man tut* (nicht bloß genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein tun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann.

*Yaşamın bizim için taşıdığı değerin ne olduğu, eğer bu yalnızca *yararlandığımız şeylere* (tüm eğilimlerin toplamının doğal ereği, mutluluk) göre değerlendirilecek olsaydı, o zaman kolayca bir karara bağlanırdı. Sıfırdan azdır, çünkü kim yaşama aynı koşullar altında, ya da giderek birinin kendi tasarladığı (gene de doğanın gidisine uygun olarak) ama yalnızca hazza yönelik olan yeni bir tasara göre yeniden girmeyi ister? Yaşamın doğanın bizimle birlikte taşıdığı ereklere göre yaşandığı zaman kendi içinde kapsadığı şey dolayısıyla taşıdığı ve *yaptıklarımızdan* (yalnızca haz duyduklarımızdan değil) oluşan değerin, ama onda her zaman gene de yalnızca belirsiz bir ereğe doğru araçlar olduğumuz değerin ne olduğunu yukarıda gösterdik. Öyleyse geriye hiç kuşkusuz bizim yaşamımızın kendisine verdiğimiz değerden başka birşey kalmaz — ve bunu yalnızca yapamadıklarımız değil, ama ereksel olarak doğadan öyle bir bağımsızlık içinde yaptıklarımız yoluyla da veririz ki, giderek doğanın kendisini varoluşu bile ancak bu koşul altında bir erek olabilir.

Eğer doğanın erekselliği için açıklama zemini olarak yalnızca düzeneği alınırsa, şunu soramayız: Dünyadaki şeyler niçin oradadırlar? Çünkü böyle bir idealistik dizgeye göre yalnızca şeylerin fiziksel olanakları (ki onu erek olarak düşünmek yalnızca nesnesiz bir uslamlama oyunu olacaktır) söz konusudur; şimdi, şeylerin bu biçimini ister olumsallığa isterse kör zorunluğa yoralım, soru iki durumda da boşuna olacaktır. Ama dünyadaki erek birliğini olgusal sayarsak ve onun için tikel bir nedensellik türünü, yani *amaçlı olarak işleyen* bir nedenin nedenselliğini kabul edersek, o zaman şu soruda durup kalamayız: Dünyanın şeyleri (örgütlü varlıklar) niçin şu ya da bu biçimi taşırlar? Doğa tarafından niçin birbirlerine karşı şu ya da bu ilişki içine koyulurlar? Ama, bir kez şeylerde böyle edimsel olarak bulunduklari gibi biçimlerin olanağının nedeni olarak görülmesi gereken bir anlak düşünülür düşünülmez, nesnel zeminde bu üretken anlağı bu tür bir etkiye doğru belirleyebilmiş olan şeyin ne olduğu da sorulmalıdır. Ama bu son erektir ki, bu tür şeyler onun için oradadırlar.

Yukarıda belirtmiştim ki, son erek doğanın ortaya çıkarmak ve ideası ile uyum içinde üretmek için yeterli olduğu bir erek değildir, çünkü koşulsuzdur. Çünkü doğada (duyusal bir varlık olarak) hiçbirşey yoktur ki, onun için onun kendisinde bulunan belirlenim zemini her zaman yine koşullu olmasın; ve bu yalnızca dışımızdaki (özdeksel) doğa için değil, ama bizdeki (düşünen) doğa için de geçerlidir; burada hiç kuşkusuz yalnızca bende doğa olanı düşündüğüm anlaşılmalıdır. Ama nesnel yapısından ötürü zorunlu olarak anlaklı bir nedenin son ereği olarak varolacak bir şey öyle bir türde olmalıdır ki, erekler düzeninde ideasından daha öte hiçbir koşula bağımlı olmamalıdır.

Şimdi dünyada tek bir varlık türü vardır ki, nedenselliği teleolojiktir, e.d. ereklere yöneliktir ve aynı zamanda öyle bir yapıdadır ki,

Wenn für die Zweckmäßigkeit der Natur der bloße Mechanism derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen System, nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken bloße Vernünftelei, ohne Objekt, sein würde) die Rede: man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall, oder blinde Notwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Kausalität, nämlich einer *absichtlich wirkenden* Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehenbleiben: wozu Dinge der Welt (organisierte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind; sondern, da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muß auch in ebendemselben nach dem objektiven Grunde gefragt werden, der diesen produktiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt: daß der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der Natur außer uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden): wohl zu verstehen, daß ich in mir nur das betrachte was Natur ist. Ein Ding aber, was notwendig, seiner objektiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existieren soll, muß von der Art sein, daß es in der Ordnung der Zwecke von keinerandeweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist,

daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.*

bu varlıkların erekleri kendileri için ona göre belirlemek zorunda oldukları yasa koşulsuz olarak ve doğa-koşullarından bağımsız olarak, ama kendinde zorunlu olarak tasarımlanır. Bu türün varlığı insan, ama numenon olarak görülen insandır; biricik doğa varlığı ki, onda onun kendi yapısı yanından gene de duyulurüstü bir yetiyi (*özgürlük*) ve dahası bu yetinin kendi önüne en yüksek erek olarak (dünyadaki en yüksek iyi olarak) koyabileceği nesnesi ile birlikte nedensellik yasasını tanıyabiliriz.

Şimdi ahlaksal bir varlık olarak insan (ve böylece dünyadaki her ussal varlık) hakkında, bundan böyle onun niçin (*quem in finem*) varolduğu sorulamaz. Varoluşu en yüksek ereğin kendisini kendi içinde kapsar ki, ona, elinden geldiği ölçüde, tüm doğayı altgüdümlü kılabilir, en azından ona aykırı olarak kendini doğanın herhangi bir etkisine altgüdümlü göremez. — Eğer şimdi dünyanın şeyleri, varoluşlarına göre bağımlı varlıklar olarak, ereklere göre eylemde bulunan bir en yüksek nedene gereksiniyorlarsa, o zaman insan yaratılışın en son ereğidir; çünkü onsuz birbirlerine altgüdümlü erekler zinciri tam olarak temellendirilmiş olmayacaktır; ve yalnızca insanda, ama ayrıca ahlakın öznesi olarak onda, erekler açısından koşulsuz yasama ile karşılaşırız ki, öyleyse yalnızca bu yasama insanı bütün doğanın teleolojik olarak ona altgüdümlü olduğu bir son erek olmaya yetenekli kılar.*

*Es wäre möglich, daß Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr *letzter* Zweck. Wenigstens kann man a priori nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanism diese Wirkung, wenigstens soviel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Kausalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Prinzip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist, und

*Ussal varlıkların dünyadaki mutluluklarının doğanın bir ereği olması, ve sonra bunun onun *en son* ereği olması da olanaklı olurdu. Doğanın niçin böyle örgütlenmemiş olması gerektiği en azından *a priori* anlaşılamaz, çünkü onun düzeneği yoluyla bu etki, en azından bizim anladığımız kadarıyla, hiç kuşkusuz olanaklı olurdu. Ama ahlak ve ona altgüdümlü ereklere göre bir nedensellik doğa nedenleri yoluyla saltık olarak olanaksızdır; çünkü onun eyleme belirleme ilkesi duyulurüstüdür, ve öyleyse erekler düzeninde doğa açısından saltık olarak koşulsuz olan biricik olanaklı ilkedir, ve bu yolla yalnızca onun öznesi

§ 85
Ruhbilimsel-Tanrıbilim Üzerine

Ruhbilimsel-tanrıbilim usun bir girişimidir ki, doğanın *ereklerinden* (ki ancak görgül olarak bilinebilirler) doğanın en yüksek nedenini ve özelliklerini çıkarsar. Bir *ahlaksal-tanrıbilim* (ethikotheoloji) doğadaki ussal varlıkların ahlaksal ereğinden (ki *a priori* bilinebilir) o nedeni ve özelliklerini çıkarsama girişimidir.

Birincisi doğallıkla ikinciyi önceler. Çünkü eğer *teleolojik olarak* dünyadaki şeylerden bir dünya-nedenini çıkarsamayı istersek, ilkin doğanın erekleri verili olmalıdır ki, onlar için daha sonra bir son erek ve bunun için bu en yüksek nedenin nedensellik ilkesini araştırmamız gerekir.

Birçok doğa araştırması, çeşitli doğa ürünlerinde karşılaştığımız o ereksel olarak etkide bulunma olanağının zeminini sorgulamak için nedenimiz olmaksızın, teleolojik ilkeye göre olabilir ve olmalıdır. Ama eğer şimdi bunun bir kavramını istersek, onun üzerine yalnızca derin-düşünen yargı yeti-

§ 85
Von der Physikotheologie

Die *Physikotheologie* ist der Versuch der Vernunft, aus den *Zwecken* der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine *Moraltheologie* (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen.

Die erstere geht natürlicherweise vor derzweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache *teleologisch* schließen wollen; so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben sein, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Prinzip der Kausalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Prinzip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne daß man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäßig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Produkte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hievon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende

---

yaratılışın ona bütün bir doğanın altgüdümlü olduğu son ereği olmaya uygundur. — Buna karşı, *mutluluk*, yukarıda deneyimin tanıklığına göre gösterildiği gibi, başka yaratıklar karşısında yeğlenmiş olarak insan açısından *doğanın bir ereği* bile değildir — *yaratılışın son ereği* olması bir yana. İnsanlar hiç kuşkusuz onu her zaman kendilerinin en son öznel erekleri yapabilirler. Ama eğer yaratılışın son ereği ile ilgili olarak, 'İnsan niçin varolmalıdır?' diye sorarsam, o zaman burada söz konusu olan şey, en yüksek usun yaratılış için isteyeceği gibi, nesnel olarak en yüksek bir erektir. Eğer, 'Varlıklar o en yüksek neden onlara iyilikte bulunabilsin diye varolurlar,' yanıtını verirsek, o zaman insanın usunun giderek en iç mutluluk dileğini (yani kendi iç ahlaksal yasaması ile uyumu) bile ona altgüdümlü kıldığı koşul ile çelişiriz. Bu mutluluğun yalnızca koşullu erek olduğunu ve insanın öyleyse ancak ahlaksal varlık olarak yaratılışın son ereği olabileceğini tanıtlar; ama insanın durumu ile ilgili olarak, mutluluk onunla ancak varoluşunun ereği olarak o erek ile uyumunun ölçüsüne göre bir sonuç olarak bağıntı içinde durur.

---

ihr Subjekt dadurch zum *Endzwecke* der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualifiziert. — *Glückseligkeit* dagegen ist, wie im vorigen nach dem Zeugnis der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein *Zweck der Natur* in Ansehung der Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen: weit gefehlt, daß sie ein *Endzweck der Schöpfung* sein sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjektiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: Wozu haben Menschen existieren müssen? so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existieren, denen jene oberste Ursache wohltun könne; so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich die Übereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweiset: daß die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also, nur als moralisches Wesen, Endzweck der Schöpfung sein könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maßgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung stehe.

Einsicht, als bloß die Maxime der reflektierenden Urteilskraft: daß nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Produkt der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sei der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Kausalität zu demselben enthält; ein Beurteilungsprinzip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem *Endzwecke* der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjektiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie: weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist; wie man sogar Grund habe anzunehmen, daß nichts in der Welt umsonst, sondern alles irgend wozu *in der Natur*, unter der Bedingung daß

sinin şu düzgüsünden daha ileri giden hiçbir içgörümüz saltık olarak yoktur: Eğer bize doğanın tek bir örgensel ürünü bile verili olsaydı, bilgi yetimizin yapısına göre, bu ürün için düşünebileceğimiz biricik zemin doğanın kendisinin (ister bütün doğa isterse onun yalnızca bu parçası olsun) onun için anlak yoluyla nedenselliği kapsayacak bir nedeninin zemini olurdu; bir yargılama ilkesi ki, onunla doğa şeylerinin ve kökenlerinin açıklamasında çok ileri gidemesek de, doğa üzerine kimi görünüşler açar ve böylece başka bakımlardan öylesine verimsiz olan bir kök-Varlık kavramını belki de daha yakından belirleyebilmemizi sağlar.

Şimdi diyorum ki, ruhbilimsel-tanrıbilim, ne denli ileri götürülebilirse götürülsün, gene de bizim için yaratılışın bir *son ereği* üzerine hiçbirşey açığa çıkaramaz; çünkü giderek ona ilişkin soruya bile ulaşmaz. Öyleyse anlaklı bir dünya-nedeni kavramını kendimiz için ereklere göre anlaşılabilir kılabileceğimiz şeylerin olanağının yalnızca bizim bilgi yetimizin yapısı için uygun öznel bir kavramı olarak hiç kuskusuz aklayabilir, ama bu kavramı ne kuramsal ne de kılgısal açıdan daha öte belirleyebilir; ve girişimi bir tanrıbilimi temellendirme amacına erişmez ve her zaman salt fiziksel bir teleoloji olarak kalır, çünkü ondaki erek bağıntısı her zaman yalnızca doğada koşullu olarak görülür ve görülmelidir ve dolayısıyla doğanın kendisinin uğruna varolduğu ereği (ki bunun için zemin doğanın dışında aranmalıdır) araştırma altına bile alamaz, üstelik o yüksek anlaklı dünya-nedeninin belirli kavramı, dolayısıyla bir tanrıbilimin olanağı, o ereğin belirli ideası üzerine dayansa da.

Dünyadaki şeyler birbirlerine ne için yararlıdırlar? Bir şeydeki çoklu ne için bu şeyin kendisine iyidir? Dünyada hiçbirşeyin boşuna olmadığını, ama *doğada* herşeyin herhangi birşey için iyi olduğunu kabul etmek için zeminimiz nedir? Burada koşulumuz

belli şeylerin (erekler olarak) varolmaları gerektiği, ve dolayısıyla usumuzun yargı yetisi için kaçınılmaz olarak teleolojik yargılamasının nesnesinin olanağının ilkesi olarak gücü altında doğanın düzeneğini dünyanın anlaklı bir Yaratıcısının arkitektoniğine altgüdümlü kılandan başka hiçbir ilkesinin olmadığıdır. Teleolojik dünya görüşü tüm bunları çok görkemli bir yolda ve en büyük hayranlığı doyurmak için sunar. Ama anlaklı bir dünyanedeni (en yüksek sanatçı olarak) kavramını *belirlemek* için veriler, dolayısıyla ilkeler yalnızca görgül oldukları için, bize deneyimin onun etkilerinde açığa serdiklerinden daha öte hiçbir özelliğini çıkarsama yeteneği vermezler; deneyim hiçbir zaman dizge olarak bütün bir doğayı kucaklayamayacağı için, sık sık (görünüşe göre) ve birbirleri ile çatışan tanıtlama zeminleri altında kaçınılmaz olarak bu kavramla karşılaşacaktır; ama, eğer salt doğayı ilgilendirdiği ölçüde bütün dizgeyi görgül olarak gözden geçirme yeteneğimiz olsaydı bile, bizi hiçbir zaman doğanın üzerine varoluşunun kendisinin ereğine ve bu yolla o üst anlığın belirli kavramına yükseltemez.

Eğer çözümü bir ruhbilimsel-tanrıbilimi ilgilendiren sorunu küçültürsek, çözümü kolay görünür. Eğer bir *tanrılık* kavramını bizim tarafımızdan düşünülen, bir ya da daha çoğu olabilen, çok sayıda ve çok büyük özellikleri olan, ama genel olarak doğanın olanaklı en büyük erek ile uyum içinde temellendirilmesi için gerekli tüm özellikleri taşımayan o anlaklı varlığa indirgersek, ya da eğer bir kuramda tanıtlama zeminlerini sağlayan şeyin eksikliğini keyfi eklerle gidermeyi önemsemezsek ve yalnızca *çok büyük* eksiksizliği varsaymak için zeminimizin olduğu yerde (ve bizim için bu 'çok büyük' nedir?) kendimizde *olanaklı* tüm eksiksizliği varsayma yetkisini görürsek, o zaman fiziksel teleoloji bir tanrıbilimi temellendirme şanı için önemli istemlerde bulunabilir. Ama bizi bu eklemeleri yapmaya iten ve dahası bunun için aklayan şeyin ne

gewisse Dinge (als Zwecke) existieren sollten, gut sei, wobei mithin unsere Vernunft für die Urteilskraft kein anderes Prinzip der Möglichkeit des Objekts ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurteilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanism der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äußersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Prinzipien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu *bestimmen*, bloß empirisch sind: so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schließen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart: welche, da sie nie die gesamte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stoßen muß, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären auch das ganze System, sofern es bloße Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns, über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber, und dadurch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz, erheben kann.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu tun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer *Gottheit* an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viel und sehr große, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zu Gründung einer mit dem größtmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind: oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkürliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat *viel* Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns?), sich da befugt hält, alle *mögliche* vorauszusetzen: so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdem berechtige, jene Ergänzungen zu

machen; so werden wir in den Prinzipien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objekts der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen. Bei näherer Prüfung würden wir sehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie, durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntnis zustande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als, teils ihrem Vermögen, teils den Absichten und Willensmeinungen nach, sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn, wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten; so fanden sie zwar Grund genug etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen, und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuten. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen, und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohltätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkürlichen Idee eines höchstvollkommenen Urhebers anzunehmen; so konnte ihr Urteil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen des bloß theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz konsequent verfuhren.

olduğunu göstermemiz istenirse, o zaman bir deneyim nesnesinin açıklamasında ona olanakları için görgül verilerin bulunduğundan daha çok özellik yüklememeyi çok isteyen usun kuramsal kullanımının ilkelerinde bir aklama zeminini boşuna arayacağız. Daha yakın bir yoklamada göreceğiz ki, aslında bütünüyle ayrı bir us kullanımı (kılgısal kullanım) üzerine dayanan bir en yüksek Varlık ideası bizde temelde *a priori* yatar ve bizi fiziksel bir teleolojinin doğadaki ereklerin kök-zeminine ilişkin eksik tasarımını bir tanrılık kavramı ile tamamlamaya iter; ve yanlışlıkla bu ideayı, ve onunla birlikte bir tanrıbilimi, fiziksel dünya-bilgisinde kuramsal us kullanımı yoluyla ortaya çıkardığımızı imgelememeliyiz, olgusallığını tanıtlamış olmak bir yana.

Eğer eskiler tanrılarını bir yandan yetilerine ve öte yandan amaç ve istençlerine göre birbirlerinden birçok bakımdan ayrı olarak düşünmüşlerse, ama giderek En Yüksek Olan da aralarında olmak üzere tümünü her zaman insanlar gibi kısıtlı görmüşlerse, onları bu yüzden çok fazla kınayamayız. Çünkü, eğer doğadaki şeylerin düzenleniş ve gidişlerini irdelemişlerse, onun nedeni olarak düzeneksel olandan daha çoğu olan birşeyi varsaymak için ve bu dünyanın makinesinin arkasında insanüstü olmaktan başka türlü düşünemedikleri daha yüksek belli nedenlerin amaçlarını tahmin etmek için yeterince zemin bulmuşlardır. Ama onda iyi ve kötü, ereksel ve ereğe-aykırı olan ile hiç olmazsa bizim içgörümüz için birbirlerine karışmış olarak karşılaştıkları için, ve kendilerine gizlice temelde yatan ve gene de hiçbir tanıtını görmedikleri bilge ve iyiliksever erekleri en yüksek düzeyde eksiksiz bir ilk-yaratıcı gibi keyfi bir ideadan yana varsayma iznini vermedikleri için, usun salt kuramsal kullanımının düzgülerine göre bütünüyle tutarlı olarak ilerledikleri sürece, en yüksek dünya-nedeni üzerine yargılarının başka türlü olması güçtü.

Fizikçiler olarak aynı zamanda tanrıbilimciler de olmayı isteyen başkaları us için doyumu doğal şeylerin ilkesinin us tarafından istenen saltık birliği için öyle bir Varlık ideası aracılığıyla sağlamada bulmayı düşündüler ki, biricik töz olarak bu ideada o şeylerin tümü de yalnızca ilintili belirlenimler olacaklardı. Bu töz hiç kuşkusuz anlak yoluyla dünyanın nedeni olmayacak, ama gene de özne olarak onda dünya-varlıklarının tüm anlakları bulunacaktı; buna göre öyle bir Varlık olacaktı ki, ereklere göre birşey üretmeyecek, ama onda gene de tüm şeyler, salt belirlenimleri oldukları öznenin birliğinden ötürü, erek ve amaç olmaksızın zorunlu olarak birbirleri ile ereksel olarak bağıntılı olacaklardı. Böylece son nedenler idealizmini getirdiler; çünkü ereksel olarak bağlı bir dizi tözün açıklaması çok güç birliğini, *tek bir* töz üzerine nedensel olarak bağımlılığın birliği olmak yerine, *tek bir* töze ilintili olmanın birliğine dönüştürdüler. Bu dizge sonuçta, ilintili dünya-varlıkları yanından görüldüğünde, *panteizm* olarak, ve (daha sonra) kök-Varlık olarak kendi başına kalıcı olan öznenin yanından görüldüğünde, Spinozacılık olarak, doğanın erekselliğinin ilk zeminine ilişkin soruyu çözmekten çok boş açıklamalarla geçiştirdi, çünkü bu son kavram, tüm olgusallıktan yoksun olmakla, yalnızca genel olarak bir şeyin evrensel bir varlıkbilimsel kavramının yanlış bir yorumu olarak alındı.

Öyleyse teleolojik doğa yargımız için yeterli olacak bir tanrılık kavramı hiçbir zaman us kullanımının salt kuramsal ilkelerine göre (ki ruhbilimsel-tanrıbilim yalnızca onun üzerine dayanır) türetilemez. Çünkü ya tüm teleolojiyi yalnızca yargı yetisinin şeylerin nedensel birliğini yargılamasındaki bir aldanması olarak açıklayabiliriz ve salt bir doğa düzeneğinin biricik ilkesine kaçabiliriz, ki doğayı belirlenimlerinin çoklusu olarak alan tözün birliğinden ötürü bize erekler ile evrensel bir bağıntı kapsıyor olarak görünür; ya da eğer

Andere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß sie für die absolute Einheit des Prinzips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesamt nur inhärierende Bestimmungen wären: welche Substanz zwar nicht, durch Verstand, Ursache der Welt, in welcher aber doch, als Subjekt, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjekts, von dem sie bloß Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht notwendig sich aufeinander zweckmäßig beziehen mußten. So führten sie den Idealism der Endursachen ein: indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen, statt der Kausalabhängigkeit *von einer*, in die der Inhärenz *in einer* verwandelten; welches System in der Folge, von seiten der inhärierenden Weltwesen betrachtet, als *Pantheism*, von seiten des allein subsistierenden Subjekts, als Urwesens, (späterhin) als *Spinozism*, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach bloß theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physikotheologie sich allein gründet), kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurteilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloße Täuschung der Urteilskraft in der Beurteilung der Kausalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Prinzip eines bloßen Mechanisms der Natur, welche, wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige der Bestimmungen derselben sei, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu

enthalten bloß scheine; oder, wenn wir statt dieses Idealisms der Endursachen, dem Grundsatze des Realisms dieser besondern Art der Kausalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur ein einiges, den Naturzwecken unterlegen: sobald wir zu Begründung des Begriffs von demselben nichts als Erfahrungsprinzipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Mißhelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rat finden, andrerseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch bloße Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgendeine, auf welche Art es auch sei (theoretisch oder praktisch), brauchbare Theologie bestimmt genug, daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren, und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen), zu Hülfe kommen mögen. Was hilfts, wird man mit Recht klagen: daß wir allen diesen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verstand zum Grunde legen, und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen? wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Prinzip machen können, teils die Zwecke insgesamt in einem System zu erkennen, teils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflektierenden Urteilskraft zum Richtmaße dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen *Kunstverstand*, für zerstreute Zwecke; aber keine *Weisheit*, für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muß. In Ermangelung aber eines

bu son nedenler idealizmi yerine bu tikel nedensellik türünün realizminin ilkesine bağlı kalmayı istersek, doğal nedenlerin temeline birçok ya da yalnızca tek bir anlaklı kök-Varlık yerleştirebiliriz; ama bu realizm kavramını temellendirmek için elimizde yalnızca dünyadaki edimsel erek bileşimlerinden türetilen deneyim ilkelerinden başka hiçbirşey yoksa, bir yandan doğanın erek birliği açısından birçok örnekte sunduğu uyumsuzluğa karşı hiçbir çare bulamayız, ve öte yandan tek bir anlıklı neden kavramını, salt deneyim yoluyla aklanarak türetme durumunda olduğumuz sürece, hiçbir zaman hangi türden olursa olsun (kuramsal ya da kılgısal) kullanılabilir herhangi bir tanrıbilim için ondan yeterince belirli olarak çıkaramayız.

Fiziksel teleoloji bizi hiç kuşkusuz bir tanrıbilim aramaya iter; ama kendisi onu üretemez, üstelik doğayı deneyim yoluyla ne denli gözlersek gözleyelim, ve onda açığa çıkarılan erekler bağıntısı açısından us idealarının (fiziksel problemler için kuramsal olmalıdırlar) yardımına ne denli başvurursak vuralım. Haklı olarak yakınılabilir: Tüm bu düzenlemelerin temeline bizim için hiçbir sınırı olmayan bir anlağı yerleştirmenin ve onu bu dünyayı amaçlara göre düzenlemeye bırakmanın yararı nedir — eğer doğa bize son amaç konusunda hiçbirşey söylemiyorsa ve hiçbir zaman söyleyemeyecekse? Çünkü böyle bir amaç olmaksızın tüm bu doğa ereklerinin hiçbir ortak bağıntı noktası, hiçbir teleolojik ilkesi olamaz — bir ilke ki, bir yandan erekleri toplu olarak bir dizge içinde bilmek için, ve öte yandan böyle bir doğanın nedeni olarak ve onun üzerine teleolojik olarak derin-düşünen yargı yetisine bir ölçün olarak hizmet etmek üzere en yüksek anlağın bir kavramını oluşturmak için yeterli olmalıdır. O zaman dağınık erekler için bir *sanatsal anlağın* olurdu, aslında o anlağın belirlenim zeminini kapsaması gereken son erek için bir *bilgeliğin* değil. Ama ancak arı usun *a priori*

sağlayabileceği bir son ereğin yokluğunda (çünkü dünyadaki tüm erekler görgül olarak koşulludur ve olumsal olarak görülen şu ya da bu amaç için iyi olanın dışında saltık olarak iyi hiçbirşey kapsayamazlar), ve doğayı teleolojik bir dizge olarak yargılayabilmek için onun en yüksek nedeninin hangi özelliklerini, hangi derecede ve onunla hangi ilişkisi içinde düşünmem gerektiğini yalnızca ondan öğrenebileceğim böyle bir son ereğin yokluğunda, nasıl ve hangi hakla çok az dünya bilgim üzerine dayandırabileceğim o kökensel anlağa ilişkin çok sınırlı kavramımı, bu kök-Varlığın kendi idealarını edimselliğe geçirme gücüne ve bunu yapma istencine vb. ilişkin kavramımı keyfi olarak genişletmeyi ve bunu herşeyi bilen sonsuz bir Varlığın ideasına tamamlamayı göze alabilirim? Eğer bu kuramsal olarak olacaksa, bende doğanın ereklerini bütün bağlantıları içinde görebilmek için bir herşeyi bilme ve ek olarak tüm başka olanaklı tasarları düşünebilme gücünü varsayacaktır ki, bunlarla karşılaştırma içinde şimdiki tasarın haklı olarak en iyisi olarak yargılanması gerekecektir. Çünkü etkinin bu tam bilgisi olmaksızın yalnızca tüm bakımlardan sonsuz bir anlığın kavramında, e.d. bir tanrılık kavramında bulunabilecek en yüksek nedenin hiçbir belirli kavramını çıkarsayamam ve tanrıbilim için bir temel ortaya çıkaramam.

Öyleyse, fiziksel teleolojinin tüm olanaklı genişlemesi durumunda, yukarıda getirilen ilkeye göre hiç kuşkusuz diyebiliriz ki, bilgi yetimizin yapısına ve ilkelerine göre doğayı, bizim için bilinir olmuş ereksel düzenlemesi içinde, ona altgüdümlü olduğu bir anlağın ürünü olarak görmenin dışında düşünemeyiz. Ama bu anlağın da doğanın bütünü ve üretilmesi ile ilgili olarak bir son amacının olmuş olup olamayacağını (ki duyulur dünyanın doğasında yatmaz) kuramsal doğa araştırması bize hiçbir zaman gösteremez; tersine, doğaya ilişkin tüm bilgimize karşın, o en

Endzwecks, den nur die reine Vernunft a priori an die Hand geben kann (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind, und nichts, als was hiezu oder dazu, als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können) und der mich allein lehren würde: welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältnis der obersten Ursache der Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleologisches System zu beurteilen; wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntnis gründen kann, von der Macht dieses Urwesens, seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen es zu tun usw., nach Belieben erweitern, und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Dies würde, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch obenein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurteilt werden müßte. Denn, ohne diese vollendete Kenntnis der Wirkung, kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit, angetroffen werden kann, schließen, und eine Grundlage zur Theologie zustande bringen.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze, wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekanntgewordenen zweckmäßigen Anordnungen, nicht anders als das Produkt eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde): das kann uns die theoretische Naturforschung

nie eröffnen; sondern es bleibt, bei aller Kenntnis derselben, unausgemacht ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kunstinstinkt nennen), Urgrund derselben sei: ohne daß es nötig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit, beizulegen.

Also ist Physikotheologie, eine mißverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Prinzips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

yüksek nedenin bir son ereğe göre mi, yoksa yalnızca doğasının zorunluğu tarafından belli biçimler üretmeye (hayvanlar durumunda sanat içgüdüsü dediğimiz şeye andırıma göre) belirlenen bir anlak yoluyla mı onun kök-zemini olduğu bir karara bağlanamadan kalır — ki bu son durumda o anlağa bilgelik yüklemek bile zorunlu değildir, ürününün eksiksizliği için gerekli tüm başka özellikler ile birleşmiş en yüksek bilgelik bir yana.

Öyleyse ruhbilimsel-tanrıbilim, yanlış anlaşılmış bir fiziksel-teleoloji, ancak tanrıbilime bir ön-öğreti (propedeutik) olarak kullanışlıdır, ve bu amaç için adının belirtmek istediği gibi kendinde değil, ama yalnızca güvenebileceği daha öte bir ilkenin eklenmesi yoluyla yeterlidir.

§ 86
Von der Ethikotheologie

Es ist ein Urteil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmäßig aufeinander bezogenen Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtigerweise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. daß, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnisvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles übrigen in der Welt allererst seinen Wert bekommt, etwa damit irgend jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn, wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, daß sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Wert

§ 86
Törel-Tanrıbilim Üzerine

Bir yargı vardır ki, en sıradan anlak bile dünyadaki şeylerin bulunuşu ve dünyanın kendisinin varoluşu üzerine düşündüğünde ondan kaçınamaz: Ne denli büyük bir sanatla düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, ne denli varsıl bir ereksel bağıntılar türlülüğü içinde biraraya toplanmış olurlarsa olsunlar, tüm o yaratıklar karmaşası, giderek yanlışlıkla dünyalar dediğimiz bu kadar çok dizgenin bütünlüğü bile, eğer insanlar (genel olarak ussal varlıklar) da olmasaydı, boş yere orada olacaklardı; e.d. insanlar olmaksızın bütün bir yaratılış salt ıssız bir çöl, boşuna, ve bir son erekten yoksun olurdu. Ama dünyada geri kalan herşeyin varoluşunun değerini herşeyden önce insanın bilgi yetisi (kuramsal us) ile bağıntı içinde kazanması söz konusu değildir ve insan salt dünyayı seyredecek biri olsun diye orada değildir. Çünkü, eğer dünyanın bu seyredilişi ona şeylerin son erek olmaksızın bir tasarımından başka birşey sağlamasaydı, dünyanın bilinmesi

varoluşunun değerini arttırmazdı; ve onun için bir son erek varsayılmalıdır ki, onunla bağıntı içinde dünyanın seyredilişinin kendisi bir değer taşımalıdır. Yine, yaratılış için bir son ereği haz duygusu ya da hazların toplamı ile bağıntı içinde verili olarak düşünmemiz de söz konusu değildir; e.d. o saltık değeri iyilik ya da haz ile (ister bedensel ister tinsel olsun), tek bir sözcükle mutluluk ile de ölçmeyiz. Çünkü insanın varolduğu zaman bunu kendine son erek yapması genel olarak ne için varolduğu ve varoluşunu hoş kılmak için kendisinin hangi değeri taşıdığı konusunda hiçbir kavram vermez. Öyleyse doğanın, ereklerin ilkesine göre saltık bir bütün olarak görüldüğünde, insanın mutluluğu ile uyum içinde olması gerektiğini doğrulayacak ussal bir zemin bulabileceksek, insan yaratılışın son ereği olarak varsayılmalıdır. — Öyleyse [gereken şey] yalnızca istek yetisidir, ama insanı doğaya (duyusal itkiler yoluyla) bağımlı kılan değil, ne de varlığının değerinin kazandığı ve yararlandığı şeylere dayanması ile ilgili olan istek; tersine, bu kendine yalnızca kendisinin verebileceği değerdir ki, yaptığından, bir doğa üyesi olarak değil ama istek yetisinin *özgürlüğü* içinde nasıl ve hangi ilkelere göre davrandığından oluşur; e.d. bir iyi istenç, öyle bir istenç ki, ancak o varoluşuna saltık bir değer kazandırabilir ve onunla bağıntı içinde dünyanın varoluşu bir *son erek* taşıyabilir.

Sağlam insan usunun en sıradan yargısı da, eğer yalnızca yargılamayı bu soru üzerine çevirir ve onu araştırmaya yöneltirsek, insanın ancak ahlaksal varlık olarak yaratılışın bir son ereği olabilmesi ile tam olarak anlaşır. Ne yararı vardır, denecektir, bu insanın bu kadar çok yeteneğinin olmasının ve bu yüzden böylesine etkin olmasının ve bu yolla topluluk üzerinde yararlı bir etkide bulunmasının, ve böylece kendi mutlu durumu ile olduğu gibi başkalarının yararları ile de ilişki içinde böyle büyük bir değer taşımasının,

erwachsen; und man muß schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Wert habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlsein, der Genuß (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wornach wir jenen absoluten Wert schätzen. Denn: daß, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, gibt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Wert er dann selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muß also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Prinzipien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen: aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht; sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der *Freiheit* seines Begehrungsvermögens, handelt; d. h. ein guter Wille, ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann.

Auch stimmt damit das gemeinste Urteil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne, wenn man die Beurteilung nur auf diese Frage leitet und veranlaßt sie zu versuchen. Was hilft's, wird man sagen, daß dieser Mensch so viel Talent hat, daß er damit sogar sehr tätig ist, und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältnis, sowohl auf seine Glücksumstände, als auch auf anderer Nutzen, einen großen Wert

hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Objekt, wenn man ihn nach seinem Innern betrachtet; und, wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck sein soll, so muß er, der, als Mensch, auch dazu gehört, doch, als böser Mensch, in einer Welt unter moralischen Gesetzen, diesen gemäß, seines subjektiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke, unterordnen: so sieht man erstlich leicht, daß alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existiert, sondern dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin von dem letzten *Zwecke der Schöpfung* die Rede ist, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als *System* von Endursachen anzusehen; vornehmlich aber, für die, nach Beschaffenheit unserer Vernunft, uns notwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache, *ein Prinzip*, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken, und so den Begriff derselben zu bestimmen: welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum, zum theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Prinzip der Kausalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur,

eğer bir iyi istenç taşımıyorsa? Eğer içi açısından ele alınacak olursa, küçümsemeye değer bir nesnedir; ve eğer yaratılış her durumda son ereksiz olamayacaksa, o zaman o da, ona ait bir insan olarak, ama ahlaksal yasalar altındaki bir dünyada kötü bir insan olarak, bu yasalarla uyum içinde, varoluşunun son erek ile uyumlu olmasını sağlayan biricik koşul olarak öznel ereğinden (mutluluk) vazgeçmelidir.

Eğer şimdi dünyada ereksel düzenlemeler ile karşılaşırsak, ve, usun kaçınılmaz olarak istediği gibi, yalnızca koşullu olan erekleri koşulsuz olarak en yüksek bir ereğe, e.d. bir son ereğe altgüdümlü kılarsak, o zaman ilk olarak kolayca görürüz ki, söz konusu edilen şey varolduğu sürece bir doğa ereği (onun içersindeki) değil, ama tüm düzenlemeleri ile birlikte onun varoluşunun ereği, dolayısıyla ***yaratılışın son ereği***, ya da daha tam olarak yalnızca altında bir son ereğin (e.d. dünya varlıklarının üretimi için bir en yüksek anlağın belirlenim zemininin) yer alabileceği en yüksek koşuldur.

Şimdi ancak ahlaksal varlık olarak görülen insanı yaratılışın ereği olarak tanıdığımız için, ilk olarak dünyayı ereklere göre bağıntılı bir bütün olarak ve son nedenlerin bir ***dizgesi*** olarak görmek için bir zeminimiz, hiç olmazsa ana koşulumuz vardır; ama herşeyden önce, doğa ereklerinin anlaklı bir dünya-nedeni ile bizim için usumuzun yapısına göre zorunlu bağıntıları açısından ***tek bir ilkemiz*** vardır ki, bizi bu ilk nedenin doğasını ve özelliklerini erekler ülkesinde en yüksek zemin olarak düşünmeye ve kavramını belirlemeye yetenekli kılar; bunu fiziksel teleoloji yapamazdı, çünkü onun yalnızca belirsiz ve tam bu nedenle kuramsal olduğu gibi kılgısal kullanım için de uygunsuz kavramlarına götürebiliyordu.

Kök-Varlığın nedenselliğinin bu böyle belirlenmiş ilkesinden çıkarak Onu yalnızca anlık olarak ve doğa için yasamacı olarak değil,

ama ayrıca bir ahlaksal erekler ülkesinde yasamacı Efendi olarak da düşünmeliyiz. Yalnızca Onun egemenliği altında olanaklı olan *en yüksek İyi* ile, yani ussal varlıkların ahlaksal yasalar altında varoluşu ile bağıntı içinde bu kök-Varlığı *herşeyi-bilen* olarak düşüneceğiz: Böylece yatkınlıkların en içi (ki dünyadaki ussal varlıkların asıl ahlaksal değerini oluşturur) ondan gizli olamaz; onu *herşeyden-güçlü* olarak düşüneceğiz: Ve böylece bütün doğayı bu en yüksek erek ile uyumlu kılabilecektir; *herşeyden-iyi* ve aynı zamanda *dürüst* olarak düşüneceğiz: Çünkü bu iki özellik (ki birleştiklerinde *bilgeliği* oluştururlar) ahlaksal yasalar altında en yüksek iyi olarak dünyanın en yüksek nedeninin nedenselliğinin koşullarını oluştururlar; ve bu yüzden böyle bir son erek ile bağıntı içinde varsayılması gereken tüm geri kalan aşkınsal özellikler — *bengilik, her-yerde-bulunuş* vb. {(çünkü iyilik ve dürüstlük ahlaksal özelliklerdir)} —, Onda düşünülmelidirler. — Bu yolda *ahlaksal* teleoloji *fiziksel* teleolojideki eksikliği tamamlar ve ilk olarak bir *tanrıbilimi* temellendirir, çünkü ikincisi görünmeden birinciden ödünç almayıp tutarlı olarak davranacak olsaydı, kendi için yalnızca hiçbir belirli kavrama yetenekli olmayan bir *demonoloji*den başka hiçbirşey kuramazdı.

Ama dünyanın ondaki belli varlıkların ahlaksal erek-belirleniminden ötürü tanrılık olarak bir en yüksek neden ile bağıntısının ilkesi bunu yalnızca fiziksel-teleolojik tanıtlama zeminini tamamlayarak ve böylece bunu zorunlu olarak ona temel alarak yapmaz; tersine, *kendi için* buna yeterlidir ve dikkati doğa ereklerine ve onun biçimlerinin arkasında gizli yatan kavranamaz büyük sanatın araştırmasına yöneltir, öyle ki arı kılgısal usun sağladığı ideaları doğa erekleri aracılığıyla yeri geldikçe doğrulayabilsin. Çünkü ahlaksal yasalar altındaki dünya varlıkları kavramı bir *a priori* ilkedir ki, insan kendini zorunlu olarak ona göre yargılamalıdır.

sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das *höchste* unter seiner Herrschaft allein mögliche *Gut*, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als *allwissend* denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Wert der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als *allmächtig*: damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als *allgütig*, und zugleich *gerecht*: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die *Weisheit*) die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen; und so auch alle noch übrigen transzendentalen Eigenschaften, als *Ewigkeit, Allgegenwart* usw. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften), die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die *moralische* Teleologie den Mangel der *physischen*, und gründet allererst eine *Theologie*, da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern konsequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine *Dämonologie*, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Prinzip der Beziehung der Welt wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in demselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, tut dieses nicht bloß dadurch, daß es den physischteleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen notwendig zum Grunde legt; sondern es ist dazu auch *für sich* hinreichend, und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur, und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Prinzip a priori, wornach sich der Mensch notwendig beurteilen muß.

Daß ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache gibt, jenes moralische Verhältnis ebenso notwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach physischen Gesetzen (wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat): sieht die Vernunft, auch a priori, als einen für sie zur teleologischen Beurteilung der Existenz der Dinge notwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgendeinen für die Vernunft (es sei die spekulative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen *Endzweck* beizulegen. Denn, daß alsdann dieser, nach der subjektiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als *der Mensch unter moralischen Gesetzen* sein könne: kann a priori für uns als gewiß gelten; da hingegen die Zwecke der Naturin der physischen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne solche nicht existieren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

Dahası, eğer bütününde amaçlı olarak işleyen ve bir erek üzerine yönelmiş bir dünya-nedeni varsa, bu ahlaksal ilişki fiziksel yasalar ile uyum içindeki bir yaratılışla eşit ölçüde zorunlu olarak bir yaratılışın olanağı olmalıdır (eğer o ahlaklı nedenin bir son ereği de varsa); us bunu, yine *a priori* olmak üzere, onun için şeylerin varoluşunun teleolojik yargılanışının zorunlu ilkesi olarak görür. Şimdi sorun sonunda şuna varır: Ereklere göre davranan en yüksek nedene bir *son erek* yüklememiz için us (ister kurgul isterse kılgısal olsun) için herhangi bir yeterli zeminimiz var mıdır? Çünkü bunun, usumuzun, giderek düşünebildiğimiz kadarıyla başka ussal varlıkların uslarının öznel yapısına göre, *ahlaksal yasa altındaki insandan* başka birşey olamayacağı bizim tarafımızdan *a priori* pekin olarak alınabilir, çünkü yoksa fiziksel düzende doğanın erekleri *a priori* bilinemez, özellikle böyle erekler olmaksızın bir doğanın varolamayacağı hiçbir biçimde anlaşılamayacağı için.

Anmerkung

Not

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heitern Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemütsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfnis, hiemit zugleich etwas Befohlnes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich gewordenist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft

Bir insanı anlığının ahlaksal duyguya yatkın olduğu kıpıda düşünelim. Eğer güzel bir doğa tarafından kuşatılı olarak varoluşunun dingin ve keyifli bir durumunda bulunuyorsa, kendi içinde bu yüzden herhangi birine minnettar olmak için bir gereksinim duyar. Ya da, bir başka zaman, ancak gönüllü bir özveri yoluyla yeterli olarak yerine getirebileceği ve getirmeyi istediği ödevlerin baskısı altında iken kendini aynı ansal durumda bulursa, yine kendi içinde böylelikle bir buyruğu yerine getirmiş ve bir efendiye boyun eğmiş olma gereksinimini duyar. Ya da yine, biraz düşüncesiz bir yolda, ödevini boşlamış ama bu yüzden insanlara hesap verme durumuna düşmemişse, gene de içinden sert bir öz-kınama ona sanki kendisine hesap vermesi gereken bir yargıcın sesiymiş gibi sesle-

necektir. Tek bir sözcükle, varoluşunun ereği için bu erek ile uyum içinde kendisinin ve dünyanın nedeni olabilecek bir Varlığın olabilmesi için ahlaksal bir anlığa gereksinir. Bu duyguların arkasına güdüler yerleştirmeye çalışmak boşunadır; çünkü dolaysızca en arı ahlaksal duygu ile bağlıdırlar, *çünkü minnettarlık, boyun eğme ve küçük düşme* (haklı bir sert ceza karşısında teslim olma) ödeve doğru tikel ansal durumlardır, ve ahlaksal duygusunu genişletmeye doğru eğilimli olan anlık burada yalnızca dünyada olmayan bir nesneyi gönüllü olarak düşünür, öyle ki, nerede olanaklıysa, böyle bir nesne karşısında da ödevini tanıtlayabilsin. Öyleyse ya törelliğimizi güçlendiren ya da giderek (en azından tasarımımıza göre) ona daha büyük bir erim, yani uygulaması için yeni bir nesne kazandıran bir Varlığın varoluşuna arı bir ahlaksal gereksinimi tasarlamak en azından olanaklıdır ve ayrıca ahlaksal düşünme yolumuzda temellenmiştir; eş deyişle, dünyanın dışında ahlaksal olarak yasa veren bir Varlığı kuramsal tanıtları, özellikle bencil çıkarları hiçbir biçimde dikkate almaksızın, tüm yabancı etkilerden özgür (böylece hiç kuşkusuz yalnızca öznel) arı ahlaksal zeminlerden, salt kendi için yasa veren bir arı kılgısal usun yalnızca salık vermesi üzerine varsaymak [olanaklıdır]. Ve, anlığın böyle bir durumunun seyrek olarak ortaya çıkmasına ya da uzun sürmemesine, ama geçici olmasına ve kalıcı bir etkisinin olmamasına karşın, ya da giderek böyle gölgeli bir imge içinde tasarımlanan nesne üzerine herhangi bir düşünce ve onu duru kavramlar altına getirmek için herhangi bir çaba olmaksızın geçip gidebilmesine karşın, gene de bizdeki ahlaksal yeteneğin, öznel ilke olarak, doğa nedenleri yoluyla dünyayı erekselliği ile birlikte seyredişle yetinmemesinin, ama ona ahlaksal ilkelere göre doğaya egemen olan bir en yüksek neden yüklemesinin zemini yanlış anlaşılmayacak denli açıktır. — Daha da ötesi, ahlaksal

abzulegen hätte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existiert, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sei. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil *Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung* (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemütsstimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüt hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfnis der Existenz eines Wesens sich vorzustellen, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellung nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt; d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen außer der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien (dabei freilich nur subjektiven) Grunde, anzunehmen, auf bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und, obgleich eine solche Stimmung des Gemüts selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand, und ohne Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge: so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjektives Prinzip sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Naturursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste nach moralischen Prinzipien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch

kommt, daß wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur so fern wir darnach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäß zu sein urteilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung, in ihren Wirkungen, nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit diesem allem soll hier nur so viel gesagt werden: daß die *Furcht* zwar zuerst *Götter* (Dämonen), aber die *Vernunft*, vermittelst ihrer moralischen Prinzipien, zuerst den Begriff von *Gott* habe hervorbringen können (auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Prinzip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und daß die innere *moralische* Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Natur kenntnis abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Prinzip nicht anders, als *ethisch*, der Vernunft genugtuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloß Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist (d. i. als eine *Gottheit*), zu denken.

yasa yoluyla evrensel olarak en yüksek bir ereğe doğru çaba göstermeye itildiğimizi, ama gene de kendimizin ve bütün bir doğanın ona erişmeye yeteneksiz olduğunu duyumsarız; ve ancak ona doğru çabaladığımız sürece anlaklı bir dünya-nedeninin (eğer böyle birşey varsa) son ereği ile uyum içinde olduğumuz yargısında bulunabiliriz; böylece bu nedeni (çelişkisizce olabileceğine göre) varsayınak için kılgısal usun bir arı ahlaksal zemini vardır ki, ancak bu yolla bundan böyle o çabayı etkilerinde bütünüyle boş görmeyebiliriz ve böylece usu bitip tükenme tehlikesine bırakmayabiliriz.

Tüm bunlarla burada söylenmek istenen şunlardır: Gerçi *tanrılar* (demonlar) ilkin *korku* yaratabilse de, tanrı kavramını ahlaksal ilkeleri arcılığıyla üretebilen ilkin *us* olmuştur (üstelik genellikle olduğu gibi insanlar doğanın teleolojisinde çok bilgisiz, ya da burada birbirleri ile çelişen görüngüleri yeterince doğrulanmış bir ilke yoluyla ayarlamadaki güçlükten ötürü çok kuşkulu olsalar da); ve ayrıca, insanın varoluşunun iç *ahlaksal* erek-belirlenimi doğa bilgisinde eksik olan şeyi tamamlar, çünkü bizi tüm şeylerin varoluşunun son ereği için, onun için *etik* bir ilkeden başka hiç birinin us açısından doyurucu olmadığı bu erek için en yüksek nedeni düşünmeye yöneltir — bir neden ki, bütün doğayı o biricik amaca (ki bunu için doğa salt bir alettir) boyun eğdirmeye yetenekli kılan özellikleri ile bir *Tanrılık* olarak düşünülür.

§ 87
Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes

Es gibt eine *physische Teleologie*, welche einen für unsere theoretisch reflektierende Urteilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand gibt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit

§ 87
Tanrının Varoluşunun Ahlaksal Tanıtlaması Üzerine

Fiziksel bir teleoloji vardır ki, kuramsal olarak derin-düşünen yargı yetimiz için anlaklı bir dünya-nedeninin varoluşunu kabul etmek için yeterli tanıtlama zeminini sağlar. Ama kendi içimizde, ve daha da çok olmak üzere genel olarak özgürlük (nedenselliği-

nin) ile donatılı ussal bir varlığın kavramında da bir *ahlaksal teleoloji* buluruz; gene de erek bağıntısı bizim kendimizde yasası ile birlikte *a priori* belirlendiği ve dolayısıyla zorunlu olarak bilinebildiği için, ahlaksal teleoloji bu iç yasallığı açıklamak için dışımızda hiçbir anlaklı nedeni gerektirmez, tıpkı şekillerin geometrik özelliklerinde (olanaklı her tür sanatsal uygulama için) ereksellik olarak bulduğumuz şey için onlara bu ereksel liği veren bir en yüksek anlağı aramamızın gereksiz olması gibi. Ama bu ahlaksal teleoloji dünya-varlıkları olarak, ve öyleyse dünyadaki başka şeylerle bağlı varlıklar olarak bizi ilgilendirir; bu başka şeyler üzerine, ya erekler olarak ya da onlar açısından bizim kendimizin son erekler olduğumuz nesneler olarak, aynı ahlaksal yasalar bizi yargıda bulunmaya yöneltirler. Şimdi bu ahlaksal teleoloji bizim kendi nedenselliğimizin erekler ile ve giderek bizim tarafımızdan dünyada amaçlanması gereken bir son erek ile bağıntısını, ve benzer olarak dünyanın o ahlaksal erek ile karşılıklı bağıntısını ve onun yerine getirilmesinin (ki hiçbir fiziksel teleoloji bizi ona götürmez) dış olanağını ilgilendirdiği için, şu zorunlu soru doğar: Acaba doğayı giderek ahlaksal iç yasama ve bunun olanaklı yerine getirilişi ile bağıntı içinde bile ereksel olarak tasarımlayabilmemiz için, ussal yargımızı dünyanın ötesine geçerek doğanın bizde ahlaksal olan ile o bağıntısı için anlaklı bir en yüksek ilke aramaya zorlar mı? Öyleyse hiç kuşkusuz bir ahlaksal teleoloji vardır; ve bu bir yandan özgürlüğün, öte yandan doğanın *nomotetiği* ile bağlıdır, tıpkı eşit ölçüde zorunlu olarak yurttaşlık yasamasının da yürütme gücünün nerede aranması gerektiği sorusu ile bağlı olması gibi; aslında, genel olarak usun şeylerin ancak idealara göre olanaklı belli bir yasal düzeninin edimselliğinin bir ilkesini sağlaması gerektiği herşeyde buna benzer bir durum vardır. — İlk olarak usun o ahlaksal teleolojiden ve onun fiziksel olanla bağıntı-

Freiheit (seiner Kausalität) begabten Wesens überhaupt, auch eine *moralische Teleologie*, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori, samt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf: so wenig, als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieses erteilenden höchsten Verstand hinaus sehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns, als Weltwesen, und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen: auf welche letzteren, entweder als Zwecke oder als Gegenstände in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind, unsere Beurteilung zu richten, ebendieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Kausalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrifft, geht nun die notwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurteilung nötige, über die Welt hinauszugehen, und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verständiges oberstes Prinzip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzustellen. Folglich gibt es allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der *Nomothetik* der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits, ebenso notwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die exekutive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Prinzip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nurnach Ideen möglichen, Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist. — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener

moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische, zur *Theologie* allererst vortragen, und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlußart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Dasein gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas anderes, als Ursache, möglich annimmt: so kann man zu dieser Kausalität den obersten und also zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der physischen, oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem nexu effectivo, oder finali). D. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache? oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Produkte überhaupt? wobei dann freilich vorausgesetzt wird, daß diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sei, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd gedacht werden müsse.

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein *Grundsatz*, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genötigt ist: daß, wenn überall ein *Endzweck*, den die Vernunft a priori angeben muß, stattfinden soll, dieser kein anderer, als *der Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* sein könne.* Denn (so urteilt ein

sından *tanrıbilime* ilerlemesini ortaya koyacağız, ve daha sonra bu çıkarsama türünün olanağı ve geçerliği üzerine irdelemeler geliştireceğiz.

Eğer belli şeylerin (ya da giderek yalnızca şeylerin belli biçimlerinin) varoluşunu olumsal ve böylece yalnızca neden olarak başka birşey yoluyla olanaklı sayarsak, o zaman bu nedensellik için en yüksek zemini ve öyleyse koşullu için koşulsuz zemini ya fiziksel ya da teleolojik düzende arayabiliriz (*nexus effectivus*a ya da *nexus finalis*e göre). E.d., ya şunu sorabiliriz: Bu şeylerin en yüksek üretken nedenleri hangisidir? Ya da: Bu nedenin en yüksek (saltık olarak koşulsuz) ereği, e.d. bunu ya da genel olarak tüm ürünlerini üretmede o nedenin son ereği nedir? Bu son durumda hiç kuşkusuz bu nedenin ereklerin bir tasarımına yetenekli olduğu ve dolayısıyla anlaklı bir Varlık olduğu, ya da en azından bizim tarafımızdan böyle bir Varlığın yasalarına göre davranıyor olarak düşünülmesi gerektiği varsayılır.

Şimdi, eğer bu son düzeni izlersek, bir *temel ilke* vardır ki, giderek en sıradan insan usu bile ona dolaysızca onay vermek zorundadır: Eğer genel olarak usun *a priori* sağlaması gereken bir *son erek* yer alacaksa, bu *ahlaksal yasalar altındaki insandan* (dünyanın her ussal varlığından) başka birşey olamaz.* Çünkü (ki her-

* Ich sage mit Fleiß: *unter* moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch *nach* moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch an moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte; welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleiheit mit dem was die Kausalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom *Menschen unter moralischen Gesetzen* können wir, ohne die Schranken unserer

*Bilerek 'ahlaksal yasalar *altındaki*' diyorum. Ahlaksal yasalara *göre* insan değil, e.d. onlara uygun olarak davranan, yaratılışın son ereği olan bir varlık değil. Çünkü bu son anlatım ile bildiğimizden daha çoğunu, e.d. insanın her zaman ahlaksal yasalar ile uyum içinde davranmasını sağlamanın dünyanın bir yaratıcısının gücü içinde olduğunu söylemiş oluruz; bu ise özgürlüğün ve doğanın bir kavramını varsayar (ki bu sonuncusunun ancak dış bir yaratıcısını düşünebiliriz), ki doğanın duyulurüstü dayanağı üzerine ve bunun özgürlük yoluyla nedenselliğin dünyada olanaklı kıldığı şey ile özdeşliği üzerine bir içgörüyü kapsamalıdır. Ama bu usumuzun içgörüsünü çok çok aşar. İçgörümüzün sınırlarını aşmaksızın, ancak *ahlaksal yasalar altındaki insana* ilişkin olarak onun varoluşunun dünyanın son ereğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu dünyanın

kes böyle yargılar), eğer dünya salt dirimsiz, ya da bölümsel olarak dirimli ama ustan yoksun olan varlıklardan oluşmuş olsaydı, o zaman böyle bir dünyanın varoluşunun hiçbir değeri olmazdı, çünkü onda bir değere ilişkin en küçük bir kavramı bile olan hiçbir varlık varolmazdı. Buna karşı usları ancak şeylerin varoluşunun değerini doğanın onlarla ilişkisine (onların iyiliklerine) koyan, ama kendisine böyle kökensel bir değer (özgürlükte) sağlamayan ussal varlıklar olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz dünyada (göreli) erekler olur, ama hiçbir (saltık) son erek olmazdı, çünkü böyle ussal varlıkların varoluşu her zaman ereksiz olurdu. Ama ahlaksal yasaların kendilerine özgü öyle bir yapıları vardır ki, birşeyi usa hiçbir koşul olmaksızın erek olarak, ve dolayısıyla tam olarak bir son erek kavramının gerektirdiği gibi dayatırlar. Öyleyse ancak erek bağıntısında kendisine en yüksek yasa olabilen bir usun varoluşu, başka bir deyişle, ahlaksal yasalar altındaki ussal varlıkların varoluşu bir dünyanın varoluşunun son ereği olarak düşünülebilir. Buna karşı eğer durum böyle değilse, o zaman dünyanın varoluşu

jeder): bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Teil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Wert haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werte den mindesten Begriff hat. Wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Wert des Daseins der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen imstande wäre: so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben: und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann, mit andern Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Dasein derselben

gidişi üzerine düşünen insan usunun yargısı ile bütünüyle anlaşır. Kötüler durumunda bile, sefil suçlunun yaptıklarının cezasını ödemeden ölmediğini gördüğümüzde, bilgece bir erek bağıntısının izlerini algıladığımıza inanırız. Özgür nedensellik kavramlarımıza göre, iyi ya da kötü davranışlarımız bizim kendimize bağlıdır: ama birinciler için vesilenin, her ikisi içinse sonuçların ahlaksal yasalara göre dayatılmasını dünyanın yönetiminin en yüksek bilgeliği olarak görürüz. Tanrının şanı aslında bu yasalardan oluşur ki, buna göre tanrıbilimciler tarafından yaratılışın ereği olarak adlandırılması yersiz değildir. — Daha öte belirtmek gerek ki, 'yaratılış' sözcüğünü kullanırken onunla anladığımız şey burada söylenmiş olandan, yani bir *dünyanın* ya da ondaki şeylerin (tözler) varoluşunun nedeninden başka birşey değildir; bu ise sözcüğün asıl kavramının kendisi ile birlikte getirdiğinden (*actuaito substantiae est creatio*) başka birşey değildir, ki dolayısıyla özgürce etkin olan ve öyleyse anlaklı olan bir neden (ki herşeyden önce onu varoluşunu tanıtlamayı istiyoruz) varsayımını kendisinde taşımaz.

Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urteile der moralisch über den Weltlauf reflektierenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daß der frevelhafte Böse nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Untaten erlitten hat. Nach unseren Begriffen von freier Kausalität beruht das Wohl- oder Übelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, daß zu dem ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg, nach moralischen Gesetzen verhängt sei. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anders, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom *Dasein* einer *Welt*, oder der Dinge in ihr (der Substanzen), verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Worts mit sich bringt (actuano substantiae est creatio): welchen mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Dasein wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.

entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*.

Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche, und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist *Glückseligkeit*: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unsern Vernunftvermögen, als durch bloße Naturursachen *verknüpft*, und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der *praktischen Notwendigkeit* eines solchen Zwecks, durch die Anwendung unserer Kräfte, nicht mit dem theoretischen Begriffe, von der *physischen Möglichkeit* der Bewirkung desselben, zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Kausalität (eines Mittels), als die der Natur, verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, so weit als das letztere notwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.*

* * *

*Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei;

için ya nedende hiçbir erek olmayacak, ya da son erek olmaksızın erekler temelde yatacaktır.

Özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel us koşulu olarak ahlaksal yasa özdeksel koşul olarak herhangi bir erek olmaksızın bizi salt kendi başına yükümlülük altında tutar; ama gene de bizim için, ve hiç kuşkusuz *a priori*, bir son erek belirler ki, bizi ona doğru çabalama yükümlülüğü altına düşürür, ve bu erek *dünyada* özgürlük yoluyla olanaklı *en yüksek İyidir*.

İnsanın (ve tüm kavramlarımıza göre ayrıca her bir sonlu ussal varlığın) kendi önüne yukarıdaki yasa altında bir son erek koyabilmesinin koşulu mutluluktur. Sonuçta, dünyada bulunan ve bizde olduğu kadarıyla son erek olarak ilerletilecek olan olanaklı en yüksek fiziksel İyi *mutluluk*tur — insanın *törellik* yasası ile uyumunun nesnel koşulu altında, mutlu olmaya değerlik olarak.

Ama bize ahlaksal yasa tarafından verilen son ereğin bu iki istemini, tüm us yetilerimiz ile uyum içinde, salt doğa nedenleri yoluyla *bağlı olarak* ve gene de sözü edilen son ereğin ideasına uygun olarak tasarımlamak olanaksızdır. Öyleyse, eğer özgürlüğümüz ile doğanınkinden başka hiçbir nedenselliği (bir araç olarak) bağlamazsak, böyle bir ereğin *kılgısal zorunluğunun* kavramı, yetilerimizin uygulaması yoluyla, yerine getirilişinin *fiziksel olanağının* kuramsal kavramı ile uyumlu olmaz.

Sonuçta önümüze ahlaksal yasa ile uyum içinde bir son erek koyabilmek için bir ahlaksal dünya-nedenini (bir dünya-yaratıcısını) kabul etmeliyiz; ve böyle bir son erek ne denli zorunlu ise (e.d. aynı derecede ve aynı zeminden), bir dünya-yaratıcısının, yani bir Tanrının olduğu da o denli zorunlu olarak kabul edilmelidir.{*}

* * *

*Bu ahlaksal uslamlama Tanrının varolusunun *nesnel olarak* geçerli bir tanıtını vermeyecektir; inancında kuşkulu birine bir Tanrının olduğunu tanıtlamayacaktır;

Kolayca mantıksal bir sağınlık biçimine uydurulabilen bu tanıtlama ahlaksal yasanın geçerliğini tanımanın Tanrının varoluşunu kabul etmekle eşit ölçüde zorunlu olduğunu söylemez; dolayısıyla, ikincisi konusunda bir kanı edinemeyen biri birincinin yükümlülüklerinden özgür olduğu yargısında bulunabilir. Hayır! Böyle bir durumda yalnızca birincinin izlenmesi yoluyla ortaya çıkarılacak dünyasal son ereğin *amaçlanmasından* (ussal varlıkların ahlaksal yasaların izlenmesi ile uyum içinde ortaya çıkan ve dünyadaki en yüksek İyi olarak görülen mutluluğundan) vazgeçilmelidir. Her ussal varlığın kendini her zaman törenin yönergeleri ile sıkı sıkıya bağlı olarak tanıması gerekecektir; çünkü onun yasaları biçimseldir ve bunlar ereklere (istencin özdeği olarak) bakılmaksızın koşulsuz olarak buyururlar. Ama son ereğin bir istemi, kılgısal usun onu dünya varlıklarına yönelttiği gibi görüldüğünde, onlara (sonlu varlıklar olarak) doğaları tarafından karşı çıkılamayacak bir yolda dayatılan bir erektir ki, us bunu yalnızca çiğnenemez *koşul olarak* ahlaksal yasaya altgüdümlü olarak ya da giderek bu koşul ile uyum içinde evrensel kılınmış olarak bilmeyi ister ve böylece mutluluğun törellik ile uyum içinde ilerletilmesini son erek yapar. Şimdi, bunu (mutluluk açısından) yetilerimizde yattığı ölçüde ilerletmek bize ahlaksal yasa tarafından buyrulur — bu çabanın sonucunun ne olduğuna bakılmaksızın. Ödevin yerine getirilmesi içtenlikli istencin biçiminden oluşur, başarının ara nedenlerinden değil.

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präzision anpassen kann, will nicht sagen: es ist ebenso notwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom erstern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letztern los zu sein urteilen. Nein! nur die *Beabsichtigung* desdurch die Befolgung des letztern zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als des höchsten Weltbesten) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erfordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze *als* unverletzlicher *Bedingung* unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemachtwissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

ama eğer ahlaksal olarak tutarlı bir yolda düşünmeyi istersе, kılgısal usunun düzgüleri altında bu önermenin varsayılmasını *kabul etmek zorunda olduğunu* tanıtlar. — Buna göre, uslamlama *törellik için* tüm ussal varlıkların mutluluğunu ahlakları ile göreli olarak kabul etmenin zorunlu olduğunu değil, ama *ahlak yoluyla* zorunlu olduğunu söyler. Dolayısıyla ahlaksal varlıklar için yeterli *öznel* bir uslamlamadır.

sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse*. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist *zur Sittlichkeit* notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist *durch sie* notwendig. Mithin ist es ein *subjektiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.

Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, teils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen spekulativen Argumente, teils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es sei kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten, und ungescheut zu übertreten beschließen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben: ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung nach so pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewußtsein nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, sooft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden, es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte: müßte es doch mit der innern moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewalt-

Öyleyse, bir insanın bir yandan öylesine övülen tüm kurgul uslamlamaların zayıflığı yoluyla, öte yandan doğada ve töre-dünyasında önüne çıkan birçok kuralsızlık yoluyla 'Hiçbir Tanrı yoktur' önermesine ikna olduğunu varsayalım; gene de, eğer bu yüzden ödev yasalarını salt imgesel, geçersiz, bağlayıcı olmayan şeyler sayacak ve korkmadan onları çiğnemeye karar verecek olursa, kendi gözünde değersiz biri olacaktır. Böyle biri, sonunda başlangıçta kuşku duyduğuna inanabilse bile, o düşünme yoluyla her zaman değersiz biri olarak kalacaktır, üstelik ödevini korkudan ya da ödül beklentisinden, ama ödeve saygı duygusu olmaksızın, sonucu açısından her zaman istendiği ölçüde eksiksiz olarak yerine getirecek olsa bile. Evrik olarak, inanan biri olarak onu bilincine göre içtenlikle ve çıkar beklemeksizin yerine getirirse, ve gene de, kendini denemek isterken yaptığı gibi, önüne hiçbir Tanrının olmadığına ikna olduğu durumu koyar koymaz tüm törel yükümlülükten özgür olduğuna inanırsa, bu ondaki iç ahlaksal eğilim ile ancak kötü bir uyum gösterir.

Öyleyse hiçbir Tanrının ve (ahlakın nesnesi açısından benzer bir sonuç doğduğu için) hiçbir gelecek yaşamın olmadığı konusunda sağlam bir kanısı olan dürüst bir insanı {(söz gelimi Spinoza gibi)} varsayarsak, kendi iç erek belirlenimini eyleminde saygı gösterdiği ahlaksal yasa yoluyla nasıl yargılayacaktır? Onu izlemekten ister bu dünyada ister ötekinde olsun kendi için hiçbir yarar beklemez; tersine, hiçbir çıkar beklemeden o kutsal yasanın onun tüm güçlerini ona doğru yönelttiği İyiyi yaratmayı ister. Ama çabaları sınırlıdır; ve gerçi doğadan şurada burada raslantısal bir anlaşma bekleyebilse de, hiçbir zaman yasal olarak ve değişmez kurallara göre (ki içsel olarak düzgüleri öyledirler ve öyle olmalıdırlar), yerine getirilmesine doğru bir yükümlülük ve dürtü duyduğu o erek ile bağdaşan bir uyum bekleyemez. Aldatma,

şiddet ve haset her zaman onu çepeçevre kuşatacaktır, gerçi kendisi dürüst, barışçıl ve iyiliksever olsa da; ve kendi dışında karşılaştığı dürüst insanlar, mutluluğa değer olmalarına karşın, bunu dikkate almayan doğa nedeniyle, ve tıpkı dünyanın geri kalan hayvanları gibi, yoksunluk, hastalık ve zamansız ölüm gibi tüm kötülüklere boyun eğeceklerdir; ve bu engin bir mezar onları toplu olarak (bu dürüst olanlar ve olmayanlar için eşit ölçüde geçerlidir) yutuncaya ve yaratılışın son ereği olduklarına inanabilmiş olanları geriye, oradan çekilmiş oldukları o amaçsız özdeksel kaosun uçurumuna fırlatıncaya dek her zaman böyle olacaktır. — Öyleyse bu iyi niyetli insanın ahlaksal yasaları izlerken gözönünde tutmuş olduğu ve tutmuş olması gereken erekten olanaksız olduğu için vazgeçmesi gerekecektir; ya da, eğer iç törel belirleniminin çağrısına bağlı kalmayı isterse ve törel yasanın onun dolaysızca boyun eğmesini sağlamak için uyandırdığı saygıyı onun en yüksek istemine uygun biricik idealistik son ereğin hiçliği yoluyla zayıflatmazsa (ki ahlaksal eğilime zarar vermeksizin olamaz), o zaman, en azından kendinde çelişkili olmadığı için, kılgısal bakış açısından, e.d. en azından onun için ahlaksal olarak saptanan bir son ereğin olanağının bir kavramını oluşturmak için, pekala yapabileceği gibi, *ahlaksal* bir dünya-yaratıcısının, e.d. Tanrının varoluşunu kabul et *melidir*.

tätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealistischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so *muß* er, welches er auch gar wohl nun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines *moralischen* Weltur hebers, d. i. Gottes, annehmen.

§ 88
Ahlaksal Tanıtlamanın Geçerliğinin Sınırlanması

Arı us, kılgısal yeti olarak, e.d. nedenselliğimizin özgür kullanımını idealar (usun arı kavramları) yoluyla belirleme yetisi olarak, yalnızca ahlaksal yasada eylemlerimizin düzenleyici bir ilkesini kapsamakla kalmaz, ama o yasa yoluyla aynı zamanda ancak usun düşünebileceği ve dünyada o yasaya göre

§ 88
Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises

Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen den freien Gebrauch unserer Kausalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Prinzip unserer Handlungen, sondern gibt auch dadurch zugleich ein subjektiv-konstitutives, in dem Begriffe

eines Objekts an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjektiv-*praktische* Realität. Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Teils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht) abhängig, und in theoretischer Rücksicht problematisch; indes der andere Teil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach a priori feststeht und dogmatisch gewiß ist. Zur objektiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzutun würde. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, daß er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke: und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urteilen, wir zum Prinzip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck sei; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muß daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objektiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber gibt diesen Endzweck nicht allein

eylemlerimiz yoluyla edimselleştirilmesi gereken bir nesnenin kavramında öznel olarak oluşturucu bir ilke verir. Ahlaksal yasalara göre özgürlüğün kullanımında bir son ereğin ideası öyleyse öznel-*kılgısal* bir olgusallık taşır. Ussal dünya varlıklarının en büyük gönençlerinin İyinin onlardaki en yüksek koşulu ile birleşmesinden, e.d. evrensel mutluluğun yasal törellik ile birleşmesinden oluşan dünyasal en İyiyi tüm güçlerimiz yoluyla ilerletmeye us yoluyla *a priori* belirleniriz. Bu son erekte bir bölümün olanağı, yani mutluluk, görgül olarak koşulludur, e.d. doğanın yapısına (bu erek ile anlaşsın ya da anlaşmasın) bağımlıdır, ve kuramsal bakımdan belkilidir; bu arada öteki bölüm, yani onun açısından doğa etkilerinden özgür olduğumuz törellik ise olanağı açısından *a priori* sapasağlam durur ve inaksal olarak pekindir. Ussal varlıkların son ereklerinin kavramının nesnel kuramsal olgusallığı için öyleyse yalnızca önümüze *a priori* varsayılmış bir son ereğin olması değil, ama yaratılışın, e.d. dünyanın kendisinin varoluşuna göre bir son ereğinin olması da gereklidir ki, eğer *a priori* tanıtlanabilirse, son ereğin öznel olgusallığına nesnel olgusallık ekleyecektir. Çünkü eğer yaratılışın bütününde bir son ereği varsa, onu ahlaksal erek (ki bir erek kavramını yalnızca o olanaklı kılar) ile zorunlu olarak uyumlu olması dışında düşünemeyiz. Ama şimdi hiç kuşkusuz dünyada erekler buluruz; ve fiziksel teleoloji onları öyle bir ölçüde sergiler ki, eğer us ile uyum içinde yargıda bulunursak, doğa araştırmasında sonunda doğada hiçbirşeyin ereksiz olmadığını ilke olarak kabul etmek için nedenimiz vardır; ama doğanın son ereğini onun kendisinde boş yere ararız. Öyleyse bu erek, ideasının yalnızca usta yattığı düzeye dek, nesnel olanağına göre yalnızca ussal varlıklarda aranabilir ve aranmalıdır. Ama bu sonuncuların kılgısal usu yalnızca bu son ereği sağlamakla

kalmayıp ayrıca bu kavramı öyle koşullar açısından belirler ki, yaratılışın bir son ereği bizim tarafımızdan ancak onlar altında düşünülebilir.

Şimdi soru yaratılışın bir son ereği kavramının nesnel olgusallığını arı usun kuramsal istemleri için yeterli olarak sergilenip sergilenemeyeceği, bunun belirleyen yargı yetisi için apodiktik olarak olmasa da, kuramsal olarak derin-düşünen yargı yetisinin düzgüleri için yeterli olarak yapılıp yapılamayacağıdır. Bu törel ereği doğa erekleri ile tek bir ereğin ideası aracılığıyla birleştirme işini üstlenen kurgul felsefeden beklenebilecek olanın en azıdır. Ve gene de bu kadarı bile başarabilecek olduğundan çok daha ötesidir.

Kuramsal olarak derin-düşünen yargı yetisinin ilkesine göre söylememiz gereken şudur: Eğer doğanın ereksel ürünleri için doğanın bir en yüksek nedenini kabul etmek için zeminimiz varsa, ve bunun yaratılışın edimselliği açısından nedenselliği doğanın düzeneği için gerekli olandan başka bir türde ise, yani bir anlağın nedenselliği olarak düşünülmeliyse, o zaman bu kök-Varlıkta yalnızca doğada her yerde erekler değil, ama ayrıca bir son erek düşünmek için de yeterli zeminimiz vardır; bu son erek böyle bir Varlığın varoluşunu sergilememizi sağlayamasa da, en azından (fiziksel teleolojide olduğu gibi) bizi böyle bir dünyanın olanağını yalnızca ereklere göre değil, ama ancak varoluşuna bir son erek yükleyerek kavranabilir kılabileceğimize ikna edebilir.

Ama son erek yalnızca kılgısal usumuzun bir kavramıdır, ve doğanın kuramsal yargılanışı için deneyimin hiçbir verisinden çıkarsanamaz; ne de doğanın bilgisi ile ilişkilendirilebilir. Bu kavramın yalnızca ahlaksal yasalara göre kılgısal us için olandan başka hiçbir kullanımı olanaklı değildir; ve yaratılışın son ereği dünyanın öyle bir oluşumudur ki, ancak yasalara göre belirli olarak or-

an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objektive Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodiktisch, für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflektierenden Urteilskraft könne dargetan werden. Dieses ist das mindeste, was man der spekulativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Prinzip der theoretisch-reflektierenden Urteilskraft würden wir sagen: Wenn wir Grund haben, zu den zweckmäßigen Produkten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Kausalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als zum Mechanism der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes, gedacht werden muß; so werden wir auch an diesem Urwesen nicht bloß allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenngleich nicht um das Dasein eines solchen Wesens darzutun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, daß wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht bloß nach Zwecken, sondern auch nur dadurch, daß wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen

bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar so fern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letztem auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil, ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben, die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluß von der moralischen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Dasein eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Daß nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge, gemäß einem *Endzwecke*, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als *Zwecke* zu beurteilen genötiget waren) ein verständiges, sondern ein zugleich *moralisches* Wesen, als Welturheber, mithin ein *Gott* angenommen werden müsse: ist ein zweiter Schluß, welcher so beschaffen ist, daß man sieht, er sei bloß für die Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflektierende, nicht die bestimmende, Urteilskraft gefället. Denn wir können uns nicht anmaßen einzusehen: daß, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Kausalität derselben zum Endzwecke, als bloß zu Zwecken der Natur, erforderlich sei; daß wir mithin an unseren Endzweck nicht bloß einen *moralischen Grund* haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein *moralisches Wesen*, als Urgrund der Schöpfung, anzunehmen. Wohl aber

taya koyabileceğimiz şey ile, yani arı kılgısal usumuzun son ereği ile, ve dahası kılgısal olması gerektiği ölçüde, uyum içindedir. — Şimdi bize kılgısal açıdan güçlerimizi bu son ereğin yerine getirilmesine uygulamayı dayatan ahlaksal yasa yoluyla onun olanağını ve başarılabilirliğini, dolayısıyla ayrıca (çünkü doğanın bu olanağın bizim gücümüz içinde durmayan bir koşulu ile uyumu olmaksızın onun yerine getirilmesi olanaksız olacaktır) şeylerin o olanakla uyumlu bir doğasını da kabul etmek için zemin buluruz. Öyleyse bir dünyada bir yaratılış son-ereğini düşünmek için de ahlaksal bir zeminimiz vardır.

Bu şimdi henüz ahlaksal teleolojiden bir tanrıbilimi, e.d. ahlaksal bir dünya-yaratıcısının varoluşunu çıkarsama değil, ama yalnızca bu yolda belirlenen bir yaratılış son-ereğini çıkarsamadır. Şimdi bu yaratılışı, e.d. şeylerin varoluşunu bir *son erek* ile uyum içinde açıklayabilmek için, ilkin yalnızca anlayan bir Varlığı, ama ikinci olarak (doğanın *erekler* olarak yargılamak zorunda olduğumuz şeylerinin olanağını açıklamak için olduğu gibi) salt anlayan değil ama aynı zamanda *ahlaksal* bir Varlığı dünya-yaratıcısı olarak, dolayısıyla bir *Tanrı* olarak kabul etmeliyiz. Bu ikinci çıkarsama öyle bir yapı gösterir ki, yalnızca kılgısal usun kavramlarına göre yargı için, ve böyle olmakla, belirleyen değil ama derin-düşünen yargı yetisi için geçerli olduğunu görürüz. Çünkü bizde ahlaksal-kılgısal usun uygulayımsal-kılgısal ustan ilkelerine göre özsel olarak ayrı olduğunu görsek de, bunun anlık olarak görülen en yüksek dünya-nedeninde de böyle olması gerektiğini, ve onun payına son erek için salt doğa erekleri için olandan ayrı tikel bir nedensellik türünün gerekli olduğunu, ve dolayısıyla bizim son ereğimizde bir yaratılış son-ereğini (etki olarak) değil, ama ayrıca yaratılışın kök-zemini olarak bir *ahlaksal Varlığı* da kabul etmek için bir *ahlaksal zeminimizin* olduğunu göremeyiz. Ama hiç kuş-

kusuz diyebiliriz ki, *us yetimizin yapısına göre,* bu son erekte olduğu gibi, *ahlaksal yasa* ve bunun nesnesi ile bağıntılı böyle bir erekselliğin olanağını aynı zamanda ahlaksal yasamacı da olan bir dünya-yaratıcısı ve yöneticisi olmaksızın hiçbir biçimde kavranabilir kılamayız.

Ahlaksal olarak yasamacı bir en yüksek yaratıcının edimselliği öyleyse yeterli olarak ancak usumuzun *kılgısal kullanımı* için tanıtlanabilir ve varoluşu açısından kuramsal olarak hiçbirşey belirlenemez. Çünkü us bize kendi yasaması yoluyla bağımsız olarak verili olan ereğinin olanağı için bir ideaya gereksinir ki, bununla bu ereği dünyaya ilişkin salt doğa kavramları ile uyum içinde izleme yeteneksizliğinden doğan engel (derin-düşünen yargı yetisi için yeterli olarak) giderilir; ve bu idea bu yolla kılgısal olgusallık kazanır, gerçi onun için kuramsal bakış açısından doğanın açıklaması ve en yüksek nedenin belirlenimi için böyle birşeyi sağlamanın tüm araçları kurgul bilgi için bütünüyle eksik olsa da. Kuramsal olarak derin-düşünen yargı yetisi için fiziksel teleoloji doğanın ereklerinden anlaklı bir dünya-nedenini yeterli olarak tanıtlar; kılgısal yargı yetisi için, ahlaksal teleoloji bunu kılgısal açıdan yaratılışa yüklemek zorunda olduğu bir son erek kavramı yoluyla yerine getirir. Ahlaksal dünya-yaratıcısı olarak Tanrının ideasının nesnel olgusallığı şimdi hiç kuşkusuz *yalnızca* fiziksel erekler yoluyla gösterilemez; ama gene de eğer bu ereklerin bilgisi ahlaksal ereğin bilgisi ile birleştirilecek olursa, bu ereklerin, arı usun bizi olanaklı olduğu ölçüde ilkelerin birliğini izlemeye yönelten düzgüsü nedeniyle, o ideanın kılgısal olgusallığına yargı yetisi için kuramsal açıdan daha şimdiden taşıdığı olgusallık yoluyla yardımcı olmak için büyük önemleri vardır.

Şimdi, kolayca ortaya çıkabilecek bir yanlış anlamayı önlemek için belirtmek en yüksek derecede zorunludur ki, ilk olarak en yüksek

können wir sagen: daß, *nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens,* wir uns die Möglichkeit einer solchen *auf das moralische Gesetz* und dessen Objekt bezogenen Zweckmäßigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß *für den praktischen Gebrauch* unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohnedas durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hindernis, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflektierende Urteilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für das spekulative Erkenntnis gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflektierende Urteilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genötiget ist. Die objektive Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke *allein* dargetan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Prinzipien, so viel sich tun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereits hat, zu Hülfe zu kommen.

Hiebei ist nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Mißverständnisses, höchst nötig anzumerken, daß wir erstlich diese

Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie *denken* können. Denn wie wollten wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Ähnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens, daß wir es durch dieselbe auch nur denken, nicht darnach *erkennen*, und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmende Urteilskraft in spekulativer Absicht unserer Vernunft, um, was die oberste Weltursache *an sich* sei, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu tun, welchen Begriff wir uns, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft ohne alle solche Voraussetzung, a priori nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine beabsichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die spekulative Vernunft überschwenglich sein; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objektiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen: die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen, darnach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relationzu dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen; so wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine vim locomotivam beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Anziehung, Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen) beilegen zu wollen: — ebenso werden wir *etwas*, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen

Varlığın bu özelliklerini yalnızca ***andırım*** yoluyla ***düşünebiliriz***. Çünkü deneyimin bize hiçbir benzerini gösteremediği şeyin doğasını nasıl araştırabiliriz? İkinci olarak, bu yolda en yüksek Varlığı yalnızca düşünebiliriz; onu ***bilemeyiz*** ve ona kuramsal birşey yükleyemeyiz, gerçi buna en yüksek dünya-nedeninin ***kendinde*** ne olduğunu görebilmek için, usumuzun kurgul yanında, belirleyen yargı yetisinin gereksinimi olsa da. Ama burada ilgilendiğimiz tek şey bilgi yetilerimizin yapısına göre o Varlığın hangi kavramını oluşturabileceğimiz, ve arı kılgısal usun bizi tüm bu varsayımlar olmaksızın tüm güçlerimizle *a priori* ortaya çıkarmaya yönelttiği bir ereğe kılgısal olgusallık sağlayabilmek için, e.d. amaçlanmış bir etkiyi olanaklı olarak düşünebilmek için o Varlığın varoluşunu kabul etmemizin gerekip gerekmediğidir. O kavramın kurgul us için aşkın olabilmesine karşın, ve bu yolla düşünülen Varlığa yüklediğimiz özelliklerin nesnel olarak kullanıldıklarında kendi içlerinde bir insanbiçimcilik gizleyebilmelerine karşın, gene de kullanımının amacı o Varlığın bizim için erişilemez ereğini belirlemek değil, ama bizim kendimizi ve istencimizi ona göre belirlemektir. Bir nedeni etkisine ilişkin olarak taşıdığımız kavrama (ama yalnızca bu etki ile ilişkisi açısından) göre adlandırabiliriz, ama bu yüzden o nedenin iç yapısını bize ancak benzer nedenler yoluyla bilinir kılınan ve deneyim yoluyla verilmesi gereken özellikler yoluyla içsel olarak belirlememiz söz konusu olmaksızın. Yine böyle, örneğin ruha başka özellikler arasında bir *vis locomotiva* yükleriz, çünkü bedenin nedenleri tasarımlarında yatan devimleri edimsel olarak doğarlar; ama bu yüzden ruha devindiren kuvvetlerin bildiğimiz biriciktürünü (yani çekim, basınç, dürtü, ve dolayısıyla her zaman uzamlı bir varlığı varsayan devim yoluyla) yüklememiz söz konusu değildir; — benzer olarak, zorunlu bir ahlaksal son ereğin olanağının ve kılgısal olgusallığının, e.d. yerine getirilebi-

lirliğinin zeminini kapsayan *birşeyi* varsaymalıyız; ama bunu, ondan beklenen etkinin niteliği ile uyum içinde, dünyaya ahlaksal yasalara göre egemen olan bilge bir Varlık olarak ve bilgi yetilerimizin yapısına göre şeylerin doğadan ayrı bir nedenleri olarak düşünmeliyiz, ve bunu yalnızca bu tüm bilgi yetilerimizi aşan Varlığın *bizim* kılgısal usumuzun nesneleri ile *ilişkisini* anlatabilmek için yapmalıyız; ve bunu gene de bu yolla bizim tarafımızdan bilinen bu tür biricik nedenselliği, yani bir anlak ve istenci ona kuramsal olarak yüklemeksizin, giderek bu Varlıkta bizim için son erek olan şey açısından düşünülen nedenselliği, bu Varlığın kendisinde doğa (ve genel olarak onun erek-belirlenimleri) açısından düşünülen nedensellikten nesnel olarak ayırdetmeksizin yapmalıyız; dahaçok, bu ayrımı yalnızca bilgi yetilerimizin yapısı için öznel açıdan zorunlu olarak, ve nesnel olarak belirleyen değil ama derin-düşünen yargı yetisi için geçerli olarak kabul edebiliriz. Ama kılgısal olana gelirsek, o zaman bilgi yetilerimizin yapısına göre bizim tarafımızdan ancak belli bir yolda olanaklı olarak düşünülebilen şey ile, erek olarak, uyum içinde eylemde bulunmamızı isteyen böyle bir *düzenleyici* ilke (sağgörü ya da bilgelik için) aynı zamanda *oluşturucu*, e.d. kılgısal olarak belirleyen bir ilkedir; gene de, şeylerin nesnel olanağını yargılamanın bir ilkesi olarak, hiçbir biçimde kuramsal olarak belirleyen bir ilke değildir (yani nesneye ait olan biricik olanak türünün düşünme yetimize ait olan tür olduğunu imlemez), ama derin-düşünen yargı yetisi için salt *düzenleyici* bir ilkedir.

Realität, d. i. der Ausführbarkeit, eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen; dieses aber, nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gemäß, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das *Verhältnis* dieses alle unsere Erkenntnisvermögen übersteigenden Wesens zum Objekte *unserer* praktischen Vernunft auszudrücken: ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Kausalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen, ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Kausalität in Ansehung dessen, was *für uns* Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Kausalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objektiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjektiv notwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens und gültig für die reflektierende, nicht für die objektiv bestimmende Urteilskraft, annehmen können. Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches *regulatives* Prinzip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich *konstitutiv*, d. i. praktisch bestimmend; indes eben dasselbe, als Prinzip die objektive Möglichkeit der Dinge zu beurteilen keinesweges theoretisch-bestimmend (daß nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt) sondern ein bloß *regulatives* Prinzip für die reflektierende Urteilskraft ist.

Not

Bu ahlaksal tanıtlama yeni bulunan değil ama belki de salt yeni tartışılan bir tanıtlama zeminidir; çünkü insanın us yetisinin en erken tomurcuklanmasından daha önce onda yatıyordu ve ancak onun ilerleyen kültürü ile

Anmerkung

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der

fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektieren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nützten, ohne sich dabei etwas anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte sich das Urteil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle, Vorstellung von etwas dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüts nicht zu vereinigen wußten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche dem menschlichen Gemüte weit empörender sein muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurteilung zum Prinzip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherlei noch so grobe Weise vorstellen; so konnten sie sich doch niemals ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache: weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Überdie innere Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältnis in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, sofern sie sich als praktisch betrachtet, allgemein faßlich ist, mit welcher hingegen die spekulative bei weitem nicht gleichen Schritt halten kann. —

birlikte daha öte gelişimini sürdürür. İnsanlar hak ve haksızlık üzerine düşünmeye başlar başlamaz, doğanın erekselliğini henüz ilgisizlik içinde gözardı ettikleri ve ondan onun doğanın alışıldık gidişi olmasından daha ötesini düşünmeden yararlandıkları bir zamanda, şu yargı kendini kaçınılmaz olarak onlara dayatmış olmalıdır: Bir insanın dürüst mü yoksa yamuk mu, haklı mı yoksa zorbaca mı davrandığı, en azından görülebilir olduğu kadarıyla yaşamının sonuna dek erdemleri ona hiçbir mutluluk ya da suçları hiçbir ceza getirmemiş olsa bile, sonuçta hiçbir zaman aynı olamaz. Sanki kendi içlerinde burada bir ayrım olması gerektiğini söyleyen bir ses algılamışlar gibidir; dolayısıyla onlarda uğruna çabalamak zorunda oldukları mı duyumsadıkları birşeyin ne denli bulanık da olsa bir tasarımı gizli yatıyor olmalıdır ki, böyle bir sonuç hiçbir biçimde onunla bağdaşamayacaktır; ya da, bir kez dünyanın gidişine şeylerin biricik düzeni olarak baktıklarında, onunla anlıklarının o iç erek-belirlenimini birleştiremeyeceklerdir. Şimdi, böyle bir kuralsızlığı (ki insan anlığına belki de zaman zaman doğayı yargılamada ilke yapmayı istediğimiz kör talihten çok daha tiksindirici geliyor olmalıdır) düzeltebilmenin çeşitli kaba yollarını tasarımlamış olabilirler; ama gene de hiçbir zaman doğanın onların iç törel yasaları ile birleşmesinin olanağının dünyayı ahlaksal yasalara göre yöneten bir en yüksek nedenden başka bir ilkesini düşünmüş olamazlar, çünkü onlarda ödev olarak verilen bir son erek, ve dışlarında hiçbir son ereği olmayan ve gene de içinde o ereğin edimselleşmesi gereken bir doğa çelişki içerecektir. O dünya nedeninin [iç] yapısı üzerine birçok saçmalık uydurabildiler; ama dünyanın yönetimindeki o ahlaksal ilişki her zaman aynı kaldı, ki kılgısal olarak görüldüğü sürece olgunlaşmamış us için evrensel olarak kavranabilirdir, ama kurgul us onunla benzer bir ilerleme yapabilmekten çok uzaktır. —

Ve büyük olasılıkla bu ahlaksal ilgi yoluyla ilk olarak dikkat doğadaki güzelliğe ve ereklere çekildi ki, o ideayı güçlendirmede benzersiz bir hizmetlerinin olmasına karşın, gene de onu temellendiremediler; o ahlaksal ilgiden yoksun kalmak ise hiçbir biçimde söz konusu olamazdı, çünkü giderek doğa ereklerinin incelemesi bile son erek ile bağıntı içinde o dolaysız ilgiyi kazanır — bir ilgi ki, kendini onlara hayranlıkta onlardan türetilecek herhangi bir çıkara bakılmaksızın çok büyük ölçüde sergiler.

Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht begründen, noch weniger jenesentbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vorteil, in so großem Maße zeigt.

§ 89
Ahlaksal Uslamlamanın Yararı Üzerine

Usun duyulurüstüne ilişkin tüm idealarımız açısından kılgısal kullanımının koşullarına sınırlanmasının, Tanrı ideasını ilgilendirdiği sürece, yadsınamaz yararları vardır: ***Tanrıbilimin tanrı-bilgeliğine*** (usu karıştıran aşkın kavramlara) yükselmesinin ya da ***demonolojiye*** (en yüksek varlığı tasarımlamanın insanbiçimsel türü) batmasının önüne geçer; ayrıca ***dinin theurgiye*** (başka duyulurüstü varlıkların duygusuna ulaşılabileceğimiz ve karşılıklı olarak onları etkileyebileceğimiz konusunda bağnazca bir sabuklama) ya da ***idolatriye*** (en yüksek Varlığın ahlaksal eğilim yoluyla olmaktan başka araçlar yoluyla hoşnut edilebileceği gibi bir boşinanç sabuklaması) dönmesini önler.*

Çünkü eğer sofistliğin kibrine ya da kendini bilmezliğine duyu dünyasının ötesinde yatan şeyler açısından en küçük birşeyi kuramsal açıdan (ve bilgi genişletici olarak) be-

*En yüksek Varlığı özellikler ile düşünen din kılgısal bir anlamda her zaman putperestliktir, eğer bu özelliklere göre insanın yapabileceği şey için ahlaktan başka birşey o Varlığın istenci ile uyum içinde uygun olabilecek bir koşul olarak alınırsa, Çünkü o kavram kuramsal bakış açısından duyusal imgelerden ne denli arı ve özgür olarak kavranırsa kavransın, o durumda gene de kılgısal yandan bir *put* olarak, e.d. yapısına göre insanbiçimsel olarak tasarımlanacaktır.

§ 89
Von dem Nutzen des moralischen Arguments

Die Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß *Theologie* sich nicht in *Theosophie* (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteigen oder zur *Dämonologie* (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; daß *Religion* nicht in *Theurgie* (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können), oder in *Idololatrie* (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können) gerate*.

Denn, wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das mindeste theoretisch (und erkenntnis-erweiternd) zu bestimmen ein-

*Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu tun vermag, gemäß zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefaßt haben mag, so ist er im Praktischen alsdann dennoch als ein *Idol*, d. i. der Beschaffenheit nach anthropomorphistisch, vorgestellt.

räumt; wenn man mit Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfließenden Eigenschaften großzutun verstattet: so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmaßungen der Vernunft begrenzen wolle; denn, wo jene Einsichten hergenommen sind, ebendaher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müßte doch nach einem gewissen Prinzip geschehen, nicht etwa bloß aus dem Grunde, weil wir finden, daß alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweiset nichts wider die Möglichkeit eines besseren Ausschlags. Hier aber ist kein Prinzip möglich, als entweder anzunehmen: daß in Ansehung des übersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder daß unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiß wie großen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen, in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber; so muß, wenn die theoretische Erkenntnis desselben vorhergehen müßte, die Moral sich nach der Theologie richten, und, nicht allein, statt einer inneren notwendigen Gesetzgebung der Vernunft, eine äußere willkürliche eines obersten Wesens eingeführt werden, sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, statt des Endzwecks, den wir, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäß, selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturteils über unsere Bestimmung (welches also nur in praktischer Beziehung als notwendig, oder annehmungswürdig, betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnisvermögen befragen, gibt die Seelenlehre in dieser Absicht, so wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen

lirleme iznini verirsek, eğer tanrısal doğanın varoluş ve yapısı, anlak ve istenci, her ikisinin yasaları ve böylece dünyayı etkileyen özellikleri üzerine içgörü ile büyüklenmeyi kabul edersek, usun bu boşsavlarına nerede ve hangi noktada bir sınır çekeceğimizi bilmeyi isterim; çünkü o içgörülerin türetildikleri yerde tam bu nedenle daha da çoğu (eğer yapmayı istediğimizde yalnızca derin düşünceyi biraz zorlayacak olursak) beklenebilir. Ama böyle istemlerin sınırlanması belli bir ilkeye göre olmalıdır, yalnızca şimdiye dek bu tür tüm girişimlerin boşa çıktığını bulduğumuz için değil, çünkü bu daha iyi bir sonucun olanağına karşı hiçbirşeyi tanıtlamaz. Ama burada ya duyulurüstü olan açısından saltık olarak hiçbirşeyin (salt olumsuz olarak olmanın dışında) kuramsal olarak belirlenemeyeceğini, ya da usumuzun kendi içinde bizim için ve bizden sonra gelecek olanlar için saklı tutulmakta olan henüz kullanılmamış kim bilir ne büyük bir bilgiler kaynağı kapsadığını kabul etmekten başka hiçbir ilke olanaklı değildir. — Ama din, e.d. yasamacı olarak Tanrı ile bağıntı içinde ahlak söz konusu olduğunda, eğer Onun kuramsal bilgisinin önce gelmesi gerekiyorsa, ahlak kendini tanrıbilime göre ayarlamalıdır, ve [o zaman] yalnızca usun bir iç zorunlu yasamasının yerini bir en yüksek Varlığın bir dış keyfi yasaması almakla kalmaz, ama ayrıca bu Varlığın doğası üzerine içgörümüzde eksik olan ne ise kendini törel kurallara dek genişletir ve böylece kaçınılmaz olarak dini ahlaka aykırı yapar ve saptırır.

Bir gelecek yaşam umudu açısından, eğer belirlenimimiz üzerine usun yargısı için ipucunu (ki yalnızca kılgısal bağıntı içinde zorunlu olarak ya da kabul edilmeye değer olarak görülür) ahlaksal yasanın gereğine uygun olarak yerine getirmemiz gereken son ereğe olmak yerine kuramsal bilgi yetimize sorarsak, o zaman ruh öğretisi bu bakımdan, yukarıdaki tanrıbilim gibi, düşünen

varlığımızın olumsuz bir kavramından daha çoğunu vermez; yani, eylemlerinden ya da iç duyunun görüngülerinden hiç biri özdeksel olarak açıklanamaz; öyleyse ayrılmış doğası üzerine ve kişiliğinin ölümden sonra sürmesi ya da sürmemesi üzerine saltık olarak tüm kuramsal bilgi yetimiz yoluyla kurgul zeminlerden hiçbir genişletici belirleyici yargı olanaklı değildir. Öyleyse burada herşey kılgısal olarak zorunlu bir bakımdan varoluşumuz üzerine teleolojik yargıya ve bize saltık olarak us tarafından sağlanan son erek için gerekli bir koşul olarak sürmekte olduğumuz biçimindeki varsayıma teslim edildiği için, böylece burada şu kazanç (ki hiç kuşkusuz ilk bakışta bir yitik olarak görünür) kendini gösterir: Bizim için hiçbir zaman tanrıbilimin tanrıbilgeliği ya da ussal *ruhbilimin* genişletici bir bilim olarak *pneumatoloji* olamaması gibi, öte yandan bu sonuncunun bir *özdekçiliğe* düşmeyeceğine de güvenilebilir; tersine, ruhbilim dahaçok yalnızca iç duyunun bir insanbilimidir, e.d. *yaşamda* düşünen 'kendi'mizin bilgisidir, ve kuramsal bilgi olarak salt görgül kalır; buna karşı, ussal ruhbilim, ilksiz sonsuz varoluşumuz üzerine sorularla ilgilendiği ölçüde, hiçbir biçimde kuramsal bir bilim değildir, ama ahlaksal teleolojinin tek bir vargısı üzerine dayanır, tıpkı bütün kullanımının salt kılgısal belirlenimimiz olarak ahlaksal teleolojiden ötürü zorunlu olması gibi.

Begriff von unserm denkenden Wesen: daß nämlich keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; daß also von ihrer abgesonderten Natur, und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode, uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urteil aus spekulativen Gründen durch unser gesamtes theoretisches Erkenntnisvermögen möglich sei. Da also alles hier der teleologischen Beurteilung unseres Daseins in praktischer notwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als derzu dem uns von der Vernunft schlechterdings auffgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu sein scheint): daß, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale *Psychologie* niemals *Pneumatologie* als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andrerseits auch gesichert ist, in keinen *Materialism* zu verfallen; sondern daß sie vielmehr bloß Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntnis unseres denkenden Selbst *im Leben* sei, und als theoretisches Erkenntnis auch bloß empirisch bleibe; dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, bloß der letztern als unserer praktischen Bestimmung wegen, notwendig ist.

§ 90
Tanrının Varoluşunun Teleolojik Bir Tanıtlamasına İnanmanın Türü Üzerine

İlk olarak ister (nesnelerin gözlemi ya da deneyim yoluyla tanıtlamada olduğu gibi) tanıtlanması gerekenin dolaysız görgül sergilenişi yoluyla olsun, isterse us yoluyla ilkelerden *a priori* yürütülüyor olsun, her tanıtlamadan *inandırıcı olması* değil, ama *kanı üretmesi*, ya da hiç olmazsa kanıya doğru götürmesi istenir; e.d. tanıtlama zemini ya da vargı

§ 90
Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseins Gottes

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft a priori aus Prinzipien geführt werden, erfordert: daß er nicht *überrede*, sondern *überzeuge*, oder wenigstens auf Überzeugung wirke; d. i. daß der Beweisgrund, oder der Schluß,

nicht bloß ein subjektiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (bloßer Schein), sondern objektiv-gültig und ein logischer Grund der Erkenntnis sei: denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche, in der natürlichen Theologie geführt wird: wenn man die große Menge der Beweistümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Prinzip der Zwecke herbeizieht, und sich den bloß subjektiven Grund der menschlichen Vernunft zunutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Prinzipien ein einziges, und, wo in diesem Prinzip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkürliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Produkte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind; warum sollen wir, statt vieler solcher Ursachen, nicht lieber eine einzige, und zwar an dieser nicht etwa bloß großen Verstand, Macht usw., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte sie als eine solche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken? und überdas diesem einigen alles vermögenden Urwesen nicht bloß für die Naturgesetze und Produkte Verstand, sondern auch, als einer moralischen Weltursache, höchste sittliche praktische Vernunft beilegen; da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht so wohl als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Prinzip angegeben wird, und kein nur einigermaßen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hiebei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüts in Bewegung gesetzt, und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wohl würdig sind) hinzugefügt; so entspringt daraus eine Überredung von der objektiven Zulänglichkeit des Beweises, und ein

yalnızca onayın öznel (estetik) belirlenim zemini (salt görünüş) değil, ama bilginin nesnel olarak geçerli ve mantıksal bir zemini olmalıdır; çünkü yoksa anlak aldatılmış olacak, ama ikna olmuş olmayacaktır. Böyle bir tanıtlama görünüşü belki de iyi bir niyetle, ama gene de zayıflığının amaçlı bir gizlenişi ile doğal tanrıbilimde görülür, çünkü bunda ereklerin ilkesine göre doğa şeylerinin bir kökeni için büyük bir sayıda kanıt getirilir, ve insan usunun salt öznel zemininden, yani onun ne zaman çelişkisizce olabilirse birçok ilke yerine tek bir ilkeyi düşünmeye, ve bu ilkede bir kavramın belirlenimi için gerekenlerden yalnızca biri ya da birçoğu karşılandığı zaman geri kalanları düşüncede eklemeye ve böylece şeyin kavramını keyfi olarak tamamlamaya doğru kendine özgü yatkınlığından yararlanılır. Çünkü hiç kuşkusuz doğada bizim için anlaklı bir nedenin belirtileri olan böylesine çok ürünle karşılaştığımız zaman, niçin birçok yerine tek bir neden düşünmeyelim, ve bunda niçin salt büyük anlak, güç vb. yerine herşeyi-bilmeyi, herşeyden-güçlü-olmayı düşünmeyelim, tek bir sözcükle, onu tüm olanaklı şeyler için böyle özelliklerin yeterli bir zemini kapsayan bir neden olarak görmeyelim? Ve bunun dışında, bu biricik, herşeye gücü yeten kök-Varlığa yalnızca doğa yasaları ve ürünler için anlak değil, ama ayrıca, ahlaksal bir dünya-nedeni olarak, en yüksek törel kılgısal usu da yüklemeyelim? Çünkü kavramın bu tamamlanışı yoluyla doğa üzerine içgörü için olduğu gibi ahlaksal bilgelik için de yeterli bir ilke sağlanmış olur, ve böyle bir ideanın olanağına karşı herhangi bir yolda temellendirilmiş hiçbir karşıçıkış getirilemez. Eğer, şimdi, aynı zamanda anlığın ahlaksal güdüleri devime geçirilir ve güzel konuşmanın gücü yoluyla bunlara yönelik diri bir ilgi eklenirse (ki hiç kuşkusuz buna değerler), o zaman bundan tanıtlamanın nesnel yeterliğine ilişkin bir inandırıcılık ve

ayrıca (kullanımının birçok durumunda) sağlıklı bir yanılsama doğar ki, mantıksal doğruluğunun tüm sınamasını bütünüyle gereksiz görür, ve tersine giderek ona sanki temelinde sefil bir kuşku yatıyormuş gibi dehşet ve tiksinti ile bakar. — Şimdi, popüler yararlığı göz önüne alındığında, hiç kuşkusuz buna karşı söyleyecek hiçbir şey yoktur. Ama o zaman uslamlamada tanıtlamanın birbirine benzemez iki parçaya, yani fiziksel teleolojiye ve ahlaksal teleolojiye ait olan parçalara bölünmesinin önüne geçilemez ve geçilmemelidir, çünkü bunların karıştırılması tanıtlamanın asıl sinirinin nerede yattığını, ve geçerliğinin en keskin sınamaya dayanabilmesi için hangi bölümlerde ve nasıl geliştirilmesi gerektiğini saptamayı olanaksızlaştırır (üstelik bir parçada usumuzun içgörüsünün zayıflığını kabul etmek zorunda olsak bile). Böylece felsefecinin görevi (içtenlik istemlerini hiçbir biçimde dikkate almadığı varsayılsa bile) böyle bir karışımın üretebileceği yukarıdaki yanılsamayı ne denli sağlıklı olsa da açığa sermek ve salt inandırıcılığa ait olanı kanıya götürenden (ki ikisi de salt dereceye göre değil, ama giderek türe göre ayrı ayrı onay belirlenimleridir) ayırdetmektir, öyle ki bu tanıtlamada anlığın durumunu bütün bir duruluğu içinde açıkça sergileyebilsin ve onu en açık sözlü bir yolda en sağın sınamanın altına getirebilsin.

Ama kanıya doğru eğilimli olan bir tanıtlama yine iki türde olabilir; ya nesnenin ***kendinde*** ne olduğuna, ya da onun ***bizim için*** (genel olarak insanlar için) zorunlu ussal yargılama ilkelerimize göre ne olduğuna (κατ' ἀλήθειαν ya da κατ' ἄνθρωμον tanıtlama; bu son sözcük — ἄνθρωμον — genel olarak insanın evrensel imleminde alınmak üzere) karar vermesi gerekir. İlk durumda belirleyen, ikincide yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için yeterli ilkeler üzerine dayanır. İkinci durumda, salt kuramsal ilkeler üze-

(in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt, und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hierwider wohl nichts zu sagen, so fern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein, da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das was zur physischen, und das was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweises liege, und an welchem Teile und wie er müßte bearbeitet werden, um für die Gültigkeit desselben vor der schärfsten Prüfung standhalten zu können (selbst wenn man an einem Teile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genötigt sein sollte): so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und, was bloß zur Überredung gehört, von dem was auf Überzeugung führt (die beide nicht bloß dem Grade, sondern selbst der Art nach, unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind) abzusondern, um die Gemütsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen, und diesen der strengsten Prüfung freimütig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand *an sich* sei, oder was er *für uns* (Menschen überhaupt) nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien seiner Beurteilung, sei (ein Beweis κατ' ἀλήθειαν oder κατ' ἄνθρωμον, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Prinzipien für die bestimmende, im zweiten bloß für die reflektierende Urteilskraft begründet. Im letztern Falle kann er, auf bloß theoretischen Prinzipien

beruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprinzip zum Grunde (welches mithin allgemein und notwendig gilt), so darf er wohl auf eine in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische, Überzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber *wirkt auf Überzeugung*, ohne noch zu überzeugen, wenn er bloß auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objektive Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewißheit hinreichend, dennoch von der Art sind, daß sie nicht bloß als subjektive Gründe des Urteils zur Überredung dienen.

Alle theoretische Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch-strenge *Vernunftschlüsse*, oder, wo dieses nicht ist, 2) zum *Schlusse* nach der *Analogie*, oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3) zur *wahrscheinlichen Meinung*; oder endlich, was das mindeste ist, 4) zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als *Hypothese*. — Nun sage ich: daß alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Überzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art, von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben, bewirken können, wenn der Satz von der Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines *moralischen* Welturhebers, mithin so, daß durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1) Was den *logisch-gerechten*, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargetan worden: daß, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung korrespondiert, dessen Begriff also selbst, sofern er durch synthetische Prädikate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings kein Erkenntnis desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im mindesten erweitert würde) stattfinde, und unter die allgemeinen Prinzipien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht

rine dayanmakla, hiçbir zaman kanı üzerinde etkili olamaz; ama kılgısal bir us ilkesini (ki dolayısıyla evrensel olarak ve zorunlu olarak geçerlidir) temel alıyorsa, o zaman hiç kuşkusuz arı, kılgısal açıdan yeterli, e.d. ahlaksal bir kanı isteminde bulunabilir. Ama bir tanıtlama henüz kanı üretmeksizin *kanı üzerinde etkili* olabilir — eğer (yalnızca) ona götüren yola getirilirse, e.d. yalnızca pekinliğe erişmemelerine karşın gene de salt yargının öznel zeminleri olarak inandırıcılığa hizmet etmekle kalmayan türdeki nesnel zeminleri kendi içinde kapsıyorsa.

Tüm kuramsal tanıtlama zeminleri şunlar için yeterlidirler: 1) Mantıksal olarak sıkı *ustasımları* yoluyla tanıt; ya da, bunun olmadığı yerde, 2) *andırma* göre *tasımlar*; ya da bunun da olmadığı yerde, 3) *olası görüş*; ya da, son olarak, en küçük olanı, 4) salt olanaklı açıklama zemininin *önsav* olarak kabul edilmesi. — Şimdi, diyorum ki, genel olarak kuramsal kanı üzerinde etkili olan tüm tanıtlama zeminleri, en yüksek olandan en düşük dereceye dek, bu tür bir inanış ortaya çıkaramazlar, eğer kavramının bütün bir içeriğine uygun bir imlemde, yani aynı zamanda yaratılışın son ereğini de sağlayan *ahlaksal* bir dünya yaratıcısı imleminde bir Tanrı olarak bir kök-Varlığın varoluşuna ilişkin önerme tanıtlanacaksa.

1) *Mantıksal olarak doğru*, evrenselden tikele ilerleyen tanıtlama söz konusu olduğunda, *Eleştiri*'de yeterince sergilendiği gibi, doğanın ötesinde araştırılacak bir varlığın kavramına bizim için olanaklı hiçbir sezgi karşılık düşmediği için — ki öyleyse bunun kavramının kendisi bireşimli yüklemler yoluyla kuramsal olarak belirlenecekse bizim için her zaman belkili kalacaktır —, onun saltık olarak hiçbir bilgisi (ki bununla kuramsal bilgimizin alanı en küçük bir biçimde de olsa genişleyecektir) yer almaz; ve duyulurüstü bir Varlığın tikel kavramı hiçbir biçimde şeylerin doğasının evrensel ilkesi

altına alınamaz, ve böylece onlardan ona doğru hiçbir çıkarsama yapılamaz; çünkü o ilkeler yalnızca duyu nesnesi olarak doğa için geçerlidirler.

2) Hiç kuşkusuz iki ayrışık şeyi, üstelik tam olarak ayrışıklık noktalarında, bunlardan birinin öteki ile *andırımına** göre *düşünebiliriz*;

**Andırım* (nitel imlemde) zeminler ve sonuçlar (nedenler ve etkiler) arasındaki ilişkinin özdeşliğidir, ama ancak bu özdeşlik şeylerin özgül ayrımlarına ya da onlarda benzer sonuçların nedenlerini kapsayan (e.d. bu ilişkinin dışında görülen) özelliklere bakılmaksızın yer aldığı sürece. Böylece hayvanların becerili eylemlerini [*Kunsthandlungen*] onları insanların eylemleri ile karşılaştırarak, birincilerdeki bilmediğimiz bu etkilerin zeminini insanların (us) bildiğimiz benzer etkilerinin zemini ile karşılaştırarak, e.d. usun andırımlısı olarak düşünürüz; ve böylelikle aynı zamanda içgüdü adı verilen hayvansal becerinin [*Kunstvermögen*] zemininin, gerçekte ustan özgül olarak ayrı olmasına karşın, gene de etkisi ile (insanınkilerle karşılaştırıldığında kunduzun kurduğu yapılar) benzer bir ilişki taşıdığını göstermeye çalışırız. — Ama buna dayanarak, insan yapı kurmada *us* kullandığı için, kunduzun da aynı şeye iye olmak zorunda olduğunu çıkarsayamam, ve buna *andırıma* göre bir tasım diyemem. Ama hayvanların etki türlerinin (ki bunların zeminlerini dolaysızca algılayamayız) insanlarınkiler (ki bunların dolaysızca bilincindeyizdir) ile benzerliğinden bütünüyle doğru olarak *andırıma göre* hayvanların da *tasarımlara* göre davrandıklarını (Descartes'ın istediği gibi, makineler olmadıklarını), ve özgül ayrımlarına karşın gene de cinse göre (dirimli varlıklar olarak) insanlar ile bir oldukları vargısını çıkarsayabiliriz. Böyle çıkarsamada bulunma hakkımızın ilkesi, onları dışsal olarak eylemlerine göre birbirleri ile karşılaştırabildiğimiz düzeye dek, hayvanları sözü edilen belirlenim açısından insanlar olarak insanlar ile aynı cinsten sayına zemininin aynılığında yatar. *Par ratio* vardır. Benzer olarak, en yüksek dünya-nedeninin nedenselliğini onun dünyadaki ereksel ürünlerini insanların sanat yapıtları ile karşılaştırma yoluyla bir anlağın andırımına göre düşünebilirim, ama andırıma göre bu [insansal] özellikleri onda çıkarsayamam; çünkü burada böyle bir çıkarsama yolunun olanağının ilkesi, yani en yüksek Varlığı insan ile (her ikisinin de nedenselliği açısından) bir ve aynı cinsten saymak için *paritas rationis* bütünüyle eksiktir. Dünya varlıklarının her zaman duyusal olarak koşullu olan (anlak yoluyla nedenselliğin olduğu gibi) nedenselliği onlarla genel olarak bir şeyinkinden başka hiçbir cins-kavramını ortaklaşa taşımayan bir Varlığa aktarılamaz.

subsumiert werden könne, um von jenen auf dieses zu schließen; weil jene Prinzipien lediglich für die Natur, als Gegenstand der Sinne, gelten.

2) Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer *Analogie** mit dem andern *denken*; aber aus dem,

**Analogie* (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der Tat spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen *Vernunft* braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen *Schluß* nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig *nach der Analogie* schließen, daß die Tiere auch nach *Vorstellungen* handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schließen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, soweit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen miteinander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist par ratio. Ebenso kann ich die Kausalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schließen; weil hier das Prinzip der Möglichkeit einer solchen Schlußart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Kausalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Kausalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt, gemein hat.

worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere *schließen*, d. i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Körper untereinander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken; aber jene spezifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstoßung) nicht auf diese übertragen, und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heißt, auszumachen. — Ebenso dürfen wir wohl die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Prinzip, zu machen haben); aber wir können daraus, daß unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muß, keineswegs nach einer Analogie schließen, daß auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme: weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird und also auf diesen nicht übertragen werden kann. — Eben darin, daß ich mir die göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen.*

*Man vermißt dadurch nicht das mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser als vergeblicher Vorwitz.

ama ayrışık oldukları şeyden, birinden ötekini andırım yoluyla *çıkarsayamayız*, e.d. bu özgül ayrım imini birinden ötekine aktaramayız. Böylece cisimlerin karşılıklı çekme ve itmelerinde etki ve karşı-etkinin özdeşliği yasası ile andırıma göre, bir devletin üyelerinin hak kuralları ile uyum içindeki topluluğunu da düşünebilirim; ama o özgül belirlenimleri (özdeksel çekme ya da itme) ona aktaramam, ve onları devlet denilen bir dizge oluşturabilmek için yurttaşlara yükleyemem. — Benzer olarak, hiç kuşkusuz son erekler olarak dünyanın şeyleri açısından kök-Varlığın nedenselliğini, bir anlağın andırımına göre, sanat yapıtları dediğimiz belli ürünlerin biçimlerinin zemini olarak düşünebiliriz (çünkü bu yalnızca dünyadaki doğa şeyleri açısından bu kavramın bilgi yetilerimiz yoluyla belli bir ilkeye göre kuramsal ya da kılgısal olarak kullanılışından yana olur); ama dünyanın şeyleri arasında sanatsal olarak yargılanan bir etkinin nedenine anlağın yüklenmesi gerektiği olgusundan doğadan bütünüyle ayrı olan bir Varlığa da, doğanın kendisi açısından, insanlarda algıladığımız aynı nedenselliğin ait olduğunu hiçbir biçimde andırıma göre çıkarsayamayız; çünkü bu tam olarak etkileri açısından duyusal olarak koşullu bir neden ve ona ilişkin kavramınızdaki duyulurüstü kök-Varlığın kendisi arasında olduğu düşünülen ve öyleyse buna aktarılamayan ayrışıklık noktasını ilgilendirir. — Tanrısal nedenselliği yalnızca bir anlak ile (ki bu yetiyi duyusal olarak koşullu insandan başka hiçbir varlıkta tanımayız) andırıma göre düşünmem gerektiği olgusunda onu asıl imleminde bu anlağa yüklememe yasağı yatar.*

*Bu kavramın kuramsal olduğu gibi kılgısal sonuçları da söz konusu olduğu sürece, bu yüzden bu Varlığın dünya ile ilişkilerinin tasarımında hiçbirşey yitirmiş olmayız. Kendinde ne olduğunu araştırmayı istemek boş olduğu denli de amaçsız bir meraktır.

3) *Görüş a priori* yargılarda hiçbir biçimde yer almaz; çünkü böyle yargılar yoluyla ya birşey bütünüyle pekin olarak bilinir, ya da hiçbirşey bilinmez. Ama eğer onlardan (burada olduğu gibi dünyadaki ereklerden) yola çıktığımız verili tanıtlama zeminleri görgül iseler, o zaman bunlarla bile duyu dünyasının ötesindeki herhangi birşeye ilişkin bir görüş oluşturamayız ve böyle gözüpek yargıların olasılık üzerine en küçük bir istemlerine izin veremeyiz. Çünkü olasılık belli bir zeminler dizisindeki olanaklı pekinliğin parçasıdır (dizideki olanağın zeminleri yeterli zemin ile parçanın bütün ile karşılaştırılması gibi karşılaştırılır); ve burada o yetersiz zemin yeterlik noktasına dek tamamlanabilir olmalıdır. Ama bu zeminler, bir ve aynı yargının belirlenim zeminleri olarak, türdeş olmalıdırlar, çünkü yoksa birlikte bir bütün (ki pekinlik bu tür birşeydir) oluşturmayacaklardır; öyleyse bir parçası olanaklı deneyimin sınırları içersinde, bir başkası tüm olanaklı deneyimin dışında yatıyor olamaz. Dolayısıyla, salt görgül tanıtlama zeminleri duyulurüstü hiçbirşeye götürmedikleri için, ve bunların dizisindeki eksiklik hiçbirşey yoluyla tamamlanamayacağı için, onlar yoluyla duyulurüstüne ve bunun bir bilgisine ulaşma girişiminde en küçük bir yakınlaşma yer almaz; sonuçta duyulurüstü üzerine deneyimden türetilen uslamlamalar yoluyla bir yargıda olasılığın yeri yoktur.

4) Verili bir görüngünün olanağının açıklamasına *önsav* olarak hizmet edecek olan şeyin en azından olanağı bütünüyle pekin olmalıdır. Bir önsav durumunda edimselliğin bilgisinden (ki olası olarak bildirilen bir görüşte ileri sürülür) vazgeçmem yeterlidir; daha çoğundan vazgeçemem; bir açıklamaya temel yaptığım şeyin olanağı en azından hiçbir kuşkuya açık olmamalıdır, çünkü yoksa boş kuruntuların sonu gelmeyecektir. Ama belli kavramlara göre belirlenen bir duyulurüstü Varlığın olanağını kabul etmek bütünüy-

3) *Meinen* findet in Urteilen a priori gar nicht statt; sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiß, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urteilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Teil einer in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewißheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Teile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewißheit eines und desselben Urteils gleichartig sein müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Größe (dergleichen die Gewißheit ist) ausmachen würden: so kann nicht ein Teil derselben innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da bloß empirische Beweisgründe auf nichts Übersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann; so findet in dem Versuche, durch sie zum Übersinnlichen und einer Erkenntnis desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urteile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente, auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4) Was als *Hypothese* zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muß wenigstens die Möglichkeit völlig gewiß sein. Es ist genug, daß ich bei einer Hypothese auf die Erkenntnis der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird) Verzicht tue: mehr kann ich nicht preisgeben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muß wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt sein, weil sonst der leeren Hirngespinste kein Ende sein würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinn-

lichen Wesens anzunehmen, da hiezu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntnis nach dem was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der bloße Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Kriterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung sein.

Das Resultat hievon ist: daß für das Dasein des Urwesens als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde: weil zur Bestimmung der Ideen des Übersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher aber jenem Objekte schlechterdings nicht angemessen ist, also, ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntnis (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

le temelsiz bir varsayım olacaktır, çünkü burada bir bilginin gerekli koşullarından hiç biri onda sezgiye dayanan şey açısından verili değildir, ve öyleyse bu olanağın ölçütü olarak geriye salt çelişki önermesi kalır (ki düşünülen nesnenin kendisinin değil ama düşüncenin olanağından başka hiçbirşeyi tanıtlayamaz).

O zaman sonuç şudur: Bir tanrılık olarak kök-Varlığın ya da ölümsüz bir tin olarak ruhun varoluşu için kuramsal açıdan en küçük bir inanış derecesi ortaya çıkarabilecek hiçbir tanıtlama insan usu için saltık olarak olanaklı değildir; ve bunun bütünüyle kavramsal bir zemini vardır, çünkü duyulurüstünün idealarının belirlenimi için elimizde hiçbir gereç yoktur, ve bu sonuncuyu duyu-dünyasının şeylerinden türetmeliyiz; ama böyle birşey o nesne için saltık olarak uygun değildir; öyleyse, tüm belirleniminin yokluğunda, geriye duyulur olmayan birşeyin kavramından başka hiçbirşey kalmaz ki, bu duyu-dünyasının en son zeminini kapsar, ama onun iç yapısına ilişkin hiçbir bilgi (kavramın genişlemesi olarak) oluşturmaz.

§ 91
Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben

Wenn wir bloß auf die Art sehen, wie etwas *für uns* (nach der subjektiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Objekt der Erkenntnis (res cognoscibilis) sein kann: so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objekten, sondern bloß mit unsern Erkenntnisvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntnis derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: *Sachen der Meinung* (opinabile), *Tatsachen* (scibile), und *Glaubenssachen* (mere credibile).

§ 91
Kılgısal Bir İnanç Yoluyla İnanmanın Türü Üzerine

Eğer salt birşeyin *bizim için* (tasarım yetilerimizin öznel yapısına göre) bilgi nesnesi (*res cognoscibilis*) olabilme yoluna bakarsak, o zaman kavramlar nesneler ile değil, ama yalnızca bilgi yetilerimiz ile ve bunların verili tasarımı (kuramsal ya da kılgısal bakımdan) kullanımları ile karşı karşıya geleceklerdir; ve birşeyin bilinebilir bir varlık olup olmadığı sorusu şeylerin kendilerini değil, ama bizim onlara ilişkin bilgimizi ilgilendiren bir sorudur.

Şimdi, *bilinebilir* şeyler üç türdür: *Görüş şeyleri* (*opinabile*), *olgu şeyleri* (*scibile*), ve *inanç şeyleri* (*mere credibile*).

1) Salt us idealarının nesneleri, ki kuramsal bilgi için hiçbir biçimde herhangi bir olanaklı deneyimde sergilenemezler, bu düzeye dek hiçbir biçimde *bilinebilir* şeyler değildirler, dolayısıyla onlar açısından hiçbir *görüş* oluşturulamaz; çünkü bir *a priori* görüş oluşturmak kendinde saçmadır ve katıksız kuruntulara götüren doğrudan yoldur. Öyleyse ya önermemiz *a priori* pekindir, ya da inanış için hiçbirşey kapsamaz. Öyleyse *görüş şeyleri* her zaman en azından kendinde olanaklı bir deneyim-bilgisinin nesneleridirler (duyu dünyasının nesneleri), ama iye olduğumuz bu yetinin salt derecesine göre *bizim için* olanaksızdırlar. Böylece yeni fizikçilerin Etherleri, tüm başka özdeğin içine yayılan (onula içerden karışan) esnek sıvı salt bir *görüş-şeyi*dir, ve gene de öyle bir türdedir ki, eğer dış duyular en yüksek derecede keskin olmuş olsalardı, algılanabilirdi, gerçi hiçbir zaman herhangi bir gözlem ya da deneyde sergilenemeyecek olsa da. Başka gezegenlerde yaşayan ussal varlıkları varsaymak bir *görüş şeyi*dir; çünkü eğer yakınlarına gelebilseydik, ki kendinde olanaklıdır, olup olmadıklarına deneyim yoluyla karar verirdik; ama onlara hiçbir zaman o kadar yaklaşamayacağımız için, görüş alanında kalır. Ama özdeksel evrende arı, bedensiz, düşünen tinlerin olduğu görüşüne (eğer bunun için yayımlanan belli edimsel görüngüleri, hak ettikleri gibi, bir yana bırakırsak) şiirsel kurgu denir ve bir görüş şeyi değil, ama salt bir ideadır ki, eğer düşünen bir varlıktan özdeksel herşeyi uzaklaştırır ve ona geriye yalnızca düşünmeyi bırakırsak, geriye kalan odur. Ama o zaman bu sonuncunun (ki onu yalnızca insanda, e.d. bir beden ile birleşme içinde biliriz) geriye kalıp kalmayacağına karar veremeyiz. Böyle bir şey bir 'sofistik' varlıktır (*ens rationis ratiocinantis*), bir ussal varlık (*ens rationis ratiocinatae*) değil; bu sonuncusu için gene de kavramının nesnel olgusallığını en azından usun kılgısal kulla-

1) Gegenstände der bloßen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntnis gar nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind sofern auch gar nicht *erkennbare* Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmal *meinen*; wie denn a priori zu meinen schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespinsten ist. Entweder unser Satz a priori ist also gewiß, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind *Meinungssachen* jederzeit Objekte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber, nach dem bloßen Grade dieses Vermögens den wir besitzen, *für uns* unmöglich ist. So ist der Äther der neuern Physiker, eine elastische, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine bloße Meinungssache, immer doch noch von der Art, daß, wenn die äußeren Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgendeiner Beobachtung, oder Experimente, dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind, oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein meinen: daß es reine, ohne Körper denkende, Geister im materiellen Univers gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene wirkliche Erscheinungen, wie billig, von der Hand weiset), heißt dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine bloße Idee, welche übrigbleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt und ihm doch das Denken übrigläßt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper, kennen) übrigbleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein *vernünftelndes Wesen* (ens rationis ratiocinantis), kein *Vernunftwesen* (ens rationis ratiocinatae); von welchem letzteren es doch möglich ist, die objektive Realität seines Begriffs, wenigstens für

den praktischen Gebrauch der Vernunft, hinreichen darzutun, weil dieser seine eigentümlichen und apodiktisch gewissen Prinzipien a priori hat, ihn sogar erheischt (postuliert).

2) Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind (res facti) *Tatsachen*.* Dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie), weil sie einer *Darstellung* a priori für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung vermittelst der Zeugnisse) dargetan werden können, gleichfalls Tatsachen. — Was aber sehr merkwürdigist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit, fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der *Freiheit*, deren Realität, als einer besondern Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun läßt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß.

3) Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen, oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind bloße *Glaubenssachen*. Dergleichen ist das

*Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Tatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nötig, ja nicht einmal tunlich, diesen Ausdruck bloß auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen die Rede ist, da eine bloß mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen bloß als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnisart zu reden.

nımı için yeterince sergilemek olanaklıdır, çünkü kendine özgü ve apodiktik belli *a priori* ilkeleri olan bu kullanım o kavramı ister (konutlar).

2) Nesnel olgusallıkları (ister arı us yoluyla olsun, isterse deneyim yoluyla, ve ilk durumda onun kuramsal ve kılgısal verilerinden, tüm durumlarda ise kavramlara karşılık düşen bir sezgiden) tanıtlanabilen kavramlar için nesneler *olgu şeyleri*dir (*res facti*).* Büyüklüklerin (geometride) matematiksel özellikleri bu tür şeylerdir, çünkü kuramsal us-kullanımı için bir *a priori sergilenişe* yeteneklidirler. Dahası, deneyim (birinin kendisinin ya da tanıklık aracılığıyla başkasının deneyimi) yoluyla sergilenebilen şeyler ya da onların nitelikleri benzer olarak olgu şeyleridirler. — Ama oldukça dikkate değer ki, olgu şeyleri arasında bir de us ideası bulunur (ki kendinde sezgide sergilenişe, dolayısıyla olanağının kuramsal bir tanıtlanışına yetenekli değildir); ve bu *özgürlük* ideasıdır ki, olgusallığı, tikel bir nedensellik türü olarak (ki kavramı kuramsal irdelemede aşkın olacaktır), arı usun kılgısal yasaları yoluyla, ve buna uygun olarak, edimsel eylemlerde, dolayısıyla deneyimde sergilenmeye izin verir. — Arı usun tüm idealları arasında nesnesi bir olgu şeyi olan ve haklı olarak *scibilia* arasında sayılması gereken biricik idea budur.

3) Arı kılgısal usun ödev ile uyum içindeki kullanımı ile bağıntı içinde (ister sonuçlar olarak, isterse zeminler olarak) *a priori* düşünülmeleri gereken, ama onun kuramsal kullanımı için aşkın olan nesneler salt *inanç şeyleri*dirler. Dünyada özgürlük yoluyla orta-

*Burada, doğru olduğunu düşündüğüm gibi, bir olgu şeyinin kavramını bu sözcüğün sıradan imlemenin ötesine genişletiyorum. Çünkü bu anlatımı yalnızca edimsel deneyime sınırlamak, gerekli olmadığı gibi, giderek uygulanabilir de değildir, eğer şeylerin bilgi yetilerimiz ile ilişkileri söz konusu ise, çünkü salt olanaklı bir deneyim onlardan yalnızca belirli bir bilgi türünün nesneler olarak söz edebilmek için daha şimdiden yeterlidir.

ya çıkarılacak *en yüksek İyi* bu türdendir; bunun kavramı nesnel olgusallığına göre bizim için olanaklı hiçbir deneyimde, dolayısıyla kuramsal us-kullanımı için yeterli olarak tanıtlanamaz, ama (o ereğin olanaklı en iyi yerine getirilişine doğru) kullanımı kılgısal us tarafından buyrulur, ve dolayısıyla olanaklı olarak kabul edilmelidir. Bu buyrulan etki, *olanağının bizim için düşünülebilir biricik koşulları,* yani Tanrının varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü *ile birlikte, inanç şeyleri*dir (*res fidei*) ve dahası tüm nesneler arasında böyle adlandırılabilecek olan biricik nesnelerdir.* Çünkü başkalarının deneyiminden *tanıklık* yoluyla öğrenilenlere inanmak gerekse de, bu gene de bu nedenle kendinde bir inanç şeyi değildir; çünkü yalnızca *bir* tanığın kendi deneyimi ve bir olgu şeyi olmuş ya da öyle olduğu varsayılmıştır. Yine bu yolla (tarihsel inanç yoluyla) bilgiye ulaşmak olanaklı olmalıdır; ve tarihin ve coğrafyanın nesneleri, tıpkı genel olarak bilgi yetilerimizin yapısına göre en azından bilinmesi olanaklı olan herşey gibi, inanç şeylerine değil, ama olgu şeylerine aittir. Yalnızca arı usun nesneleri her durumda inanç şeyleri olabilirler, gerçi salt arı kurgul usun nesneleri olarak olmasa da; çünkü o zaman güvenlikle bizim için olanaklı olan o bilginin şeyleri, e.d. nesneleri arasında sayılamazlar. İdealardırlar, e.d. kavramlardırlar ki, nesnel olgusallıkları kuramsal olarak güvenceye alınamaz. Öte yandan, bizim tarafımızdan ortaya çıkarılacak olan ve ancak onun yoluyla bir yaratılışın son ereği olmaya değer olduğu-

höchste durch Freiheit zu bewirkende *Gut* in der Welt; dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objektiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist, und mithin als möglich angenommen werden muß. Diese gebotene Wirkung, *zusamt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit,* nämlich dem Dasein Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind *Glaubenssachen* (res fidei) und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können.* Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung anderer durch *Zeugnis* lernen können, geglaubt werden muß, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen *einem* war es doch eigene Erfahrung und Tatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muß es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objekte der Geschichte und Geographie, wie alles überhaupt was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Tatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen sein, aber nicht als Gegenstände der bloßen reinen spekulativen Vernunft; denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objekten jenes für uns möglichen Erkenntnisses, gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objektive Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die für uns in praktischer

*Ama bu yüzden inanç şeyleri *inanç belitleri* değildir, eğer bu sonuncular ile *kabullenimleri* (içerden ya da dışardan) bağlayıcı olabilecek inanç şeyleri anlaşılacak olursa. Öyleyse doğal tanrıbilim bu tür şeyler kapsamaz. Çünkü bunlar, inanç belitleri olarak (olgu şeyleri gibi) kuramsal tanıtlamalar üzerine temellendirilemezler; bu özgür bir inanış olmalıdır, ve bu ancak böyle olarak öznenin ahlakı ile bağdaşabilirdir.

*Glaubenssachen sind aber darum nicht *Glaubensartikel,* wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren *Bekenntnis* (innerem oder äußerem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie, als Glaubenssachen sich nicht (gleich den Tatsachen) auf theoretische Beweise gründen können; soll ist es ein freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjekts vereinbar.

muz en yüksek son erek bir ideadır ki, bizim için kılgısal bağıntı içinde nesnel olgusallık taşır, ve bir şeydir; ama bu kavrama kuramsal bakış açısından bu olgusallığı sağlayamadığımız için, yalnızca arı usun bir inanç şeyidir — tıpkı bizim (insansal) usumuzun yapısına göre özgürlüğümüzün yasal kullanımının o etkisinin olanağını düşünebilmemizin koşulları olarak Tanrı ve ölümsüzlük gibi. Ama inanç şeylerine inanış arı kılgısal bakış açısından bir inanıştır, e.d. ahlaksal bir inançtır ki, kuramsal değil ama ancak kılgısal olan ve ödevini izlemeye yönelmiş arı us-bilgisi için tanıtlama yapabilir, ve kurguyu ya da öz-sevgi ilkesine göre kılgısal sağgörü kurallarını hiçbir biçimde genişletmez. Eğer tüm törel yasaların en yüksek ilkesi bir konutlama ise, en yüksek nesnesinin olanağı ve dolayısıyla aynı zamanda bu olanağın onun yoluyla ve onunla birlikte konutlandığını düşünebilmemizin koşulu da öyledir. Şimdi bu sonuncunun bilgisi, eğer kuramsal bir bilgi türü olarak görülecekse, bu koşulların varoluşunun ve yapısının ne bilgisi ne de görüşüdür, ama yalnızca kılgısal olan ve usumuzun ahlaksal kullanımı için buyrulan bir bağıntı içinde bir sayıltıdır.

Eğer fiziksel teleolojinin önümüze böylesine büyük bir bollukta serdiği doğa erekleri üzerine anlaklı bir dünya-nedeninin *belirli* bir kavramını görünüşte de olsa temellendirebilseydik, o zaman bu Varlığın varoluşu bir inanç şeyi olmazdı. Çünkü ödevimin yerine getirilmesi amacıyla değil, ama doğanın açıklanması için kabul edilmiş olacak, böylece yalnızca usumuza en uygun görüş ve önsav olacaktı. Şimdi, böyle bir teleoloji hiçbir biçimde belirli bir Tanrı kavramına götürmez; tersine, bununla ancak ahlaksal bir dünya-yaratıcısında karşılaşılır, çünkü yalnızca bu son ereği sağlar ki, ancak ahlaksal yasanın son erek olarak dayattığı ve dolayısıyla bizi yapmaya yükümlü kıldığı şeye uygun olarak davrandığımız

Beziehung objektive Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, bloße Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft uns die Möglichkeit jenes Effekts des gesetzmäßigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntnis, beweiset, und die Spekulation, oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Prinzip der Selbstliebe, gar nicht erweitert. Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objekts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit postuliert. Dadurch wird nun das Erkenntnis der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnisart, sondern bloß Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Maße vorlegt, einen *bestimmten* Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es bloß die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein. Nun führt jene Teleologie keinesweges auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angibt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck

ölçüde kendimizi o ereğe [bağlı] sayabiliriz. Sonuçta Tanrı kavramı ancak ödevin son ereğine erişme olanağının koşulu olarak onun nesnesi ile bağıntı içinde bizim inanışımızda inanç şeyi olarak geçerli olma üstünlüğünü kazanır; ama öte yandan, bu aynı kavram gene de nesnesini olgu şeyi olarak geçerli kılamaz; çünkü ödevin zorunluğu kılgısal us için bütünüyle açık olsa da, onun son ereğine erişme, bütünüyle gücümüz içinde olmadığı sürece, yalnızca usumuzun kılgısal kullanımından yana kabul edilir, ve öyleyse kılgısal olarak ödevin kendisi denli zorunlu değildir.*

auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäß verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Objekt unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen ebenderselbe Begriff doch sein Objekt nicht als Tatsache geltend machen kann: weil, obzwar die Notwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klarist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so wie die Pflicht selbst praktisch notwendig ist.*

*Ahlaksal yasanın ilerletilmek üzere dayattığı son erek ödevin zemini değildir; çünkü bu ahlaksal yasada yatar ki, biçimsel kılgısal ilke olarak, istek yetisinin nesnelerine (istencin özdeğine) ve dolayısıyla herhangi bir ereğe bakılmaksızın kategorik olarak yönetir. Eylemlerimin bu biçimsel yapısı (evrensel geçerlik ilkesine altgüdümlü olmaları) onların iç ahlaksal değelerini oluşturan biricik yandır ve bütünüyle gücümüzün içindedir; ve o yasa ile uyum içinde ilerletme yükümlülüğünde olduğum ereklerin olanağını ya da erişilemezliğini hiçbir zaman tam olarak gücümün içinde olmayan birşey olarak pekala soyutlayabilirim (çünkü onlarda yalnızca eylemlerimin dış değeri bulunur) ve böylece yalnızca benim edimim olan şeye bakabilirim. Ama o zaman bile tüm ussal varlıkların son ereğini (ödev ile uyum içinde olmasının olanaklı olması ölçüsünde mutluluk) ilerletme amacı gene de ödev yasası tarafından dayatılır. Ama kurgul us bunun erişilebilirliğini (ne kendi fiziksel yetimiz yanından, ne de doğanın işbirliği yanından) hiçbir biçimde görmez; dahaçok, ussal bir yolda yargılayabildiğimiz ölçüde, iyi davranışımızın böyle bir sonucunun, Tanrı ve ölümsüzlük kabul edilmeksizin, salt doğa (içimizdeki ve dışımızdaki) tarafından böyle nedenlerden türetilişini iyi niyetli olmasına karşın temellendirilmemiş ve boş bir beklenti olarak görmelidir; ve eğer bu yargı üzerine tam bir pekinlik elde edebilecekse, ahlaksal yasanın kendisini usumuzun kılgısal açıdan salt bir aldanmacası olarak görecektir. Ama kurgul us bu sonuncusunun hiçbir zaman olamayacağı, buna karşı nesneleri bütünüyle doğanın ötesinde yatan o ideaların çelişki olmaksızın düşünülebileceği konusunda tam bir kanı taşıdığı için, kendi kılgısal yasası ve onun yoluyla getirilen sorun için, ve öyleyse ahlaksal bakımdan, o ideaları olgusal olarak kabul etmelidir, öyle ki kendi kendisi ile çelişkiye düşmesin.

Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales praktisches Prinzip, kategorisch leitet, unangesehen der Objekte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgendeines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit, der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäß zu befördern obliegen, gar wohl abstrahieren (weil in ihnen nur der äußere Wert meiner Handlungen besteht), als etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur auf das zu sehen, was meines Tuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist) zu befördern, ist doch, eben durch das Gesetz der Pflicht, auferlegt. Aber die spekulative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muß sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urteilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der bloßen Natur (in uns und außer uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige wenngleich wohlgemeinte Erwartung halten, und, wenn sie von diesem Urteile völlige Gewißheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die spekulative Vernunft sich völlig überzeugt, daß das letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können; so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkennt nis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen*; ob zwar die Möglichkeit desselben, aber ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heißen müßte) ist ganz moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urteilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer

*Er ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenngleich ungewiß, verspreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort fides drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christentum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft *freigebilligt* und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

İnanç (*actus* olarak değil, ***habitus*** olarak) kuramsal bilgi için erişilemez olan şeye inanmada [onu 'gerçek saymada'] usun ahlaksal düşünme yoludur. Öyleyse anlığın en yüksek ahlaksal son ereğin olanağı için koşul olarak varsayılması zorunlu olanı, ona yükümlülük nedeniyle, gerçek olarak kabul etmek için kalıcı ilkesidir;* gerçi olanağını, ama o denli de olanaksızlığını görmek bizim için söz konusu olamasa da. İnanç (saltık olarak böyle adlandırıldığında) bir amaca erişmek için duyulan güvendir — bir amaç ki, ilerletilmesi ödevdir, ama yerine getirilmesinin olanağı (ve sonuçta bizim için düşünülebilir biricik koşullarının olanağı da) bizim için *anlaşılamaz*. Öyleyse olanaklı bilginin ya da görüşün nesneleri olmayan tikel nesneler ile bağıntılı olan inanç (ki bu son durumda ona, başlıca tarihsel konularda, inanç değil ama saflık denmelidir) bütünüyle ahlaksaldır. Özgür bir inanıştır — kuramsal olarak belirleyen yargı yetisi için inakçı tanıtların onun için bulunacağı şeye ya da kendimizi ona bağlı saydığımız şeye değil, ama özgürlük yasaları ile uyum içindeki bir amaçtan

*Ahlaksal yasanın sözüne bir güvendir; {gene de bu onda kapsanan değil, ama ahlaksal olarak yeterli zeminler üzerinde benim ona yüklediğim bir sözdür}. Çünkü bir son erek aynı zamanda usun ne denli belirsiz de olsa onun erişilebilirliği için verili bir sözü olmaksızın ve böylece ayrıca usumuzun onu erişilebilir olarak düşünebilmesini sağlayan biricik koşullara inanmayı da aklamış olmaksızın usun bir yasası yoluyla buyrulamaz. *Fides* sözcüğünün kendisi bunu anlatır; ve bu anlatımın ve bu tikel ideanın ahlaksal felsefeye nasıl girdikleri ancak kuşkulu görünebilir, çünkü ilk olarak Hıristiyanlık tarafından getirilmiştir ve benimsenmesi belki de yalnızca Hıristiyanlığın diline pohpohlayıcı bir öykünme gibi görünüyor olabilir. Ama bu harika dinin, anlatımının büyük yalınlığı ile, felsefeyi daha önce sağlayabilmiş olduklarından çok daha belirli ve arı olan törellik kavramları ile varsıllaştırmış olduğunu gösteren biricik örnek bu değildir. Bu kavramlar bir kez bulunur bulunmaz, us tarafından *özgürce* onaylanırlar ve pekala kendiliğinden de ulaşmış olabileceği ve getirebileceği ve getirmesi gereken kavramlar olarak kabul edilirler.

yana kabul ettiğimiz şeye. Ama bu gene de bir görüş gibi herhangi bir yeterli zemini olmayan birşey değildir; tersine, usta (gerçi yalnızca kılgısal kullanımı açısından olsa da) ve *onun amacı için yeterli olarak* temellendirilmiştir; çünkü bu olmaksızın ahlaksal düşünme yolunun kuramsal usun tanıtlar (ahlakın nesnelerinin olanağının) için istemine karşı çıkmada sağlam bir kalıcılığı yoktur, ama kılgısal buyruklar ve kuramsal kuşkular arasında yalpalar. *İnanmamak* düzgülere sarılmak, genel olarak tanıklığa inanmamak demektir; ama o us idealarına onlarda olgusallıklarının *kuramsal* bir temellendirmesi eksik olduğu için tüm geçerliği yadsıyan biri *inançsız*dır. Öyleyse inakçı olarak yargıda bulunur. İnakçı bir *inançsızlık* bir düşünme yoluna egemen törel bir düzgü ile birlikte süremez (çünkü us bir kuruntudan daha ötesi olarak tanınmayan bir ereğin izlenmesini buyuramaz); ama *kuşkulu bir inanç* bunu yapabilir; buna kurgul usun zeminleri yoluyla kanının eksikliği yalnızca bir engeldir ki, bunun için kurgul usun sınırları üzerine eleştirel bir içgörü davranış üzerindeki etkisini giderebilir ve bunun yerine başat bir kılgısal inanışı karşılık olarak getirebilir.

Absicht nach Gesetzen der Freiheit, annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs), *für die Absicht derselben hinreichend*, gegründet: denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoß gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objekts der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. *Ungläubisch* sein, heißt der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; *ungläubig* aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an *theoretischer* Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urteilt also dogmatisch. Ein dogmatischer *Unglaube* kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten); wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft nur Hindernis ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

* * *

Eğer felsefedeki belli başarısız girişimlerin yerine bir başka ilkeyi getirmeyi ve bunun etkili olmasını istersek, o zaman o girişimlerin niçin ve nasıl boşa çıkmak zorunda olduklarını görmek büyük bir hoşnutluk yaratır.

Tanrı, özgürlük ve *ruhun ölümsüzlüğü* çözümleri için metafiziğin tüm hazırlıklarının en son ve bircik erekleri olarak hedeflediklerı sorunlardır. Şimdi, özgürlük öğretisinin kılgısal felsefe için yalnızca olumsuz koşul olarak zorunlu olduğuna, ama buna karşı Tanrı ve ruhun niteliği üzerine öğretilerin ise, kuramsal felsefeye ait olmakla, kendileri için ve ayrı olarak saptanmaları gerektiğine,

* * *

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Prinzip aufführen und ihm Einfluß verschaffen will, so gereicht es zu großer Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehlschlagen mußten.

Gott, Freiheit und *Seelenunsterblichkeit* sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nötig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargetan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das

ve böylece daha sonra ikisinin de ahlaksal yasanın (ki ancak özgürlük koşulu altında olanaklıdır) buyurduğu şey ile birleşmesiyle bir dinin ortaya çıkacağına inanılırdı. Ama hemen görülür ki, bu girişimler başarısızlığa uğramak zorundadırlar. Çünkü genel olarak şeylerin ya da zorunlu bir Varlığın varoluşunun salt varlıkbilimsel kavramlarından, deneyimde verilebilen ve öyleyse bilgi için hizmet edebilen yüklemler yoluyla, bir kök-Varlık üzerine saltık olarak hiçbir belirli kavram oluşturulamaz; doğanın fiziksel ereksellığinin deneyimi üzerine temellendirilmiş bir kavram ise yine ahlak için, dolayısıyla bir Tanrının bilgisi için, yeterli hiçbir tanıtlama sağlayamaz. Benzer olarak, ruhun deneyim yoluyla bilgisi (ki bunu yalnızca bu yaşamda edinebiliriz) de bize onun tinsel, ölümsüz doğasının bir kavramını, dolayısıyla ahlak için yeterli olacak bir kavramını sağlamaz. *Tanrıbilim* ve *pneumatoloji*, kurgul bir usun bilimlerinin sorunları olarak, kavramları tüm bilgi yetimiz için aşkın oldukları için, hiçbir görgül veri ve yüklem yoluyla ortaya çıkamazlar. — Her iki kavramın, Tanrının olduğu gibi ruhun (ölümsüzlük açısından) kavramının da belirlenmesi ancak öyle yüklemler yoluyla olabilir ki, salt duyulurüstü bir zeminden olanaklı olmalarına karşın, gene de deneyimde olgusallıklarını tanıtlamak zorundadırlar; çünkü ancak bu yolla bütünüyle duyulurüstü bir Varlığın bir bilgisini olanaklı kılabilirler. — Şimdi, insan usunda karşılaşılacak bu tür biricik kavram insanların ahlaksal yasalar altında özgürlüğü kavramı ve usun bu yasalar yoluyla getirdiği son erek kavramıdır; bunlardan birinciler [ahlaksal yasalar] doğanın yaratıcısına, ikincisi [son erek] ise insana her ikisinin [Tanrı ve ruh] olanağının zorunlu koşulunu kapsayan özellikleri yüklemede uygundur; öyle ki, bu ideadan başka türlü bizim için bütünüyle gizli kalacak olan bu Varlıkların varoluşu ve yapısı çıkarsanabilir.

moralische Gesetz (das nur unterder Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, zu verknüpfen und so eine Religion zustande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, daß diese Versuche fehlschlagen mußten. Denn aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines notwendigen Wesens läßt sich schlechterdings kein, durch Prädikate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter, Begriff von einem Urwesen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntnis eines Gottes, hinreichenden Beweis abgeben. Ebensowenig konnte auch die Seelenkenntnis durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. *Theologie* und *Pneumatologie*, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer spekulativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnisvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirische Data und Prädikate zustande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädikate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen: denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntnis möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft unzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusamt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die notwendige Bedingung enthalten; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Öyleyse yalnızca kuramsal yolda Tanrıyı ve ölümsüzlüğü tanıtlama amacının başarısızlığa uğramasının nedeni bu yolda (doğa kavramlarının) duyulurüstünün hiçbir bilgisinin olanaklı olmamasında yatar. Buna karşı, ahlaksal yolda (özgürlük kavramının) başarıya ulaşmasının zemini burada temelde yatan duyulurüstünün (özgürlüğün) ondan doğan belirli bir nedensellik yasası yoluyla yalnızca öteki duyulurüstülerin (ahlaksal son ereğin ve onun erişebilirliğinin koşullarının) bilgisi için gereç sağlamakla kalmaması, ama ayrıca bir olgu şeyi olarak olgusallığını elemlerde sergilemesidir, gerçi aynı zamanda salt kılgısal bir bakış açısında (ki dinin gereksindiği biricik bakış açısıdır) olandan başka hiçbir geçerli tanıtlama zemini sağlayamıyor olsa da.

Böylece çok dikkate değerdir ki, üç arı us ideası, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük arasından özgürlük ideası duyulurüstünün biricik kavramıdır ki, doğada nesnel olgusallığını (onda düşünülen nedensellik aracılığıyla) ondaki olanaklı etkisi yoluyla tanıtlar ve tam bu yolla öteki ikisinin doğa ile ve her üçünün ise bir din ile bağlantısını olanaklı kılar; ve böylece kendimizde bir ilke taşırız ki, içimizdeki duyulurüstünün ideasını, ama bu yolla ayrıca dışımızdaki duyulurüstünün ideasını da gerçi yalnızca kılgısal bir bakımdan da olsa olanaklı bir bilgiye belirleme yeteneğindedir; bundan yalnızca kurgul felsefe (ki özgürlüğün bile salt olumsuz bir kavramını verebilir) umutsuzluğa düşmelidir; dolayısıyla özgürlük kavramını (tüm koşulsuz-kılgısal yasaların temel kavramı olarak) us içlerinde her doğa kavramının (kuramsal) umutsuzca sınırlı kalmak zorunda olduğu sınırların ötesine genişletebilir.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntnis möglich ist. Daß es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund: daß hier das übersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntnis des andern Übersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Tatsache seine Realität in Handlungen dartut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen, Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hiebei immer sehr merkwürdig: daß unter den drei reinen Vernunftideen, *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objektive Realität (vermittelst der Kausalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller dreien aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und daß wir also in uns ein Prinzip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben außer uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntnis zu bestimmen vermögend ist, woran die bloß spekulative Philosophie (die auch von der Freiheit einen bloß negativen Begriff geben konnte) verzweifeln mußte: mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte.

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Dasein Gottes nur als Glaubenssache für die praktische reine Vernunft beweiset, unter den übrigen in der Philosophie behaupte; so läßt sich der ganze Besitz dieser letzteren leicht überschlagen, wo es sich dann ausweiset, daß hier nicht zu wählen sei, sondern ihr theoretisches Vermögen, vor einer unparteiischen Kritik, alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Tatsache muß sie alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos sein soll; und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen stattfinden, ob auf diese Tatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als *Wissen*, für das theoretische, oder bloß als *Glauben*, für das praktische Erkenntnis, könne gegründet werden. Alle Tatsachen gehören entweder zum *Naturbegriff*, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweiset; oder zum *Freiheitsbegriffe*, der seine Realität durch die Kausalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postuliert, hinreichend dartut. Der Naturbegriff (bloß zur theoretischen Erkenntnis gehörige) ist nun entweder metaphysisch, und völlig a priori; oder physisch, d. i. a posteriori, und notwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegriff (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch.

Der *ontologische Beweis* vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädikaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut-notwendige Dasein, oder aus der absoluten Notwendigkeit des Daseins irgendeines Dinges, welches es auch sei, auf die Prädikate des Urwesens schließt: denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit

Teleoloji Üzerine Genel Not

Eğer soru Tanrının varoluşunu salt inanç şeyi olarak kılgısal arı us için tanıtlayan ahlaksal uslamlamanın felsefede geri kalan uslamlamalar arasında hangi düzeyi ileri sürdüğü ise, o zaman felsefenin bütün iyeliğinin değeri kolayca hesaplanabilir ve böylece burada hiçbir seçimin olmadığı, ama kuramsal yetimizin yansız bir Eleştirinin önünde tüm istemlerinden vazgeçmek zorunda olduğu görülür.

Tüm inanış, eğer bütünüyle temelsiz olmayacaksa, herşeyden önce olgular üzerine dayanmalıdır; ve öyleyse tanıtlamada yer alabilecek biricik ayrım ondan çıkarılan sonuca bir inanışın kuramsal bilgi için ***bilme*** olarak mı, yoksa kılgısal bilgi için yalnızca ***inanç*** olarak mı bu olgular üzerine temellendirileceği ile ilgilidir. Tüm olgular ya olgusallığını tüm doğa kavramlarından önce verili (ya da verilmesi olanaklı) duyu nesnelerinde tanıtlayan ***doğa kavramına*** aittir, ya da ***özgürlük kavramına***, ki olgusallığını usun nedenselliği yoluyla duyu dünyasında yine o nedensellik yoluyla olanaklı olan belli etkiler açısından yeterli olarak sergiler, ve bu nedensellik usun yadsınamayacak bir yolda ahlaksal yasada konutladığı nedenselliktir. Doğa kavramı (salt kuramsal bilgiye ait olan) şimdi ya metafiziksel ve bütünüyle ***a priori***, ya da fiziksel, e.d. ***a posteriori*** ve zorunlu olarak salt belirli deneyim yoluyla düşünülebilirdir. Metafiziksel doğa kavramı (ki hiçbir belirli deneyimi varsaymaz) öyleyse varlıkbilimseldir.

Tanrının varoluşunun bir kök-Varlığın kavramından ***varlıkbilimsel tanıtı*** ya onun baştan sona belirli olarak düşünülebilmesini sağlayan biricik varlıkbilimsel yüklemlerden saltık olarak zorunlu varoluşunu, ya da ne olursa olsun herhangi bir şeyin varoluşunun saltık zorunluğundan kök-Varlığın yüklemlerini çıkarsayan tanıtlamadır; çünkü bir kök-Varlığın kavramına, bunun türevsel olmaması

durumunda, varoluşunun koşulsuz zorunluğu ve (bunu tasarımlayabilmek için) onun kavramı yoluyla baştan sona belirlenmesi aittir. Her iki gereğin de bir *en olgusal Varlığın* varlıkbilimsel ideasında bulunduğuna inanılıyordu; ve iki metafiziksel tanıtlama böyle doğdu.

Salt metafiziksel bir doğa kavramı üzerine dayalı (sözcüğün asıl anlamında varlıkbilimsel denilen) tanıtlama en olgusal Varlığın kavramından onun saltık olarak zorunlu varoluşunu çıkarsar; çünkü (derler) eğer varolmasaydı, o zaman onda bir olgusallık, yani varoluş eksik olurdu. — Öteki (ki metafiziksel-*evrenbilimsel* tanıt da denir) herhangi bir şeyin varoluşunun zorunluğundan (ki bana özbilinçte bir varoluş verildiği için bu hiç kuşkusuz kabul edilmelidir) onun en olgusal Varlığın belirlenimi olarak tam belirlenimini çıkarsar; çünkü varolan herşey baştan sona belirli olmalıyken, saltık olarak zorunlu olan (yani böyle birşey olarak, dolayısıyla *a priori* bilmemiz gereken şey) ise *kendi kavramı yoluyla* baştan sona belirlenmiş olmalıdır; ki bununla ancak bir en olgusal şeyin kavramında karşılaşılabilir. Her iki vargıdaki sofistlik de başka bir yerde ortaya serildiği için, bu iş burada zorunlu değildir; ama yalnızca belirtmek gerek ki, böyle tanıtlamalar, giderek her tür eytişimsel incelik yoluyla savunulabilseler bile, hiçbir zaman okulların ötesindeki sıradan dünyaya geçemezler ve salt sağlam anlak üzerinde en küçük bir etkide bulunamazlar.

Salt görgül olabilen, ama gene de duyu nesnelerinin toplamı olarak doğanın sınırlarının ötesine götürmesi gereken bir doğa kavramı üzerine dayalı tanıtlama doğanın *ereklerinden* türetilenden başkası olamaz; bu ereklerin kavramları hiç kuşkusuz *a priori* değil, ama ancak deneyim yoluyla verilebilirler; ama gene de bu tanıtlama doğanın kök-zemininin öyle bir kavramı için söz verir ki, düşünebildiğimiz tümü arasında yalnızca o

es nicht abgeleitet sei, die unbedingte Notwendigkeit seines Daseins, und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den Begriff desselben. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines *allerrealsten Wesens* zu finden: und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen bloß metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloß aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin notwendige Existenz; denn (heißt es) wenn es nicht existierte, so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz, mangeln. — Der andere (den man auch den metaphysisch-*kosmologischen* Beweis nennt) schloß aus der Notwendigkeit der Existenz irgendeines Dinges (dergleichen, da mir im Selbstbewußtsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muß) auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens: weil alles Existierende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Notwendige aber (nämlich was wir als ein solches, mithin a priori, erkennen sollen) *durch seinen Begriff* durchgängig bestimmt sein müsse; welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lasse. Es ist hier nicht nötig, die Sophisterei in beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist; sondern nur zu bemerken, daß solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten ließen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen, und auf den bloßen gesunden Verstand den mindesten Einfluß haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch sein kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne, hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den *Zwecken* der Natur sein: deren Begriff sich zwar nicht a priori, sondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheißt, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum

Übersinnlichen schickt, nämlich den von einem höchsten Verstande, als Weltursache; welches er auch in der Tat nach Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnisvermögens, vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines *obersten* d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urheberseiner Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daseins der Welt, zu liefern imstande sei, das ist eine Frage, worauf alles ankommt; wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem Urwesen zum Behuf der gesamten Naturkenntnis, oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es tut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein *Reimarus* in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein, wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluß auf das Gemüt, vornehmlich in der Beurteilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Überredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahin gebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfnis der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstliche Naturdinge; wozu der Mensch selbst, bei dem wir, als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehenbleiben müssen; wozu ist diese gesamte Natur da, und was ist der Endzweck so großerund mannigfaltiger Kunst? Zum Genießen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuß von besonderer Art ist), als dem letzten Endzweck warum die Welt und

duyulurüstüne, yani dünya-nedeni olarak bir en yüksek anlağın kavramına uyar; ve gerçekte bunu derin-düşünen yargı yetisinin ilkeleri ile, e.d. bizim (insansal) bilgi yetimizin yapısı ile eksiksiz olarak uyum içinde yapar. — Ama şimdi bu tanıtlamanın aynı verilerden bu bir ***en yüksek***, e.d. bağımsız anlaklı Varlık kavramını bir Tanrı kavramı, e.d. ahlaksal yasalar altındaki bir dünyanın yaratıcısı kavramı olarak, dolayısıyla dünyanın varoluşunun bir son ereği ideası için yeterince belirli olarak sağlayıp sağlayamayacağı — bu üzerine herşeyin dayandığı sorudur, ister bütün bir doğa bilgimizden yana kök-Varlığın kuramsal olarak yeterli bir kavramını isteyelim, isterse din için kılgısal bir kavramı.

Fiziksel teleolojiden alınan bu uslamlama saygıya değerdir. Sıradan anlak üzerinde de en ince düşünür üzerinde olduğu gibi kanı açısından benzer bir etki yapar; ve bir Reimarus ona ölümsüz bir onur kazandıran henüz aşılmamış çalışmasında bu tanıtlama zeminini kendi incelik ve duruluğu ile geniş ölçüde geliştirir. — Ama bu tanıtlama anlık üzerinde, özellikle soğuk usun (çünkü usun doğanın harikaları yoluyla heyecanlandırılmasını ve yükseltilmesini inandırmaya yükleyebiliriz) yargısından doğan dingin ve bütünüyle gönüllü bir onay üzerinde böylesine güçlü bir etkiyi nasıl kazanır? Dünya-nedeninde ölçüsüz bir anlağı gösteren ereklerin tümü de fiziksel erekler değildir; çünkü bunlar sorgulayan usun gereksinimlerini doyurmadıklarına göre bu iş için yeterli değildirler. Çünkü (diye sorar us), tüm o yapay doğa-şeyleri ne içindir? Doğanın bizim tarafımızdan düşünülebilir en son ereği olarak kalması gereken insanın kendisi ne içindir? Bu bütün doğa niçin oradadır ve böylesine büyük ve türlülük gösteren sanatın son ereği nedir? Us haz ile ya da seyretme, gözleme ve hayranlık duyma (ki, eğer bunda durup kalırsa, tikel bir tür hazdan daha ötesi değildir) ile dünyanın ve insanın kendisinin yaratılı-

sının en son ereği olarak doyum bulamaz, çünkü bu insanın ve varoluşunun son erek olabilmesinin biricik koşulu olarak ancak insanın kendisine verebileceği kişisel bir değeri varsayar. Bunun eksikliğinde (ki belirli bir kavrama yetenekli olan yalnızca o değerdir) doğanın erekleri sorularımıza doyurucu yanıtlar vermezler, özellikle herşeye-yeterli (ve tam bu nedenle biricik, aslında *en yüksek* denilen) Varlık olarak en yüksek Varlığa ilişkin ve bir anlağın onlara göre dünyanın nedeni olduğu yasalara ilişkin hiçbir *belirli* kavram sağlayamadıkları için.

Öyleyse fiziksel-teleolojik tanıtlamanın sanki aynı zamanda tanrıbilimsel bir tanıtlamaymış gibi bir kanı üretmesi doğanın eneklerinin idealarından bir *en yüksek* anlağın çeşitli görgül tanıtlama zeminleri gibi yararlanmamızdan doğmaz; ama göze çarpmadan kendini tanıtlamanın her insanda yerleşmiş olan ve onu en içinden etkileyen ahlaksal zemini ile öyle bir çıkarsamada karıştırır ki, buna göre kendini doğanın ereklerinde kavranması öylesine olanaksız bir sanatla açığa seren Varlığa bir son erek ve dolayısıyla bir bilgelik (ama bunun için birincinin algısı yoluyla aklanmış olmaksızın) yükleriz, ve böylece o uslamlama eksikleri açısından keyfi olarak tamamlanmış olur. Öyleyse gerçekte kanıyı üreten yalnızca ahlaksal tanıtlama zeminidir, ve bunu yalnızca onunla herkesin içten anlaştığını duyumsadığı ahlaksal bakımdan yapar; ama fiziksel-teleolojik tanıtlama yalnızca anlığı dünyayı irdelemesinde ereklerin yolunda götürme, ama bu yolla *anlaklı* bir dünya-yaratıcısına götürme değerini taşır; çünkü erekler ile ahlaksal bağıntı ve ahlaksal bir yasamacı ve dünya-yaratıcısı ideası, gerçi salt birer eklenti olsalar da, tanrıbilimsel birer kavram olarak o tanıtlama zemininden kendiliklerinden gelişmiş görünürler.

Buradan sonra sorunu alışıldık bildirimi içinde bırakabiliriz. Çünkü sıradan ve sağlam anlak için karıştırdığı ve içlerinden yal-

der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht befriedigen: denn diese setzt einen persönlichen Wert, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus. In Ermangelung desselben (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) tun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil sie keinen *bestimmten* Begriff von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden *höchsten*) Wesen und den Gesetzen, nach denen ein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

Daß also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benützung der Ideen von Zwecken der Natur, als so viel empirischen Beweisgründen eines *höchsten* Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (obzwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu sein), beilegt, und also jenes Argument in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt. In der Tat bringt also nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung, und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervor; der physisch-teleologische aber hat nur das Verdienst, das Gemüt in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen *verständigen* Welturheber zu leiten: da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines ebensolchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theologischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hiebei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande

wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Prinzipien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig voneinander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Dasein Gottes *ergänzt* aber eigentlich auch nicht etwa bloß den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letzteren *ersetzt*: indem dieser in der Tat nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurteilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen, Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Kausalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen als verständige Ursache denken müssen), zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher, zu machen. Denn das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, daß es eines besondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben, und auf seine Existenz zu schließen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlaßlicher, Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es läßt sich denken, daß sich vernünftige Wesen von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem bloßen Mechanism der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derentwillen und bei der Veränderlichkeit einiger bloß zufällig zweckmäßigen Formen und Verhältnisse, kein Grund zu sein schiene, auf einen verständigen Urheber zu schließen; wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung sein würde: und dennoch würde die Vernunft, die

nızca birinden edimsel olarak doğru sonuçlar çıkardığı değişik ilkeleri ayrışık olarak birbirinden ayırmak, eğer ayırma çok fazla derin düşünceye gerek gösteriyorsa, genellikle güçtür. Tanrının varoluşunun ahlaksal tanıtlama zemini aslında yalnızca fiziksel-teleolojik tanıtlamayı tam bir tanıtlamaya *bütünlemekle* kalmaz; tersine, tikel bir tanıtlamadır ki, sonuncudaki kanı eksikliğini *giderir*, çünkü fiziksel-teleolojik tanıtlama gerçekte usu, doğanın zemini üzerine ve onun bizim için yalnızca deneyim yoluyla bilinen olumsal ama hayranlık verici düzeni üzerine yargılarında, ereklere göre doğanın zeminini kapsayan bir nedenin (ki bunu bilgi yetilerimizin yapısına göre anlaklı neden olarak düşünmemiz gerekir) nedenselliğine yönlendirmekten ve dikkatimizi ona çekmekten daha çoğunu yapamaz; ama böylece onu ahlaksal tanıtlamaya karşı daha duyarlı kılar. Çünkü bu son kavram için gerekli olan şey doğa kavramlarının kapsayabilecekleri ve öğretebilecekleri herşeyden öylesine özsel olarak ayrıdır ki, bir tanrıbilim için kök-Varlığın kavramını yeterli olarak sağlayabilmek ve varoluşunu çıkarsayabilmek için, birinciden bütünüyle bağımsız tikel bir tanıtlama zeminine ve tanıtlamaya gereksinim vardır. — Ahlaksal tanıtlama (ki hiç kuşkusuz yalnızca Tanrının varoluşunu usun kılgısal ama vazgeçilmez bir yanında tanıtlar) buna göre eğer dünyada fiziksel teleoloji için hiçbir gereç bulamazsak ya da yalnızca kuşkulu gereç bulursak tüm gücünü sürdürecektir. Ussal varlıkların hiçbir açık örgütleniş izi göstermeyen, yalnızca ham özdeğin salt bir düzeneğinin etkilerini gösteren bir doğa tarafından kuşatılmış oldukları düşünülebilir, öyle ki onlar uğruna ve salt olumsal ereksel biçimlerin ve ilişkilerin değişebilirlikleri durumunda anlaklı bir kök-Yaratıcıyı çıkarsamak için hiçbir zemin var gibi görünmez; ama o zaman fiziksel bir teleoloji için hiçbir vesile olmayacaktır; ve gene de burada doğa

kavramlarının yol göstericiliğinden yoksun olan us özgürlük kavramında ve onun üzerine dayanan törel idealarda bunlarla uyum içinde, e.d. bir Tanrı olarak, kök-Varlığın kavramını ve özgürlük ve yasaları ile uyum içinde bir son erek olarak doğayı (giderek bizim kendi varoluşumuzun doğasını) konutlamak için kılgısal olarak yeterli bir zemin bulacaktır — hiç kuşkusuz kılgısal usun gözardı edilemez buyruğu dikkate alınmak üzere. — Ama edimsel dünyada ondaki ussal varlıklar için fiziksel teleoloji açısından varsıl bir gereç olması (gerçi zorunlu olmasa da), doğanın us idealarına (ahlaksal) andırımlı birşey sergileyebilmesi ölçüsünde, ahlaksal uslamlama için istenen bir doğrulama olarak hizmet eder. Çünkü anlağı olan bir en yüksek neden kavramı (bir tanrıbilime varacak denli ileri gitmese de) bu yolla derin-düşünen yargı yetisi için yeterli olgusallık kazanır; ama ahlaksal tanıtlamaya temel olabilmek için gerekli değildir; ne de bu sonuncusu, kendi için hiçbir biçimde ahlakı göstermeyen birincisi için, tek bir ilkeye göre sürdürülmüş bir çıkarsama yoluyla, bir tanıtlamayı bütünlemeye hizmet eder. Böyle doğa ve özgürlük olarak iki ayrışık ilke yalnızca iki değişik tanıtlama türü sağlayabilir ve birini ötekinden türetme girişimi tanıtlanması gereken için yetersiz bulunur.

Eğer fiziksel-teleolojik tanıtlama zemini aranan tanıtlama için yeterli olsaydı, bu kurgul us için çok doyurucu olurdu; çünkü bir tanrı-bilgeliği üretme umudunu verirdi (çünkü dünyanın yapısının ve aynı zamanda törel yasaların belirleniminin açıklaması için yeterli olacak bir tanrısal doğanın ve varoluşunun kuramsal bilgisini böyle adlandırmamız gerekir). Benzer olarak, eğer ruhbilim ruhun ölümsüzlüğünün bilgisine ulaşmak için yeterli olsaydı, kurgul us için eşit ölçüde iyi karşılanacak bir pneumatolojiyi olanaklı kılardı. Ama ikisi de, gerçi merakın kendini beğenmişliğinin hoşuna gidebilseler de,

durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und in den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch-hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Dasein) als einen jener und ihren Gesetzen gemäßen Endzweck zu postulieren, und zwar in Rücksicht auf das unnachlaßliche Gebot der praktischen Vernunft. — Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht notwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat (welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist) bekommt dadurch die, für die reflektierende Urteilskraft hinreichende, Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweisdarauf zu gründen: noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweiset, durch fortgesetzten Schluß nach einem einzigen Prinzip zu *einem* Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Prinzipien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die spekulative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nämlich die theoretische Erkenntnis der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Ebenso wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der spekulativen Vernunft ebenso willkommen wäre, möglich machen. Beide aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wißbegierde sein mag, erfül-

len nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntnis der Natur der Dinge gegründet sein müßte. Ob aber nicht die erstere, als Theologie, die zweite, als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprinzip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche der Vernunft angemessen, ihre objektive Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nötig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen gibt, noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen, oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkürlichen Zusatz, ersetzen muß. Ihr schließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt ihr euch nicht anmaßen, auf den höchst-möglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, daß ihr einsähet, ein größerer Verstand, als wovon ihr Beweistümer in der Welt wahrnehmet, sei nicht denkbar: welches euch selber Allwissenheit beilegen hieße. Ebenso schließt ihr aus der Größe der Welt auf eine sehr große Macht des Urhebers; aber ihr werdet euch bescheiden, daß dieses nur komparativ für eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgröße, so weit ihr sie kennt, zu vergleichen, ihr nach einem so kleinen Maßstabe keine Allmacht des Urhebersfolgern könnet, usw. Nun gelangt ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbarten Vollkommenheiten gefunden werden, wozu euch bloß *empirische* Data gar nicht verhelfen können: ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt ihr auch nicht auf ein *einiges* verständiges Urwesen schließen, sondern (es sei zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräusun şeylerin doğasının bilgisi üzerine dayanması gereken kuram açısından dileğini doyurmazlardı. Ama birincisi tanrıbilim olarak ve ikincisi insanbilim olarak törel ilke, e.d. özgürlükilkesi üzerine kurulduklarında, dolayısıyla usun kılgısal kullanımı ile uyum içinde olduklarında, nesnel son amaçlarını daha iyi yerine getirip getirmeyecekleri burada daha öte ele almak zorunda olmadığımız bir başka sorudur.

Ama fiziksel-teleolojik tanıtlama zemini tanrıbilime ulaşmaz, çünkü bu tasar için yeterli hiçbir belirli kök-Varlık kavramını vermez ve veremez; bu bütünüyle başka bir yerden türetilmeli ya da eksiliği keyfi bir ekleme yoluyla giderilmelidir. Doğa biçimlerinin ve ilişkilerinin büyük erekselliğinden anlaklı bir dünya-nedeni çıkarsarsınız; ama bu anlağın derecesi nedir? Hiç kuşkusuz olanaklı en yüksek anlak olduğunu kabul edemezsiniz; çünkü bunun için dünyada tanıtlarını algıladığınızdan daha büyük bir anlağın düşünülebilir olmadığını görmeniz gerekir, ki bu kendinize herşeyi-bilme niteliği yüklemeniz olacaktır. Benzer olarak, dünyanın büyüklüğünden yaratıcısının çok büyük gücünü çıkarsarsınız; ama o zaman bunun ayrımsama yetiniz için yalnızca karşılaştırmalı bir imleminin olması ile yetinmeniz gerekecektir, çünkü onu bildiğiniz kadarıyla dünyanın büyüklüğü ile karşılaştırabilmek için olanaklı herşeyi bilmediğiniz için, böylesine küçük bir ölçünden yaratıcısının herşeye gücü yeterliğini çıkarsayamazsınız, vb. Şimdi bu yolda bir kök-nedenin bir tanrıbilim için uygun bir kavramına ulaşamazsınız; çünkü bu ancak bir anlak ile bağdaşabilir eksiksizliklerin bütünlüğünün kavramında bulunabilir, ki bunun için size salt *görgül* veriler yardım edemezler; ama böyle belirli bir kavram olmaksızın tek bir anlaklı kök-Varlık çıkarsayamazsınız; tersine (hangi amaçla olursa olsun) böyle birşeyi ancak var sayabilirsiniz. — Şimdi hiç kuşkusuz kabul edilebilir ki, (usun temel-

de buna karşı söyleyecek hiçbirşeyi olmadığı için) keyfi olarak şunu eklemelisiniz: Böylesine çok eksiksizliğin bulunduğu yerde pekala tüm eksiksizliğin tek bir dünya-nedeninde birleşmiş olduğu kabul edilebilir; çünkü us böyle belirli bir ilke ile kuramsal ve kılgısal olarak daha başarılı olur. Ama o zaman kök-Varlığın bu kavramını sizin tarafınızdan tanıtlanmış olmakla övemezsiniz, çünkü onu yalnızca daha iyi bir us kullanımından yana kabullenmiş olursunuz. Öyleyse çıkarsama zincirinizin tutarlığını kuşkuyadüşüren sözde kabahat üzerine tüm yakınma ya da güçsüz öfke boş bir gösteriştir ki, burada uslamlamanıza karşı özgürce anlatılan kuşkunun kutsal gerçeklikten duyulan bir kuşku olduğuna inanmamızı ister, öyle ki bu örtünün arkasından sığlığı göze çarpmadan geçirilebilsin.

Buna karşı fiziksel teleolojiden daha az sağlam temellendirilmiş olmayan, aslında usumuzdan ayırılamaz ilkeler üzerine *a priori* dayandığı için üstünlüğü hak eden ahlaksal teleoloji bir tanrıbilimin olanağı için gerekli olan şeye, yani ahlaksal yasalara göre bir dünya-nedeni olarak en yüksek nedenin belirli bir *kavramına*, dolayısıyla ahlaksal son ereğimize doyum veren bir nedenin kavramına götürür; bunun için herşeyi-bilme, herşeyi-gücü-yetme, her-yerde-bulunma vb.den daha azı olmayan şeyler ona ait doğal özellikler olarak gereklidir ki, bunlar sonsuz olan ahlaksal son erek ile bağlı olarak, dolayısıyla ona yeterli olarak düşünülmelidir; ve öyleyse bir tanrıbilim için uygun olan *tek bir* dünya-yaratıcısı kavramını ancak ahlaksal teleoloji sağlayabilir.

Bu yolda bir tanrıbilim dolaysızca *dine*, e.d. *ödevlerimizin tanrısal buyruklar olarak bilgisine* götürür, çünkü ancak ödevimizin ve onda bize us yoluyla dayatılan son ereğin bilgisi belirli olarak Tanrı kavramını üretebilir ki, öyleyse daha şimdiden kökeninde bu Varlığa karşı yükümlülükten ayrılamazdır; öte yandan, kök-Varlık kavramı ayrıca salt kuramsal

men, daß ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkürlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem so bestimmten Prinzip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von euch bewiesen anpreisen, da ihr ihn nur zum Behuf eines besseren Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit eurer Schlußkette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Großtuerei, die gern haben möchte, daß man den Zweifel, welchen man gegen euer Argument frei heraussagt, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist wie die physische, vielmehr dadurch, daß sie a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten *Begriff* der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Genüge tut: wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart usw. alsdazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines *einzigen* Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur *Religion, d. i. der Erkenntnis unserer Pflichten, als göttlicher Gebote*, weil die Erkenntnis unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerst bestimmthervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist: anstatt daß, wenn der Begriff vom Urwesen auf

dem bloß theoretischen Wege (nämlich desselben als bloßer Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten, verbunden sein würde, diesem Wesen eine Kausalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen; ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (worin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden sein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit usw. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müßten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältnis zu ihm nur anzuwenden, so müßten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenötigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung. für das sittliche Gesetz uns ganz frei, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen.*

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, daß sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Natur-

*Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüt, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen imstande ist, haben etwas einem *religiösen* Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurteilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüt zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflößen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als bloße theoretische Betrachtung wirken kann.

yolda (yani salt doğanın nedeni olarak) belirli olarak bulunabilecek olsa bile, bu Varlığa sağlam tanıtlamalar yoluyla ahlaksal yasalara göre bir nedenselliği yüklemek daha sonra daha da güç olacak, belki de keyfî bir araya sokma olmaksızın olanaksız olacaktır; ve gene de bu olmaksızın o sözde tanrıbilimsel kavram din için hiçbir temel sağlayamayacaktır. Giderek bu kuramsal yolda bir din kurulabilseydi bile, duygusal eğilim (ki onda özsel olan yan bundan oluşur) açısından Tanrı kavramının ve varoluşuna ilişkin (kılgısal) kanının temel törel idealardan onda doğduğu şeyden edimsel olarak ayrı olurdu. Çünkü eğer bir dünya-yaratıcısının herşeye-gücü-yeterliğini, herşeyi-bilirliğini vb. bize başka yerden verilen kavramlar olarak varsaymalıysak, öyle ki daha sonra ödevlere ilişkin kavramlarımızı Onunla ilişkimize yalnızca uygulayabilelim, o zaman bu son kavramların zor ve zorla boyuneğdirme görünüşünü kendilerinde çok belirgin olarak taşımaları gerekir; bunun yerine, eğer törel yasa için büyük saygı bütünüyle özgürce yalnızca kendi usumuzun ilkesinden ötürü bize belirlenimimizin son ereğini sunarsa, bununla ve bunun yerine getirilmesi ile uyumlu olan bir nedeni patolojik korkudan bütünüyle ayrı olan en içten saygı ile ahlaksal görüşlerimiz arasına kabul eder ve ona isteyerek boyun eğeriz.*

Eğer niçin genel olarak bir tanrıbilimimizin olması gerektiği sorulacak olursa, açıkça görünür ki, doğa bilgimizin ve genel olarak

*Derin-düşünen bir anlığın dünyanın ussal bir yaratıcısının açık bir tasarımından önce duyumsadığı o güzellik hayranlığı gibi, doğanın çoklu ereklerine bağlı heyecan da kendilerinde *dinsel* duyguya benzer birşey taşırlar. Buna göre, ilk olarak, salt kuramsal irdelemenin ortaya çıkarabileceğinden çok daha fazla ilgi ile bağlı bir hayranlığı esinlendirdikleri zaman, ahlaka andırımı bir yargılama türü yoluyla ahlaksal duygu (bizim tarafımızdan bilinmeyen nedene karı minnettarlık ve saygı) üzerinde ve öyleyse ahlaksal ideaların uyandırılması yoluyla anlık üzerinde etki yaratıyor görünürler.

bir kuramın genişletilmesi ya da düzeltilmesi için değil, ama yalnızca din için, e.d. kılgısal, yani ahlaksal us kullanımı için öznel açıdan zorunludur. Eğer şimdi tanrıbilimin nesnesinin belirli bir kavramına götüren biricik uslamlamanın kendisinin ahlaksal olduğu bulunacak olursa, o zaman bu yalnızca tuhaf olmamakla kalmaz, ama bu tanıtlama zemininden inanmanın yeterliği açısından son amacı ile ilgili hiçbirşey kaçırmış da olmayız, yeter ki böyle bir uslamlamanın Tanrının varoluşunu yalnızca ahlaksal belirlenimimiz için, e.d. kılgısal açıdan yeterli olarak ortaya serdiği, ve burada kurgunun ne herhangi bir yolda gücünü gösterdiği ne de onunla bölgesinin alanını genişlettiği kabul edilsin. Şaşkınlık, ya da bir tanrıbilimin burada ileri sürülen olanağı ve kurgulusun Eleştirisinin kategoriler üzerine söyledikleri (yani: hiçbir biçimde duyulurüstüne uygulamada değil ama yalnızca duyu nesnelerine uygulamada bilgi üretebildikleri) arasındaki çelişki yiter — eğer burada onların kuramsal bir bakış açısından değil (bizim tarafımızdan araştırılamaz doğası kendinde ne olursa olsun buna göre), ama yalnızca kılgısal bakış açısından bir Tanrı bilgisi için kullanıldıklarını görürsek. — Bu fırsatla Eleştirinin o çok zorunlu olan, ama kör inakçıyı kızdırma pahasına usu sınırları içine geri gönderen öğretisinin yanlış yorumuna bir son verebilmek için burada aşağıdaki açıklamaları ekleyeceğim.

Eğer bir cisme *devindirici kuvvet* yüklersem, dolayısıyla onu *nedensellik* kategorisi yoluyla düşünürsem, böylece aynı zamanda bu yolla onu *bilirim*, e.d. bir duyu nesnesi olarak onun için (o ilişkinin olanağının koşulu olarak) ona ait olan şey yoluyla genelde nesne olarak kavramını belirlerim. Çünkü eğer ona yüklediğim kuvvet itici bir kuvvet ise, o zaman ona (yakınına üzerinde bu kuvveti uygulayabileceği bir başka cisim koymasam da) uzayda bir yer, dahası bir uzam,

kenntnis und überhaupt irgendeiner Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht nötig sei. Findet sich nun: daß das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist; so wird es nicht allein nicht befremdend, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht desselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, daß ein solches Argument das Dasein Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinreichend dartue, und die Spekulation in demselben ihre Stärke keineswegs beweise, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vergebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Kritik der spekulativen Vernunft von den Kategorien sagte: daß diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keineswegeaber auf das Übersinnliche angewandt, Erkenntnis hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einem Erkenntnis Gottes, aber nichtin theoretischer (nach dem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sei), sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Mißdeutung jener sehr notwendigen, aber auch, zum Verdruß des blinden Dogmatikers, die Vernunft in ihre Grenzen zurückweisenden, Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier nachstehende Erläuterung derselben bei.

Wenn ich einem Körper *bewegende Kraft* beilege, mithin ihn durch die Kategorie der *Kausalität* denke: so *erkenne* ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objekts überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt. Denn, ist die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abstoßende: so kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen andern, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, über-

dem Erfüllung desselben durch die abstoßenden Kräfte seiner Teile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung (daß der Grund der Abstoßung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Teilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt). — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den *ersten Beweger*, mithin durch die Kategorie der Kausalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie), denke: so muß ich es nicht in irgendeinem Orte im Raume, ebensowenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich existierend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädikat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im mindesten: sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an die Hand gibt, läßt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädikaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Objekt finden, zwar zu dem Dasein von etwas, was den Grund der letzteren enthalten muß, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädikate ausstößt, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Kausalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines *ersten Bewegers* bestimme, erkenne ich, was Gott sei, nicht im mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlaß nehme, seine Kausalität, als die eines obersten *Verstandes* nicht bloß zu *denken*, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriff s zu *erkennen*: weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt — Allerdings nötigt uns die große Zweckmäßigkeit in

e.d. onun kendi içindeki uzay aittir, ve ayrıca bunun onun parçalarının itici kuvvetleri yoluyla doldurulması söz konusudur; son olarak, bir de bu doldurmanın yasası vardır (parçaların itmelerinin zemini cismin uzamının artması ve bu kuvvet yoluyla aynı parçalarla doldurduğu uzayın artması ile aynı oranda azalmalıdır). — Buna karşı, eğer duyulurüstü bir Varlığı ***ilk devindirici*** olarak, dolayısıyla aynı dünya-belirlenimi (özdeğin devimi) açısından nedensellik kategorisi yoluyla düşünürsem, o zaman onu uzayda herhangi bir yerde var olarak ve uzamlı olarak düşünmemeliyimdir; giderek zamanda ve başkaları ile aynı zamanda var olduğunu bile düşünmemeliyimdir. Öyleyse bana zemin olarak bu Varlık yoluyla devimin olanağının koşulunu anlaşılır kılabilecek hiçbir belirlenimim yoktur. Sonuçta onu hiçbir biçimde kendi için nedenin yüklemi (ilk devindirici olarak) yoluyla bilemem; tersine, yalnızca dünyadaki devimlerin zeminini kapsayan birşeye ilişkin bir tasarımım vardır; ve bu devimlerin onunla kendi nedenleri olarak ilişkisi, bana neden olan şeyin yapısına ait herhangi birşey sağlamadığı için, bunun kavramını bütünüyle boş bırakır. Bunun nedeni nesnelerini yalnızca duyu dünyasında bulan yüklemler yoluyla onların zeminini kapsamasını gereken birşeyin varoluşuna doğru ilerleyebilmem, ama onun tüm o yüklemleri dışlayan duyulurüstü bir varlık olarak kavramının belirlenimine doğru gidemememdir. Öyleyse nedensellik kategorisi yoluyla, eğer onu bir ***ilk devindirici***nin kavramı yoluyla belirlersem, Tanrının ne olduğunu en küçük bir biçimde bilemem; belki de eğer dünyanın düzeninden başlarsam, ve bunu yalnızca onun nedenselliğini bir en yüksek ***anlağın*** nedenselliği olarak ***düşünmek*** için değil, ama onu sözü edilen kavramın bu belirlenimi yoluyla ***bilmek*** için yaparsam, en iyisini yapmış olurum, çünkü burada uzayın ve uzamın uygunsuz koşulu ortadan kalkar. — Her durumda dünyadaki büyük ereksellik bizi onun bir en yüksek nedenini ve

bunun nedenselliğini bir anlak yoluyla *düşünmeye* zorlar; ama bu yolla bunu ona *yükleme* hakkını kazanmış olmayız (örneğin Tanrının bengiliğini tüm zamanda varoluş olarak düşünürüz, çünkü salt varoluşun bir büyüklük olarak, e.d. süre olarak olmanın dışında hiçbir kavramını oluşturamayız; ya da tanrısal her-yerde-bulunuşu tüm yerlerde varoluş olarak düşünürüz, öyle ki Onun birbirlerine dışsal şeyler için dolaysız bulunuşunu kendimiz için kavranabilir kılalım ve gene de bunu Tanrıya bu belirlenimlerden hiç birini Onda bilinen birşey olarak yüklemeyi göze almadan yapabilelim). Eğer bir insanın nedenselliğini ancak amaçlı ereksellik yoluyla açıklanabilir olan belli ürünler açısından anlağının ereksselliği olarak düşünerek belirliyorsam, o zaman burada durup kalmam gerekmez, ama ona bu yüklemi onun iyi bilinen bir özelliği olarak yükleyebilirim ve onu bu yolla bilebilirim. Çünkü bilirim ki sezgiler insanların duyularına verilirler ve anlak tarafından bir kavramın altına ve böylelikle bir kuralın altına getirilirler; bu kavram yalnızca ortak ayırmaçları (tikellerin atlanması ile) kapsar ve öyleyse gidimlidir; ve verili tasarımları genel olarak bir bilincin altına getirebilmenin bu kuralları anlak tarafından o sezgilerden önce verilmiştir, vb.; öyleyse bu özelliği insana onu onun aracılığıyla *bilmek* için yüklerim. Ama şimdi duyulurüstü bir Varlığı (Tanrı) anlık olarak *düşünmeyi* istersem, o zaman us kullanımımın belli bakımından buna yalnızca izin verilebilir olmakla kalmaz, ama ayrıca kaçınılmazdır; ama Ona anlak yüklemek ve Onu bir özelliği olarak bunun yoluyla *bilebilmekle* şişinmek hiçbir biçimde izin verilebilir birşey değildir, çünkü o zaman altında bir anlağı bilebileceğim tüm koşulları uzaklaştırınam gerekecektir, ve böylece yalnızca insanın belirlenimine hizmet eden yüklem duyulurüstü bir nesne ile hiçbir biçimde bağıntılanamaz; ve öyleyse, böyle belirlenen bir nedensellik yoluyla Tanrının ne olduğu hiçbir biçimde bilinemez. Ve

der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Kausalität als durch einen Verstand zu *denken*; aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen *beizulegen* (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Dasein zu aller Zeit zu denken, weil wir uns sonstgar keinen Begriff vom bloßen Dasein als einer Größe, d. i. als Dauer, machen können; oder die göttliche Allgegenwart als Dasein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge außer einander uns faßlich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen). Wenn ich die Kausalität des Menschen in Ansehung gewisser Produkte, welche nur durch absichtliche Zweckmäßigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, daß ich sie als einen Verstand desselben denke; so brauche ich nicht dabei stehenzubleiben, sondern kann ihm dieses Prädikat als wohlbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiß, daß Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiemit unter eine Regel gebracht werden; daß dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besondern) enthalte und also diskursiv sei; daß die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewußtsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden, usw.: ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei, als eine solche, wodurch ich ihn *erkenne*. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz *denken*, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beizulegen, und es dadurch als durch eine Eigenschaft desselben *erkennen* zu können sich schmeicheln, ist keinesweges erlaubt: weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muß, mithin das Prädikat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Objekt gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Kausalität, was Gott sei, gar nicht erkannt werden kann. Und

so geht es mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntnis in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muß ich, mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Kausalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-notwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält: da alsdann ein Erkenntnis Gottes und seines Daseins (Theologie) durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Kausalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch *nur in Rücksicht auf diese* (als moralische), alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im bloßen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich: weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst gibt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können. Ebenso würde eine theologische Physik ein Unding sein, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; wogegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann: indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlaß gibt; mithin das Bedürfnis einer Theologie; die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht her vorbringen und auf ihre Beweistümer zulänglich gründen kann.

eğer olanaklı deneyimin nesnelerine uygulanmayacaklarsa, kuramsal bir bakımdan bilgi için hiçbir imlemleri olamayan tüm kategoriler için de durum budur. — Ama bir anlak ile andırıma göre, pekala belli bir başka bakımdan duyulurüstü bir Varlığı düşünebilirim, aslında düşünmeliyimdir, ve bunu bu yolla onu kuramsal olarak bilmeyi istemeksizin yapabilirim; yani, eğer nedenselliğinin bu belirlenimi dünyada ahlaksal olarak zorunlu ama duyusal bir varlık tarafından erişilemez bir amacı kapsayan bir etkiyi ilgilendiriyorsa. Çünkü o zaman Tanrının ve varoluşunun bir bilgisi (tanrıbilim) nedenselliğinin yalnızca andırıma göre onda düşünülen özellikleri ve belirlenimleri yoluyla olanaklıdır, ve bu bilgi kılgısal bir bağıntıda, ama ***yalnızca bu bakımdan*** (ahlaksal olarak) tüm gerekli olgusallığı taşır. — Öyleyse bir törel-tanrıbilim pekala olanaklıdır; çünkü ahlak hiç kuşkusuz tanrıbilim olmaksızın kendi kuralı ile birlikte olabilirken, tam bu kuralın getirdiği son erek ile birlikte bunu yapamaz, eğer bu kural açısından usu bir yana atmazsa. Ama bir tanrıbilimsel törellik (arı usun) olanaksızdır, çünkü usun kökensel olarak kendisinin vermediği ve uyulmalarını arı kılgısal yeti olarak ortaya getirmediği yasalar ahlaksal olamazlar. Yine, bir tanrıbilimsel fizik saçmalık olacaktır, çünkü doğa yasalarını değil ama bir en yüksek istencin düzenlemelerini anlatacaktır; öte yandan bir fiziksel (aslında fiziksel-teleolojik) tanrıbilim en azından asıl tanrıbilime bir önöğreti olarak hizmet edebilir, çünkü varsıl bir gereç olarak sunduğu doğa ereklerinin incelemesi yoluyla bir son erek ideasına yol açar ki, doğa bunu sergileyemez; öyleyse Tanrı kavramını usun en yüksek kılgısal kullanımı için yeterince belirleyen bir tanrıbilim gereksinimini hiç kuşkusuz duyumsanabilir kılar, ama onu üretemez ve tanıtlamaları üzerine yeterli olarak temellendiremez.

[YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ SONU]

Arkasöz

AZİZ YARDIMLI

Felsefe Tarihi Gerçeği kavrama çabasında ilerlemelerin olduğu gibi sayısız başarısızlık ve yanılgının da örneğini sergiler. Bireysel felsefeciler genellikle çabalarının bir sürecin, bir tarihin aşamaları olduğunu göremezler ve belli bir saflık içinde ait oldukları ussal sürekliliği, *özsel olarak tümünde aynı yolda işleyen ussal yetiyi* algılamaksızın çabalarlar. Bu Usun kendisinin bilme işlevini yadsıyan ve onu salt bir *yanılsamalar* yetisine indirgeyen Kant için özellikle böyledir. Ama Kant henüz bilinmeyenin var olmadığından kuşkuları olmayan ve bu saflık içinde gene de ilkeleri üzerine düzgün felsefi dizgeler üreten ussalcıların o doğal saflıklarının ötesine gider. Tutarsızlıklarının çözümsüz olmasına karşın sık sık üzerlerinden atlamayı göze alır, örnekler yoluyla 'tanıtlamalar' yapar, ve Kavramın nesnel açınımını izlemek yerine sayıltılardan bir dizge üretmeye çabalamada diretir. Hiç kuşkusuz yanlış olanın doğruyu göstermenin bir aracı olarak öğretici olabileceği düşünülebilir. Ama Kant durumunda onun yanlışlarını doğrulara çevirmek bir genel kültür sorunu olamayacak denli zorlu bir iştir ve analitik Anlak düzeyinde yapılan 'felsefe' tarafından başarılamaz. Herşey bir yana, böyle bir girişim doğru olanın Kant'tan bağımsız olarak önceden bulunmuş olmasını gerektirir. Ama *saltık* bir bakış açısından, Kavramın *gerçek* yönteminden yoksun olan modern felsefecilikte Kant üzerine etkinlik felsefi nitelikten yoksun bireysel betimlemelerden öteye gitmez. Kant'ın *etkili* olduğu yadsınamaz. Ama etkili olmanın zorunlu olarak doğru olmaktan kaynaklandığı ileri sürülemez ve popüler etki bir kural olarak ancak değersizliği ele verir. Ve Kant'a modern başvuru sık sık onun felsefe tarihindeki izleyicileri olarak görülen ve kendi yollarında onu aştıklarını düşünen Fichte ve Schelling gibi felsefecilerin tarzını göstermekten çok, *modern tinin* çok gereksindiği o kuşkuculuğu diri tutma ve bilgisizliğin kendisine saygınlık kazandırma amacını taşır.

Kant felsefesi için bilinen herşey Öznededir; bilgi nesnel değil ama soyut ve sonludur, ve bunun öznesi olan insan saltık olarak değerli ve anlamlı olmayan önemsiz bir varlıktır, varoluşun ereği değildir. Dışsal *sandığı* hiçbirşeyin *varlığını* bile ileri süremez. Bu bakış açısına göre tüm *olgusallık — doğal* ve *tinsel* varoluş — tam olarak Berkeley tarzında görgücülerin de inandıkları gibi öznenin içersine düşer. Giderek Kant'ın bakış açısı için Tanrı bile kılgısal usun kötü sonsuzluğundan, sonsuza yalnızca ilerlemeden doğan bir konutlamadır, öznel bir sayıltıdır ve ancak böyle *öznel* olarak — aslında *öznenin kendisi* olarak — bir inanç nesnesi yapılır, nesnel olarak değil. Bu

felsefe eksiksiz bir *öznel* idealizmdir, ve ideayı yalnızca *özneye* özgü görerek nesneyi, realiteyi kavramsız, belirlenimsiz, bilinemez bir soyutlama olarak, bir *kendinde-şey* olarak öte-yanda bırakır. *Kendinde-şey* Kant'ın felsefesinin bir çıkarsaması, *varlığı tanıtlanan* bir belirlenim değildir. Tersine, *dışarıdan*, düşünürün bilincinden ödünç alınır ve böyle öznel olarak bütün bir felsefi yapıya *ilke* yapılır. Kendinde-şeyin böyle *varsayılması* Kant'ın *kuşkuculuğunun* felsefi bir vargı değil, ama bilgiyi önceleyen ve bilgiden bağımsız bir önyargı olduğunu anlatır. Kant'ın bu öznelciliği aynı zamanda Kopernik devrimi olarak gördüğü şeyin gerçekte hiç de kategorilerin *nesnel* deneyime bir uygulanışı olamayacağını, kategorilerin onlara dirençli kendinde-şeye değil, ama öznenin kendi kendisine yüklenmesinden daha ileri gidemeyeceğini gösterir. Böylece Kant'ın bütün bir felsefesinde 'bilgi' dediği şey gerçekte *olanın* değil, ama *olmayanın* 'bilgisidir.'

Usun bir *Eleştirisi* olarak, Usun üzerinde onu yargılayacak daha yüksek bir ölçün varsayan bir bakış açısı olarak, Kant felsefesi hiç kuşkusuz Usun kendisinden başka birşey olmayan *tanıtlama* işlevini kullanmamalıdır, tıpkı örneğin Usu, Logosu 'Söylem' olarak anlayan Heidegger'in de yaptığını ileri sürdüğü gibi. Ve *gerçekten* de tam olarak Heidegger gibi Kant'ın da tanıtlama yaptığı söylenemez. Ya da, eğer gene de tanıtlamaya başvurular varsa, böyle tanıtlama ancak bir kuşkucudan beklenebileceği kadar 'tanıtlama'dır. Dizgesel ve yöntemli bir çıkarsamayı izlemesi, eytişimsel karşıtlık bağıntısını özsel bir kıpı olarak alan kurgul yöntemi kullanması söz değildir. *Arı Usun Eleştirisi*'nde "[V]e eğer bir nesnenin ancak onlar [= kavramlar] aracılığıyla düşünülebildiğini tanıtlayabilirsek, bu onların yeterli bir çıkarsaması ve nesnel geçerliklerinin aklanması olacaktır," [A97] ve, "Çıkarsama arı anlak-kavramlarının (ve onlarla birlikte tüm kuramsal *a priori* bilginin) deneyimin olanağının ilkeleri olarak betimlemesidir" [B169] diyerek tanıtlamadan ne anladığını daha başında bildirmiştir. Buna her zaman bağlı kalır. Bu 'tanıtlama' sıradan sağduyunun sıradan bağlantıları düzleminde yer alır. Oysa tanıtlama Gerçek olan, Var olan ve böylece Bilgi olan için usun saltık onayıdır ve insan olmanın, görüngünün ötesinde olmanın özsel hakkıdır. En kötü tanıtlama çabasında bile eksik olmayan ussal işlev Kant'ın söyleminde de kendini ancak doğal bilincin ayrımsamadan yerine getirdiği bilinçsiz bir uslamlamacılık düzeyinde gösterir. Dizgesel tanıtlamanın sağınlığından yoksun olduğu düzeye dek, Kant felsefesinde iç tutarsızlıklarla karşılaşmak bütünüyle anlaşılabilecek birşeydir ve bunlar saptanmalarını yararsız olacağı bir düzeye dek bütün 'felsefi' dokuya yayılırlar.

Kant felsefesine doğal bilincin saygısını ve hayranlığını kazandırmış olan ve bugün de kazandırmayı sürdüren birincil nokta Usun kendisinin bilme gücü açısından yoklanması gerektiğini ileri sürmesidir. Başka bir deyişle, pekinlik isteyen bu kuşkucu bakış açısına göre bilmeden önce bilme yetisinin kendisinin bilinmesi gerekir. Bu enteresan sınama konusunda Kant görgücülük ile anlaşmaz, deneyimi ve gözlemi bilginin kaynağı ve ölçütü olarak almaz. Bilginin kendisi olan kategorilerin deneyimden türetildiklerini ileri sürmez. Tam tersine, deneyimin ve gözlemin kendisinin *a priori* anlak-kategorileri dediği kavramlar yoluyla oluştuğunu ileri sürer. Böylece görgücü

bakış açısının tersine, bilimsellik için zorunlu görülen *evrensellik* ve *zorunluk* kategorilerini doğrulayabilir, çünkü bunlar Kant'ın yeğlemesine göre tekil deneyimlerden türetilmedikleri için tümevarımdan öteye geçmeyen alışkanlık yapıları olmak zorunda değildirler. Böylece Kant Bilimden yana, giderek Bilimi kurtarmış görünür, ama ancak bilginin nesnellik ile, kendinde-şey ile herhangi bir ilgisinin olmaması ölçüsünde. Yine bu nedenle bilgiyi yadsıyan ve bilimin bir istatistik/olasılık sorunu olduğunu ileri süren bir *pozitivizm* eğilimine de herhangi bir temel sağlamaktan uzaktır.

Doğal bilinç Kant'ı usun saltık bakış açısından değil ama ya *karşılaştırmalı* bir bakış açısından okur, ya da eğer bu görelilik konumuna geçmeyi yadsırsa, bilincinde yalnızca Kant'ın şu ya da bu ölçüde aslına uygun bir izdüşümünü üretmeye çabalar. Ama Kant'ı eleştirdiği Usun kendisinin bakış açısından okumak bütünüyle başka bir iştir ve doğal bilinç salt *doğal* olduğu için, kavramlar değil ama salt *tasarımlar* yoluyla düşündüğü için, böyle birşeye hazır değildir. Kant Usu *eleştirir*, ve Eleştirinin kendisinin eleştirdiği nesneden ayrı bir ölçünü varsayması ölçüsünde, Kant okumada özsel nokta Kant'ın bu us-üstü ölçününün ne olduğunu sorgulamaktır. Bu ölçüt Kant'ın kendi *kişisel bilincidir*, kavramlar arasında diyalektik değil ama 'sentetik' bağıntılar kurarak ilerleyen derin-düşünme ya da Anlak yetisidir.

Kant *bilgiyi* bir *özne* ve *yüklem* ilişkisi olarak, bir *dilbilgisi* sorunu olarak görür ve *kavramlar* arasındaki ilişkiyi *yüklemlerin* bir *özneye* yüklenebilirliğinin türleri açısından irdeler. Böylece bilginin arttırılmasının yolu olarak kavramlar arasındaki *bağıntıya*, daha tam olarak bu bağıntının *sentetik* (bireşimli) olmasına başvurur. Sentetik bağıntıların, ya da sentetik *a priori* yargıların deneyimden türetilmediklerini, düşüncenin ürünü olduklarını ileri sürer. Açıktır ki bu *sentetik* bağıntı aynı zamanda *analitik* de olmaması zemininde *diyalektik* değildir, ve yalnızca dışsaldır. Gerçekten de, *sentetik/bireşimli* anlatımı *analitik* olarak da varolabilen öğelerin birliğinden çoğunu anlatmaz ve felsefeye olmaktan çok kimyaya aittir. Kavramın gerçek *somutluğunu* oluşturan *karşıt* belirlenimler, özdeksel-kimyasal öğelerin tersine, ayrılıkları içinde (analitik olarak) görüldüklerinde ancak soyutlamalar olarak geçerlidirler. Öte yandan tam olarak bu dışsallık etmeni, mantıksal olması gereken bağıntının kavrama özünlü olmaması Kant'ın felsefesini gerçek *tanıtlamadan* yoksun bırakan şeydir. Onda mantıksal bağıntı Kavramın işlevi olmak yerine, derin-düşünce soyutlamalarının sentez adı altında birbirlerine dışsal olarak tutturulmasından oluşur, ve zorunluk ileri sürülse de, ve dahası yalnızca öznel olsa bile, geçerliği sözde kalır.

Kavramın disiplininden yoksun böyle kuşkucu bir bakış açısından insanın *değerli* bir varlık olduğu sonucunu çıkarmak olanaklı değildir. Tersine, bilme yetisi elinden alınmış ve salt görüngü dünyasına, e.d. kendi öznelliğine sınırlanmış, evrende nerede olduğunu bilmeyen şaşkın bir varlığın varoluşun ereği ya da son ürünü olduğu söylenemez. Dahası, *değer* Kavramının *saltık* olmayı imlemesi ölçüsünde, "böylesine yamuk bir tahtadan bütünüyle düzgün birşeyin biçilmesi nasıl beklenebilir?"*

*"Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793).

Kant sözel olarak insanı onurlandırır. Ama aynı zamanda 'negro'nun derisinin karalığından aptallığını çıkarsar (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, s. 255, 1764). Yamuk 'insan doğası'ndan ne olursa olsun 'sürekli barış' çıkarsanamayacak olsa da, bunu ileri sürer. Ama o denli de "savaşın yüceliği"nden (*YYE*, s. 123), "uzun bir barışın ... aşağılık bir çıkarcılığı, korkaklığı ve kadınsılığı egemen kılması"ndan söz eder (s. 123). Gene de böyle tutarsızlıklara izin veren kuşkuculuğun insanı küçük düşürdüğünü değil, ama yalnızca kendisinin insan küçüklüğünü sergilediğini düşünmeliyiz. Varoluşçuluk gibi daha genel okura ulaşabilen modern popüler felsefeler dışında ve ciddi felsefe alanının kendi içersinde insanı önemsizleştirmede ve değersizleştirmede Kant'ın felsefesi kadar etkili bir başkası daha yoktur. Kant bir Aydınlanma çağı düşünürüydü, ve *modern* Aydınlanma tininin özsel belirlenimi yalnızca boşinanca değil ama bütününde inanca vurmasında, Tanrının ölümünün adını koymamış olmasında karşın *kendinde* bu vargıyı hazırlamış olmasında yatar. Kant'ın felsefesi modern Avrupa tininde ölenin yalnızca Tanrı olmadığını, Usu da yanında götürdüğünü gösterir.

* * *

Kant ilk iki *Eleştiri*'sini yazdıktan sonra hem özellikle onlarda ele almadığı *Estetik* çözümlemeye bir yer bulabilme açısından, hem de Felsefenin *bütünlüğünü* kurma açısından çözülmesi güç sorunlar karşısında olduğunu gördü. Daha Klasik Yunan felsefesi zamanında Logos (*Organon*), Doğa ve Tin alanları *Varlığın bütünlüğünü* oluşturuyor olarak görünür, ve modern dönemde Hegel *Ansiklopedik* felsefi dizgesini bu bütünlüğü öngörerek ve mantıksal olarak ona götüren kurgul yöntemi izleyerek açındırır. Kant da felsefenin *dizgeselliğinin* öneminin bilincindedir ve ona doğru çabalar. Ama *kavram mantığını* izlemenin çok uzağındadır, çıkarsamalarını *görgül* olarak yapar, ve onlardaki boşlukları dışarıdan dolduran (örneğin Einstein'ın K katsayısı gibi) bir yol izler. Sonuçta Kant'ın *Arı Us* ve *Kılgısal Us* üzerine ilk iki *Eleştiri*'si felsefenin klasik dizgeselliği ile ancak çok büyük değişiklikler ile uyuşabilecek, ve *Estetiğin* kendi başına bir felsefi alan olarak ileri sürülmesi açıkça dizgenin bütünlüğü ile bağdaşmayacaktı. Ve gene de Kant bir bütünlüğü sağladığını, kuramsal ve kılgısal dediği felsefeleri birleştirdiğini, ve bunu *Güzelin* bir çözümlemesi yoluyla, Estetik (ve her nasılsa onunla bağladığını düşündüğü Teleolojik) *yargı yetisi* aracılığıyla başardığını ileri sürdü. Bu noktadan geriye bakarak, *Arı Usun Eleştirisi*'ni sanki bir *Doğa Felsefesi* işlevini de görüyormuş gibi sık sık *Doğa* ile ilişkilendirir ve *kuramsal* felsefenin Doğa ile ilgili olduğunu ileri sürer. Öte yandan, kılgısal alanın Usun biricik yasama alanı olduğunu söyler. Sonuçta *kuramı* Doğa ile, *kılgıyı* ise Ahlak ile sınırlayan bildirimlere baş vurur, çünkü Doğayı salt İstençten yoksun olduğu için *kuramsal* olarak görür ve Tin alanının ise salt *kılgısal* olduğu için kuramsal olmaması gerektiğini düşünür. Bu tür 'uslaınlamalar'a dayanan bir uyarlama girişiminin ortaya nasıl bir çelişkiler örgüsü çıkaracağı açıktır. Bu düzeye dek, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ussal bir çözümlemeye konu olamayacak denli usdışı bir kolajdır. Ve eğer bu bir üstünlük olarak değil ama eksiklik olarak görülürse, o zaman Estetik üzerine böyle bir çözümleme en az estetik olanıdır.

Çalışmaya *Önsöz*'ün hemen başında, Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nin "*yargı yetisini* ve *usu* (eşit ölçüde kuramsal bilgiye ait yetiler olarak) dışlayarak" yalnızca *Anlak* ile ilgilendiğini belirtir. Böylece Anlağı "oluşturucu bilme ilkelerini veren" *kuramsal* yeti olarak, Usu ise *kılgısal* yeti olarak tanımlar ve bu yeni nitelemelerin geride bıraktığı öncüllerini nasıl geçersiz kıldığını görmeyi istemez. *Yargı yetisini* Anlak ve (herşeye karşın kendisi de özsel olarak bir *yargı yetisi* olan) Us arasına orta terim olarak getirir. Bu saptaması da bir kategorik buyrum gibi yukarıdan gelir ve herhangi bir çıkarsama ya da aklama gereksinimi duymaz. Aslında bu olanaksızdır, çünkü Usun kendisinin bir yargı yetisi olmasının yanısıra, "Anlak adı altında denmek istenen şey bu yetinin [yargı yetisinin] kendisinden başkası değildir." *Önsöz* bütün bir *Eleştiri*'nin ana yapısını ve öteki iki *Eleştiri*'ile bağıntısını sunduğuna göre, bu tür belirlemelerin raslantısal olmadıklarını düşünebiliriz. Böylece belirtildiğine göre "yargı yetisi kendi içinden doğa şeyinin bilinemez duyurüstü ile bağıntısının bir ilkesini çıkarabilir" ve yine aynı yerde "tam olarak yargı yetisinin ilkesindeki bilmece" olarak "haz ve hazsızlık" duygusundan söz edilir. Bu duygu Estetiğin ve Erekselliğin birliğinden sorumlu olacaktır. Kant bu tür 'karışıklıkları' görse de sorumluluğu üstlenmez: "Gene de, doğanın böylesine karıştırmış olduğu bir sorunu çözmenin büyük güçlüğünün onun çözümünde bütünüyle kaçınılması olanaksız kimi bulanıklıklar açısından bir özür olarak hizmet edebileceğini umabilirim."

Kant'ı izleyebilmemiz için daha öte ipuçları verebilecek açıklamalar *Giriş* bölümünde gelir. Orada felsefe *kuramsal* ve *kılgısal* olarak ayırdedilir, ve kuramsal olan yanın Doğa alanını, kılgısal olan yan ise Ahlak alanını konu aldığı belirtilir. Böyle bir ayrım *zorunluk* ve *özgürlük* kavramları temelinde hiç kuşkusuz anlaşılabilirdir. Ama bu bölümlemeyi 'kuramsal' ve 'kılgısal' kavramları ile yapmak en azından kuramı kılgıdan soyutlamayı, kuramsız bir kılgının olabileceğini, ya da örneğin Duyuncun kılgısal alanını çözümlemenin kuramsal olmaması, bir Ahlak 'kuramı' gibi birşeyin olmaması gerektiğini imler. Kant biçimselliklerle ilgilenir, kavram bağıntıları ile, tanıtlama ile değil.

Kant kılgısalı çözümlemesinde J. J. Rousseau'yu izleyerek *İstencin* saltık özgürlüğünü, kendinisaltık olarak kendi içinden belirleme yeteneğinde olduğunu kabul etti. İnsan salt özgür olduğu için, eylemini saltık olarak *kendi duyuncu* yoluyla belirleyebildiği için ve belirleyebildiği ölçüde *ahlaksal* bir varlıktır. Tüm hak ve ödev ancak *özgürlük* üzerine olanaklıdır. Özgürlük *bireyin*dir ve *belirli*dir. Belirlenimi bireyin kendi *doğallığına*, kendi içgüdüsel ve dürtüsel yanına karşı *duyunç* yoluyla davranabilmesini, *ussal olanı isteyebilme* yeteneğini imler. Ama Kant ilk iki *Eleştiri*'nin birleştirilerek bütün bir dizgenin oluşturulması bağlamında özgürlüğün zorunluk ile, ya da Tinin Doğa ile ilişkisini *moral* bir sorun olarak almaz. *Yargı Yetisinin Eleştiri*'sini çıkarsaması *bilme* ve *özgürlük* kavramları arasındaki bir sorundur:

"Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da — öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kuramsal kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve ilki ikinci üzerinde hiçbir etkide

bulunamazmış gibi—, gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması *gerekir*, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereklerin olanağı ile bağdaşmalıdır." (*Giriş*, II.)

Duyunç, tıpkı İstenç gibi, özgürlük olmaksızın olamaz. Buna karşı Doğa alanı, gerçi Kant'ın kendinde-şey sayıltısına göre bütünüyle *öznel* olsa da, bu öznelliği içinde saltık olarak *deterministik*tir, nedensellik kavramına bağlı düzeneksel zorunluk tarafından belirlenir. Böylece bir yanda İstencin özgürlük alanı, öte yanda Doğanın zorunluk alanı durur, ve yapılması gereken şey tinsel özgürlüğü doğal zorunluk alanına bağlamaktır:

"Şimdi, bilme ve istek yetileri arasında haz duygusu kapsanır, tıpkı Anlak ve Us arasında Yargı Yetisinin kapsanması gibi," ve "Yargı Yetisi anı bilme yetisinden, doğa kavramları alanından özgürlük kavramı alanına bir geçişi sağlayacaktır." (*Giriş*, III.)

Duyurüstü tinsel özgürlük alanını *duyulur* doğal zorunluk alanına bağlayan bu *çıkarsamayı* bir çıkarsama olarak *kavramak* olanaksızdır, çünkü *kavramsal* değildir, ve Kant bunu yalnızca ileri sürer ya da bildirir. Aynı ilişkiyi bilgi yetisi ve istek yetisi arasına 'haz ve hazsızlık duygusu'nu getirerek de formüle eder. Hiç kuşkusuz insanın *ahlaksal* davranışı Doğa üzerindeki düzeneksel bir etki değil, ama yalnızca Tin alanına özgü olan *eylem*dir; dahası, duyuncun kendisi tarafından tam olarak *doğal olanın* dayatmasına *karşı* belirlenir. Burada 'kuram' ve 'kılgı' alanları arasında Kant'a göre olması gereken uçurum değil, ama tam tersine bir *karşıtlık*, dolayısıyla bir *birlik*, bir *iletişim* vardır. Öte yandan, istencin özgür *eylemi* ile doğal nedenin mekanik *etkisi* arasındaki uçurum Yargı Yetisinin kapatamayacağı, çünkü kapatılması hiç de gerekli olmayan bir uçurumdur. Ahlaksal sorun istencin doğa *üzerindeki* etkisini değil, ama *başka* istençler ile ilişkisindeki, bir istençler düzlemindeki *eylemini* ilgilendirir. İnsan doğayı *bilir*, onun yasalarını *kavrar*, ve onu ussal olarak dönüştürür. Ama bu *moral* bir eylem değildir.

'Yargı' evrensel ve tikel arasındaki ayrım ya da evrensel kavramın *belirlilik* kazanması olduğu ölçüde, Yargı Yetisini özsel olarak Estetik üzerinde yoğunlaştırmak, ya da Anlak ve Us arasına bir orta terim olarak getirmek, ya da giderek ona Felsefenin *bütününü* birleştirme gibi saçma bir görevi yüklemek kişisel görüşlerden öteye geçen tanıtlama zemini üzerine dayandırılmalıdır. Gene de, tanıtlamanın olanaksız olduğu durumda onu istememek gerekir. Bu yanılgı kimi zaman yaşamın en değerli yirmi yılına patlar. Schiller Kant'ın felsefesinden doğan bir 'Estetiğin' Güzeli *bütün* İnsanın, insan doğasının özsel bir bileşeni olarak gören şair üzerindeki etkisini *Xenien* (1796) için yazdığı şu dizede anlatır:

Zwei Jahrzehnte kostest du mir: zehn Jahre verlor ich
Dich zu begreifen, und zehn, mich zu befreien von dir.

TÜRKÇE-ALMANCA SÖZLÜK

A

acı: Schmerz
açıklama: Erklärung
açıklamak, bildirmek: erklären
açımlama: Exposition
açımlamak: exponieren
ahlaksal: moralisch (duyunç ile ilgili; İyi ve Kötü, Doğru ve Eğri; törellik = alışkanlık)
akrabalık; eğinim: Verwandtschaft
alan (egemenlik): Gebiet (= ditio; dicio)
alçakgönüllülük: Demut
alet: Werkzeug
algı: Wahrnehmung
alıcılık: Empfänglichkeit, Rezeptivität
altgüdümlü kılma, alta alma: subsumieren
amaç, tasar, niyet: Absicht
amaçlı, niyetli: absichtlich
andırım: Analogie
anlak: Verstand
anlaşılır: intelligibel
anlaşma: Einstimmung
anlık (zihin): Gemüt
antinomi (çatışkı): Antinomie
apodiktik (= zorunlu): apodiktisch
araştırma: Nachforschung
ardışıklık: Sukzession
arı: rein
arka-oluşum, epigenesis: Epigenesis (bir bireysel bitki ya da hayvanın döllenmiş bir yumurta gözeciğinin aşamalı ayrımlaşması yoluyla geliştiğini savunan kuram)
asıl: eigentlich
aşkın: transzendent, überschwenglich
aşkınsal: transzendental
atak, atılgan: mutig
ayırmaç: Merkmal
ayrıksı, tuhaf: sonderbar
ayrımsama (apprehensio): Auffassung
ayrımsız: indifferent
ayrışıklık, türdeşsizlik: Ungleichartigkeit

B

bağıntı: Beziehung
bakışım, bakışıklık: Symmetrie
başkalaşım, değişim: Veränderung
becerı: Geschicklichkeit
beğeni yetisi: Geschmacksvermögen
beğeni: Geschmack
belgitleme: Demonstration
belirlenim: Bestimmung
belirli: bestimmt
belirli-varlık, varoluş: Dasein
belkili: problematisch
bencillik: Selbstsucht
benzerlik: Ähnlichkeit
beti, şekil: Figur
biçimdeşlik: Gleichförmigkeit
bileşim: Zusammensetzung
bilinç: Bewußtsein
bilme yetisi: Erkenntnisvermögen
bireşimli: synthetisch
boşinanç: Superstition
bölge: Feld
bulgulatıcı, bulgurucu: heuristisch
bürülüm kuramı: Involutionstheorie
bütünlük: Totalität
büyüklük: Größe

C

cins: Gattung
coşku: Enthusiasm

Ç

çağrışım: Assoziation
çatışma: Widerstreit
çekicilik: Reiz
çelişki: Widerspruch
çıkar; ilgi: Interesse. (Almanca 'Interesse' sözcüğü 'ilgi' ve 'çıkar' anlamlarını birlikte kapsarken, buna karşı Türkçe'de 'ilgi' ve 'çıkar' sözcükleri hiçbir biçimde anlamdaş değildirler. Bu düzeye dek sözcüğün iki anlamı arasında Kant'ın ele aldığı ilginin kendisi Türkçe sözcük tarafından doğrulanmaz. Kant § 42'de 'çıkar' sözcüğünü 'ilgi' sözcüğü ile birlikte kullanan bir bağlama geçer (özellikle konu 'ahlaksal karakter' ile ilgili olduğu için). 'Ahlaksal ilgi' ile denmek istenen şey 'ahlaksal çıkar' değildir. Kant burada kavramsal/mantıksal sorunu anlamsal/semantik bir düzlemde ele alır. Göz önünde tuttuğu nokta 'Güzel' ve 'İyi' kavramları arasında bir geçiş için bir bakıma etimolojik bir dayanak noktası olduğunu göstermek olabilir. ('interessant' :: 'vorteilhaft' :: kârlı)
çıkarsız: uninteressiert
çılgınlık: Wahnwitz
çizge, çizim: Konstruktion
çizim: Zeichnung
çoklu: mannigfaltig
çokluk: Vielheit
çokluk, türlülük: Mannigfaltigkeit

D

dayanak: Substrat
değişki: Modifikation
deha: Genie
delilik: Wahnsinn
deney: Experiment
deneyim: Erfahrung
derin düşünme: Reflexion. (Kant burada (§ 36, s. 154) sözcüğü duyum ile karşıtlık içinde yalın olarak 'düşünce'yi anlatmak için kullanır;

'duyum-yargısı' ('Empfindungs-Urteilil' ile karşıtlık içinde düşünme yargısı (Refexions-Urteil) .Sözcük genel olarak düşünmeden ayrı özel bir düşünme yolunu, belirli olarak kavramlar arasında bağıntı kurma işlevini anlatır ve bu kullanımında düşünme kendini dışsal-görgül öğelerden ve koşullardan soyutlayarak bir bakıma kendi içine döner ya da 'yansır.' Yansıma fiziksel bir sözcüktür ve hiç kuşkusuz düşünme ile uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Avrupa dillerindeki 'yansıma' kullanımından bütünüyle ayrı olarak ve daha uygun olarak, Türkçe 'derin düşünme' ya da 'üzerine düşünme' gibi anlatım biçimleri kullanır.)

derin-düşünen yargı yetisi reflektierende Urteilskraft ('belirleyen' yargı yetisi ile karşıtlık içinde; Almanca anlatım yalnızca 'düşünen yargıyetisi' olarak da çevrilebilir.)

derin-düşünme beğenisi: Reflexions-Geschmack

devim: Bewegung

dışık: Edukt (bir özdeğin bir başkasından kimyasal değişim olmaksızın ayrılması; sözcük ayrıca gizil bir durumdan gelişmiş ya da evrimlenmiş olmayı da anlatır).

dikkat; saygı: Achtung

diluzluğu: Beredsamkeit

din: Religion

doğru: richtig

doğrulama: Bestâtigung

doğruluk: Richtigkeit

doğuştan: angeboren

dolaylı kılıcı, aracı: vermittelnde

doyum vermek, keyif vermek, memnun etmek: vergnügen

doyum, keyif, memnunluk, haz: Vergnügen

duyarlık, duyusallık: Sinnlichkeit

duygu: Gefühl

duygusallık: Empfindelei

duymak, duyumsamak: fühlen

duyu beğenisi: Sinnengeschmack

duyu; anlam: Sinn (§ 40. Almanca'da bu bağlamda 'Sinn' sözcüğü ile anlatılan kavram Türkçe'de 'duygu' sözcüğü ile anlatılır: 'Gerçeklik duygusu,' vb. Yine, bildiğimiz gibi, Türkçe 'sensus communis'deki 'sıradan/ortak' sözcüğünün yerine 'sağ' sözcüğünü kullanır (Almanca'da benzer bağlamda kullanılan 'gesund' gibi).

duyulur, duyusal: sinnlich

duyulur-üstü: übersinnlich ('Duyulur-üstü' anlatımı genel olarak 'duyusal olmayan'ı, *tinsel* olanı da kapsar. Ama Kant sözcüğü 'tinsel-üstü,' 'düşünce-üstü' olanı anlatmak için kullanır.)

duyum: Empfindung

düşünce: Gedanke

düşünen, düşünsel: reflektierend (Kant 'derin düşün/me'yi tikelden evrensele yükselme ile ilglii olarak kullanır. 'Reflektieren' Almanca'da 'düşünme' ya da daha doğrusu 'derin düşünme' anlamına gelir. Sözcüğün bu bağlamda ışığın vb. 'yansıması' ile bir ilgisi yoktur. 'Derin düşünme' 'genel olarak düşünme'den kavramlar arasında bağlantı kurma gibi belirli işlevi nedeniyle ayrılır. Bu düşün/me işlevi kavramı arılığı içinde, belirlenimsiz ya da evrensel olarak yakalar ve onu bir başka kavram ile bağıntılar. Ama onu gene de bir tasarım gibi alır ve kendi 'karşıtı' ile değil, *herhangi bir* başka kavram ile bağıntılar. Sentetik düşünce de böyledir, onda biresim dışsaldır. Eytişimsel düşünme kavramı ancak bağlanabileceği kavram ile, *kendi karşıtı* ile bağlar, zorunludur, gerçek bağıntıyı saptamalıdır.)

düşünme yolu: Denkungsart

düzeneksel, mekanik: mechanisch

düzenleyici: regulativ

düzgü: Maxime

E

edepilik: Anständigkeit

edimsel: wirklich

edimsellik: Wirklichkeit

eğilim: Neigung

eğinim: Affinität

eksiksizlik: Vollkommenheit

entelektüel: intellektuell (düşünsel, kavramsal vb.; belirli bir karşıtlık içinde kullanılır, örneğin duyusal, sezgisel, algısal, inançsal vb. ile.)

erdem: Tugend

erek: Zweck

erekbilim: Teleologie

ereksellik: Zweckmäßigkeit

erk; güç; zor, şiddet: Gewalt

esirme; (din) bağnazlık: Schwârmerei

etki: Wirkung

eytişim, diyalektik: Dialektik

G

gerçeklik: Wahrheit ('Gerçek' olan 'var' olandır.)

gereç; özdek: Stoff

gereksinim: Bedürfnis

gidimli: diskursiv (sezgisel ile karşıtlık içinde; çıkarsamalı.)

görgül: empirisch

görüngü: Erscheinung

görünüş, yanılsama: Schein

grotesk: Groteske

güç: Macht

güdü: Triebfeder

güzel: Schöne

H

haklılık: Rechtmäßigkeit
hayranlık: Bewunderung
hayret: Verwunderung
haz: Lust
haz vermek: gefallen
haz; keyif; yararlanım: Genuß
hazsızlık: Unlust
hedef: Ziel
heyecan: Rührung
hoş: angenehm
hoşa gitmek: behagen
hoşa gitmemek: mißfallen
hoşlanma: Wohlgefallen
hoşlanmama: Mißfallen
hoşluk: Annehmlichkeit
huşu: Ehrfurcht
huy: Laune (sözcük metinde iki kez kullanılır; 'keyif,' 'huy,' 'heves' gibi anlamlar taşır; kökeni ortaçağlara, ay (Luna) sözcüğüne gider.
huysuz: launisch (kaprisli, özençli)
hüzün: Traurigkeit

İ

içgörü: Einsicht (bilgi)
ilinek: Akzidenz
ilintili olmak: inhärieren
ilişki: Verhältnis
ilke: Prinzip
ilke, temel önerme: Grundsatz
im: Zeichen
imlem: Bedeutung
inanış, inanma : Fürwahrhalten ('gerçek-sayma')
istek yetisi: Begehrungsvermögen
istemek: begehren
istenç: Wille
istenç belirlenimi: Willensbestimmung
iştki, iştah: Appetit
iyilik (durumu)**:** Wohlbefinden
iyilikseverlik: Wohlwollen
izlenim: Eindrück

K

kanı: Überzeugung
kanı üretmek: überzeugen
karar: Vorsat
karşıt: Gegenteil
karşıtlık: Entgegensetzung
kavram: Begriff
kayra: Gunst
keder: Betrübnis
kendiliğindenlik: Spontaneität
kesin, kategorik: kategorisch
keyifli, nefis: ergötzend
kılgısal us: praktische Vernunft
kılgısal, kılgın: praktisch
konutlama: Postulat
konutlamak: postulieren ('var' olduğunu kabul etmek.)
korku: Furcht
koşul: Bedingung
köken, kaynak: Ursprung
kötülük: Übel
kural: Regel
kurgul: spekulativ

M

maksimum: Maximum
mimarl: architektonisch
model: Muster
mutluluk: Glückseligkeit

N

neden: Ursache
nedensellik: Kausalität
nesne: Gegenstand, Objekt
nice: Quantum (belirli nicelik; Kant sözcüğü 'nicelik' yerine de kullanır).
nicelik: Quantität
nitelik: Qualität
niyetsellik: Intentionalität

O

olanak: Möglichkeit
olasılık: Wahrscheinlichkeit
olgu: Tatsache
olgusallaştırmak (gerçekleştirmek)**:** realisieren
olgusallık: Realität (Türkçe'de 'gerçeklik' ile karşılanması 'gerçek' anlatımının ontolojik bağlantısına dayanır.)
olumsal: zufällig
olumsallık: Zufälligkeit
oluşturucu: konstitutiv
onay: Beistimmung
orta terim: Mittelglied

Ö

ölçün, ölçek: Maßstab
ölçüt: Richtmaß
ön-öğretl: Propädeutik
örneksel: exemplarisch
öykünme: Nachahmung
öz; varlık: Wesen
özdek: Materie
özellik: Eigenschaft
özenç: Willkür
özerklik: Autonomie
özerksizlik: Heteronomie
özgül (olarak): spezifisch ('bestimmt': belirli); Kant bu anlatımı 'allgemein/genel' ile karşıtlık içinde kullanır.:
özgülleştirme: Spezifikation
özgün: charakteristisch
özgünlük, kendine özgülük: Eigentümlichkeit
özgürlük: Freiheit
özne: Subjekt

P

pekinlik: Gewißheit
pneumatoloji: Pneumatologie

R

ruh: Seele
ruhsal yükseklik: Erbauung

S

sabuklama: Wahn
sağ duyu, 'ortak' duyu: Gemeinsinn (§ 21. Kavramı doğrudan anlatmayan her anlatım gibi 'sağ duyu' ya da 'sensus communis' de çekiştirilmeye açıktır. 'Communis' 'ortak' ya da 'sıradan' anlamına gelirken, 'sensus' ise 'duyu' demektir. Sözcüğe pekala yapay tanımlar verilebilir, kullanıma sınırlamalar getirilebilir, vb. Kant anlatımı burada evrenselliği çıkarsamak için kullanır; demek

istediği 'sıradan anlak,' genel olarak 'sağ duyu' ile anlaşılan yeti değil, ama bir 'duygu'nun 'evrensel iletilebilirliğini' de sağlayan bir ansal işlevdir.

sakıncalı, rahatsız edici: besorglich

salt (sıfat); yalnızca (ilgeç): bloß

sanat: Kunst

saygınlık: Ehrbarkeit

sayıltı, varsayım: Annahme

sergileme: Darstellung (exhibitio)

sevimli: lieblich

sevindirici: erfreulich

seyredici: kontemplativ

seyretme: Kontemplation

sezgi: Anschauung (Kant insan için yalnızca 'duyusal sezgi'yi, yalnızca görme ya da algılamayı olanaklı sayar; 'entellektüel/düşünsel sezgi' 'insandan başka' ussal varlıklara ayrılır. Aşağı yukarı bir kural olarak 'sezgi' ile çevrilen bu sözcüğü Kant doğrudan doğruya 'görme' ile, 'duyusal algı' ile anlamdaş olarak kullanır. Almanca sözcüğün 'sezgi' anlamı da vardır. Sezgi yetisi bir 'bilme yetisi' değildir, bilgiyi değil, tam tersine 'bilgisizliği' anlatır — bir durum karşısındaki belirsizliği ya da kuşkuyu.)

sınır: Grenze

son erek: Endzweck

sonurgu: Korollarium (ikincil çıkarsama, yan sonuç)

şekil: Gestalt

şey: Ding; Sache

Ş

şirin: anmutig

T

tanım: Definition

tanıt: Beweis

tanrı-bilgeliği: Theosophie

tanrıbilim: Theologie

tasarım: Vorstellung

tasım; vargı : Schluß

teleolojik (= erekbilimsel): teleologisch

tikel, özel: besondere

tin; ruh: Geist (Kant 'Geist'ı özellikle § 49 ve sonrasında 'ruh' yerine kullanır. 'Geist' ya da 'tin' kavramsal, duygusal ve duyusal yetilerin tümünü kapsar. 'Ruh' (*Seele*) ise Tinin en temel, en alt, aslında doğadan yükselişin kavramıdır (beden ile karşıtlık ve birlik içinde). Türkçe 'tin' sözcüğünün Almanca 'Geist'ın tüm yananlamlarını almamış olması bir eksiklik değil, tam tersine bir üstünlüktür, çünkü sözcük böyle yaygınlıktan özgür olarak kavramı ('doğal' ya da 'özdeksel' olanın karşıtı) daha doğrudan, daha ikircimsiz olarak anlatır. (Almanca'da 'Geist' kavrama ilgisiz yananlamlara dağılır.)

toparlayış, kavrayış: Zusammenfassung

toplam; bütünlük: Inbegriff

topluluk, ortaklık: Gemeinschaft

toprak: Boden (*territorium*)

töre: Sitte

töre öğretisi: Sittenlehre

törel: sittlich (duyunç tarafından yargılanabilir)

töreli; terbiyeli; uygar; ahlaklı: gesittet

tutku: Leidenschaft

tümdengelim: Deduktion

tür: Spezies; Art (yol)

türetmek, çıkarsamak: ableiten

türlülük: Verschiedenheit

U

uğraşmak: beschäftigen

us: Vernunft

uslamlama: Argument

uygulayım: Technik

uygulayımsal-kılgısal: technisch-praktisch

uygun olmama: Unangemessenheit

uyguniuk, anlaşma: Übereinstimmung

uzam, genişlik: Erweiterung

uzay: Raum

Ü

üretim: Erzeugung

üretim: Hervorbringung

ürküntü: Scheu

ürün: Produkt

V

varlıkbilimsel: ontologisch

varoluş: Existenz

vesilecilik: Okkasionalism

Y

yalın: einfach

yapı, belirlilik, nitelik, doğa, karakter: Beschaffenheit

yararlık: Nutzbarkeit, Nützlichkeit

yardımcı-önerme: lemma

yargı yetisi: Urteilskraft

yasa: Gesetz

yasama: Gesetzgebung

yasamacı: nomotetik

yasaya uygunluk, yasallık: Gesetzmäßigkeit

yeğin heyecan: Affekt

yetenek: Fähigkeit, Talent

yeterli: adäquat

yeti: Vermögen

yetkinlik: Tauglichkeit

yılgı: Schrecken

yol gösterici: Leitfaden

yordam: Verfahren

yönerge: Vorschrift

yumuşak, şefkatli: zärtlich

yurttaş toplumu: bürgerliche Gesellschaft

yurttaş(lığ)ı ilgilendiren: bürgerlich

yüce: Erhabne

yücelik: Erhabenheit

Z

zanaat, eliş: Handwerk

zemin; temel: Grund

zıtlık: Kontrast

zincifre: Zinnober

zoruniuk: Notwendigkeit

ALMANCA-TÜRKÇE SÖZLÜK

A

ableiten: türetmek, çıkarsamak
Absicht: amaç, tasar, niyet
absichtlich: amaçlı, niyetli
Achtung: dikkat; saygı
adäquat: yeterli
Affekt: yeğin heyecan
Affinität: eğinim
Ähnlichkeit: benzerlik
Akzidenz: ilinek
Analogie: andırım
Analytik: analitik, çözümlem
angeboren: doğuştan
angenehm: hoş
anmutig: şirin
Annahme: sayıltı, varsayım
Annehmlichkeit: hoşluk
Anschauung: sezgi
Anständigkeit: edeplilik
Antinomie: antinomi (çatışkı)
apodiktisch: apodiktik (= zorunlu)
Appetit: itki, iştah
architektonisch: mimari
Argument: uslamlama
Art: tür; yol
Assoziation: çağrışım
Auffassung: ayrımsama (*apprehensio*)
Autonomie: özerklik

B

Bedeutung: imlem
Bedingung: koşul
Bedürfnis: gereksinim
begehren: istemek
Begehrungsvermögen: istek yetisi
Begriff: kavram
behagen: hoşa gitmek
Beistimmung: onay
Beobachtung: gözlem
Beredsamkeit: diluzluğu
Beschaffenheit: yapı, belirlilik, nitelik, doğa, karakter
beschäftigen: uğraşmak
besondere: tikel, özel
besorglich: sakıncalı, rahatsız edici
Bestätigung: doğrulama
bestimmt: belirli
Bestimmung: belirlenim
Betrübnis: keder
Bewegung: devim
Beweis: tanıt
Bewunderung: hayranlık
Bewußtsein: bilinç
Beziehung: bağıntı
bloß: salt (sıfat); yalnızca (ilgeç)
Boden (territorium): toprak
bürgerlich: yurttaş(lığ)ı ilgilendiren
bürgerliche Gesellschaft: yurttaş toplumu

C

charakteristisch: özgün

D

Darstellung: sergileme (*exhibitio*)
Dasein: belirli-varlık, varoluş
Deduktion: tümdengelim
Definition: tanım
Demonstration: belgitleme
Demut: alçakgönüllülük
Denkungsart: düşünme yolu
Dialektik: eytişim, diyalektik
Ding: şey
diskursiv: gidimli

E

Edukt: dışık
Ehrbarkeit: saygınlık
Ehrfurcht: huşu
Eigenschaft: özellik
eigentlich: asıl
Eigentümlichkeit: özgünlük, kendine özgülük
Eindrück: izlenim
einfach: yalın
Einsicht: içgörü (= bilgi)
Einstimmung: anlaşma
Empfänglichkeit: alıcılık
Empfindelei: duygusallık
Empfindung: duyum
empirisch: görgül
Endzweck: son erek
Entgegensetzung: karşıtlık
Enthusiasm: coşku
Epigenesis: arka-oluşum, epigenesis
Erbauung: ruhsal yükseklik
Erfahrung: deneyim
erfreulich: sevindirici
ergötzend: keyifli, nefis
Erhabenheit: yücelik
Erhabne: yüce
Erkenntnisvermögen: bilme yetisi
erklären: açıklamak, bildirmek
Erklärung: açıklama
Erscheinung: görüngü
Erweiterung: uzam, genişlik
Erzeugung: üretim
exemplarisch: örneksel
Existenz: varoluş
Experiment: deney
exponieren: açımlamak
Exposition: açımlama

F

Fähigkeit: yetenek
Feld: bölge
Figur: beti, şekil
Freiheit: özgürlük
Furcht: korku
fühlen: duymak, duyumsamak
Fürwahrhalten: inanış, inanma ('gerçek-sayma')

G

Gattung: cins
Gebiet (ditio; dicio): alan (egemenlik)
Gebot: buyruk
Gedanke: düşünce
gefallen: haz vermek
Gefühl: duygu
Gegenstand: nesne
Gegenteil: karşıt
Geist: tin; ruh
Gemeinschaft: topluluk, ortaklık
Gemeinsinn: sağ duyu

Gemüt: anlık (zihin)
Gemütszustand: ansal durum, anlığın durumu
Genie: deha
Genuß: haz; keyif; yararlanım
Geschicklichkeit: beceri
Geschmack: beğeni, zevk
Geschmacksvermögen: beğeni yetisi
Gesetz: yasa
Gesetzgebung: yasama
Gesetzmäßigkeit: yasaya uygunluk, yasallık
gesittet: töreli; terbiyeli; uygar; ahlaklı
Gestalt: şekil
Gewalt: erk; güç; zor, şiddet
Gewißheit: pekinlik
Gleichförmigkeit: biçimdeşlik
Glückseligkeit: mutluluk
Gott: Tanrı
Gottheit: tanrılık
Grenze: sınır
Groteske: grotesk
Größe: büyüklük
Grund: zemin; temel
Grundsatz: ilke, temel önerme
Gunst: kayra

H

Handwerk: zanaat, elişi
Hervorbringung: üretim
Heteronomie: özerksizlik
heuristisch: bulgulatıcı, bulgulatıcı
Hypothese: varsayım

I

Inbegriff: toplam; bütünlük
Intelligenz: us; anlık
Intentionalität: niyetsellik
Interesse: çıkar; ilgi
Involutionstheorie: bürülüm kuramı
indifferent: ayrımsız
inhärieren: ilintili olmak
Intellektuell: entellektüel
intelligibel: anlaşılır

K

kategorisch: kesin, kategorik
Kausalität: nedensellik
konstitutiv: oluşturucu
konstitutiv: oluşturucu
Konstruktion: çizge, çizim
Kontemplation: seyretme
kontemplativ: seyredici
Kontrast: zıtlık
Korollarium: sonurgu (ikincil çıkarsama, yan sonuç)
Kunst: sanat

L

Laune: huy
launisch: huysuz
Leidenschaft: tutku
Leitfaden: yol gösterici
lemma: yardımcı-önerme
lieblich: sevimli
Lust: haz

M

Macht: güç
mannigfaltig: çoklu
Mannigfaltigkeit: çokluk, türlülük
Maßstab: ölçün, ölçek
Materie: özdek; gereç, içerik
Maxime: düzgü
Maximum: maksimum
mechanisch: düzeneksel, mekanik
Merkmal: ayırmaç
mißfallen: hoşa gitmemek
Mißfallen: hoşlanmama
Mittelglied: orta terim
Modifikation: değişki
moralisch: ahlaksal
Möglichkeit: olanak
Muster: model
mutig: atak, atılgan

N

Nachahmung: öykünme
Nachforschung: araştırma
Neigung: eğilim
nomotetik: yasamacı
Notwendigkeit: zorunluk
Nutzbarkeit: yararlık
Nützlichkeit: yararlık

O

Objekt: nesne
Okkasionalism: vesilecilik
ontologisch: varlıkbilimsel

P

Postulat: konutlama
postulieren: konutlamak ("var" olduğunu kabul etmek)
praktisch: kılgısal, kılgın
praktische Vernunft: kılgısal us
Prinzip: ilke
problematisch: belkili
Produkt: ürün
Propädeutik: ön-öğreti

Q

Qualität: nitelik
Quantität: nicelik
Quantum: nice (belirli nicelik)

R

Raum: uzay
realisieren: olgusallaştırmak
Realität: olgusallık
Rechtmäßigkeit: haklılık
reflektierend: düşünen, düşünsel
reflektierende Urteilskraft: derin-düşünen yargı yetisi
Reflexion: derin düşünme
Reflexions-Geschmack: derin-düşünme beğenisi
Regel: kural
regulativ: düzenleyici
rein: arı
Reiz: çekicilik
Religion: din
Rezeptivität: alıcılık
richtig: doğru
Richtigkeit: doğruluk
Richtmaß: ölçüt
Rührung: heyecan

S

Sache: şey; olgu; sorun
Schein: görünüş, yanılsama
Scheu: ürküntü
Schluß: tasım; vargı
Schmerz: acı
Schmuck: süsleme
Schöne: güzel
Schrecken: yılgı
Schwärmerei: esrime; (din) bağnazlık
Seele: ruh

Selbstsucht: bencillik
Sinn: duyu; anlam
Sinnengeschmack: duyu beğenisi
sinnlich: duyulur, duyusal
Sinnlichkeit: duyarlık, duyusallık
Sitte: töre
Sittenlehre: töre öğretisi
sittlich: törel
sonderbar: ayrıksı, tuhaf
spekulativ: kurgul
Spezies: tür
Spezifikation: özgülleştirme
spezifisch: özgül (olarak)
Spontaneität: kendiliğindenlik
Stoff: gereç; özdek
Subjekt: özne
Substrat: dayanak
subsumieren: altgüdümlü kılma, alta alma
Sukzession: ardışıklık
Superstition: boşinanç
Symmetrie: bakışım, bakışıklık
synthetisch: bireşimli

T

Talent: yetenek
Tatsache: olgu
Tauglichkeit: yetkinlik
Technik: uygulayım
technisch-praktisch: uygulayımsal-kılgısal
Teleologie: teleoloji, erekbilim
teleologisch: teleolojik (= erekbilimsel)
Theologie: tanrıbilim
Theosophie: tanrı-bilgeliği
Totalität: bütünlük
transzendent: aşkın
transzendental: aşkınsal
Traurigkeit: hüzün
Triebfeder: güdü
Tugend: erdem

U

Unangemessenheit: uygun olmama
Ungleichartigkeit: ayrışıklık, türdeşsizlik
uninteressiert: çıkarsız
Unlust: hazsızlık
Ursache: neden
Ursprung: köken, kaynak
Urteilskraft: yargı yetisi
Übel: kötülük
Übereinstimmung: uygunluk, anlaşma
überschwenglich: aşırı, aşkın
übersinnlich: duyulur-üstü
überzeugen: kanı üretmek
Überzeugung: kanı

V

Veränderung: başkalaşım, değişim
Verfahren: yordam
vergnügen: doyum vermek, keyif vermek, memnun etmek
Vergnügen: doyum, keyif, memnunluk, haz
Verhältnis: ilişki
vermittelnde: dolaylı kılıcı, aracı
Vermögen: yeti
Vernunft: us
Vernunftschlusse: tasım
vernünftelnd: sıradan, boş uslamlama ile ilgili; sofistik
Verschiedenheit: türlülük
Verstand: anlak
Verwandtschaft: akrabalık; eğinim
Verwunderung: hayret
Vielheit: çokluk
Vollkommenheit: eksiksizlik
Vorsatz: karar
Vorschrift: yönerge
Vorstellung: tasarım

W

Wahn: sabuklama
Wahnsinn: delilik
Wahnwitz: çılgınlık
Wahrheit: gerçeklik
Wahrnehmung: algı
Wahrscheinlichkeit: olasılık
Wärmestoff: sıcaklık özdeği
Werkzeug: alet
Wesen: öz; varlık
Widerspruch: çelişki
Widerstreit: çatışma
Wille: istenç
Willensbestimmung: istenç belirlenimi
Willkür: özenç
wirklich: edimsel
Wirklichkeit: edimsellik
Wirkung: etki
Wohlbefinden: iyilik (durumu)
Wohlgefallen: hoşlanma
Wohlwollen: iyilikseverlik

Z

zärtlich: yumuşak, şefkatli
Zeichen: im
Zeichnung: çizim
Ziel: hedef
Zinnober: zincifre
zufällig: olumsal
Zufälligkeit: olumsallık
Zusammenfassung: toparlayış, kavrayış
Zusammensetzung: bileşim
Zweck: erek
Zweckmäßigkeit: ereksellik

ÖZEL ADLAR VE KİMİ YABANCI SÖZCÜKLER İÇİN KISA BİR SÖZLÜK

A

a posse ad esse non valet consequentia :: olanaktan varlık çıkarsanamaz.

Antiparos. Ege Denizinde küçük bir ada.

Ateş Toprakları. (*Tierra del Fuego*) Güney Amerika'nın güney ucundaki adalar topluluğu.

B

Batteux, Charles. (1713-1780) Fransız felsefecisi ve estetik üzerine yazar.

Blumenbach, Hofrat. (1752-1840) Alman doğa bilimcisi ve Göttingen'de profesör; '*Institutiones Physiologicae*'nin (1787) ve başka çalışmaların yazarı.

C

Camper, Peter. (1722-1789) Ünlü bir Hollandalı doğa bilimci ve karşılaştırmalı anatomist; felsefe ve tıp okudu; bir süre Groningen'de profesörlük yaptı.

F

Furiler. Klasik mitolojide yılan saçlı öç tanrıçaları.

G

grotesk. (İtalyanca: *grottesca*; 'mağara resmi") Görünüşte tuhaf ve çirkin; düşlemsel ve karmaşık bir süsleme biçimi.

H

hilozoizm. Özdeğe yaşam yükleme (Yun.; '*hylo-*': yaşam bildiren bir önek; '*hulê*': tahta).

humanoria. Geçmiş ile ilgilenen (klasik filoloji) ya da güzel sanatlar ile ilgilenen insan bilimleri; karşıtı 'realien.'

hypotyposis. (Yun.) Diri bir betimleme (*hypotypoein* :: çizmek; *typos* :: biçim); olgusallık yanılsaması yaratmak için kullanılır.

İ

İrokesler. (*Iroquois*) Kuzey Amerika'nın şimdi New Yorkolan bölgesinde yaşayan yerli halklarından biri.

L

Lessing, Gotthold Ephraim. (1729-81) Alman oyun yazarı ve eleştirmeni.

lex parsimoniae: tutumluluk yasası; çeşitli bağlamlarda en kısa, en yalın, en doğrudan olanı anlatır.

M

Marsden, William. (1754-1836) Doğu Hint Şirketinde çalıştı; Sumatra'nın tarihini yazdı (*The History of Sumatra;* Londra, 1783), s. 113.

Minorca. Akdeniz'de bir ada.

Myron. Bu bir Yunan yontucusu ve Polykletus ile çağdaş olan Myron tarafından yapılan ünlü yontudur.

N

nexus effectivus. etker (düzeneksel) bağıntı; doğal nedensellik.

nexus finalis. ereksel (sonsal) bağıntı; ereksel nedensellik.

P

parergon. (Lat) Ek süsleme.

Pneumatoloji. (*Pneumatologie*) Tinsel varlıkların ya da fenomenlerin incelenmesi; (*pneuma* (Yun.) :: soluk).

Polykletos. Argoslu; İÖ 430 sıralarında parladı; "Mızrak Taşıyıcı" ("Doryforus") yontusu daha sonra "Kanon" olarak bilinir oldu, çünkü bu yapıtta sanatçının insan şeklinin idealinin eksiksiz bir tasarımını yaptığı kabul edildi.

R

Reimarus, H. S. (1694-1768) ünlü *Wolfenbüttel Fragmanları*'nın yazarı; yapıt Reimarus'un ölümünden sonra Lessing tarafından yayımlandı; Kant"n değindiği kitap, büyük olasılıkla *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten,* yayımlandığı zaman (1754) büyük ilgi görmüştü.

rokou (annato): Küçük tropikal Amerika ağacı; kırmızı ya da pembe çiçekli; tohumlarından boya üretilir.

S

Saussure, de, H. B. Voyage das les Alpes, Cilt I Neuchatel'de yayımlandı, 1799; Cilt II Cenova'da, 1786.

Savary, M. Lettres sur L'Egypte (Amsterdam, 1787).

Savoy. Güney doğu Fransa; İtalya ile sınır; Savoy Alpleri'nin bulunduğu bölge (Mont Blanc).

Surat. Batı Hindistan'da bir liman.

V

vis locomotiva :: yeryeldevim kuvveti.

DİZİN

A

aşkınsal ilke (tanımı) 30
ahlak (tanrıbilim) 357
Ahlak Felsefesi (kılgısal F.) 18
ahlaksal duygu (Güzel) 166
ahlaksal ilgi 166
ahlaksal İyi (çıkar taşır) 60
ahlaksal-kılgısal 19
ahlaksal-tanrıbilim 328
Anaxagoras 242
anlak (doğa için yasamacı) 46; (kavramlar yetisi) 83; (sezgisel olsaydı) 287; (sıradan A.) 93, 160; (us) 286; (us; yasamacılık) 22
anlak-kavramları (ontolojik yüklemler) 30
anlık (soylu) 135
ansiklopedi (tüm bilimler) 304
antinomi (çözümü) 216
apatheia (etkilenimsizlik) 135
aritmetik (anlak işlemi) 112
ars oratoria (söylev sanatı) 200, 201 (*n*)
arı beğeni yargısı (çıkarsız) 55; (tanımı) 76
arı Us (*a priori* ilkelerden bilme yetisi) 13
arı usun ideaları (Tanrı, Özgürlük, Ölümsüzlük) 374
Ateş Ülkeliler (*Terra del Fuego*) 259
Aydınlanma (boşinançtan özgürleşme) 161

B

bağlı güzellik 83s
barış (yozlaştırır) 123
beceri (eşitsizlik olmaksızın geliştirilemez) 323
beceri (gelişimi eşitsizlik gerektirir) 323
beğeni (barbarca) 76; (çıkarsanıyor) 41; (duyu B. ve derin-düşünme B.) 65: (ereksellik; bilgi) 45: (güzeli yargılama yetisi) 53: (kavramsal değil, kültürel) 148; (kök imgesi: idea) 87; (tanımı) 41. 62
beğeniyargısı 150; (arı) 76; (bireşimli) 154; (eksiksizlik) 80; (estetik) 53; (nesnel beğeni yargısı yoktur) 86; (öznel evrensellik isteminde) 63; (seyredici) 60
beğeni yetisi (estetik yargı yetisi) 16
belgitleme 218s; (anatomide) 219
belirleyen yargı yetisi 239
bilgi (şeyleri değil, bizi ilgilendirir) 365
bilme yetisi (istek; haz) 26
Blumenbach, Hofrat 314
boşinanç 161; (din) 125
Burke 140
bürülüm kuramı (*Involutionstheorie*) 312

C

Camper 172
coşku 134; (yücedir) 135

Ç

çıkar (arı beğeni yargısına karışmaz) 55; (gereksinimi varsayar) 61; (Hoş ve İyi) 60; (nesnenin varoluşunda doyum) 54, 58
çekicilik (beğeni) 76; (Güzelliği arttırması) 78; (ve heyecan (beğeni yargısında) 75
çizim (özsel) 78

D

değer (insan) 336
deha 188, 90 (*n*) ; (beğeni ile ilişkisi) 181; (doğuştan) 176; (imgelem ve anlaktan oluşur) 188; (örnek olması) 189; (özgünlük ilk özelliği) 177; (sanata kural verir) 177; (sınırı) 180
Demokritus 274
demonoloji 356
derin-düşünme-beğenisi 65
Descartes (*n*) 362
devletler dizgesi 323
diluzluğu 192; (eytişim; aldatma) 199; (sakıncaları) 199
din 382
dinamik Yüce 105
doğa 171; (erekselliği aşkınsal) 30; (erekselliği) 29, 272; (erekselliği aşkınsal bir ilke) 30; (ereksellik ilkesi estetik) 44; (görüngü ve kendinde) 130; (Güzelin kökeni) 171; (kavramları anlak) 24; (kendinde) 130; (sanat) 171; (özgülleştirilmesi) 35; (sanata kural verir) 176; (us; yasa; anlak) 22
Doğa Felsefesi (kuramsal F.) 18
doğadaki Yüce (kültür) 125s
Doğal Felsefenin [Matematiksel] İlkeleri (Newton) 178
doğanın Güzelliği (ahlak) 166
düşler 261
düşükler 313
dünya-toplumsal bir bütün 323
Dünyanın Varoluşunun Son Ereği 325
duygu (duyum ile karşılaştırması) 57; (öznel) 57
duyu yargısı 67
duyu-beğenisi 65
duyulurüstü 130; (bilgiye kapalı) 23; (doğa ve özgürlük) 46; (doğada ve kılgıda) 24; (erişilemez) 23; (us) 46
duyulurüstü dayanak 115
duyum (duygu ile karşılaştırma) 57; (dış nesnelerin bilgisi için kullanılır) 39; (nesnel tasarım) 57; (olgusal D.) 158; (özdek) 39; (özneldir) 39; (tasarımların öznel yanı) 39
duyunun duyumu 133, 158

dış ereksellik 248, 258, 315; (tanım) 314;

E
eşzamanlılık 118
edimsel (olanaklı) 287; (= sezgide verili olma) 288
eğlendirici (resim sanatı) 195(*n*)
eksiksizlik 85; (beğeni yargısı) 80; (nesnel ereksellik) 80; (şeyin) 181
emek (nahoş) 173
en olgusal Varlık 376
en yüksek fiziksel İyi 345
entellektüel ereksellik (nesnel) 242
entellektüel Güzellik 133, 245
entellektüel İyi (yüce) 134
entellektüel sezgi (bizimki değil) 295
entellektüel Yücelik 133
epigenesis 312-314
Epikürüs 141, 209, 274, 276; (nedensellik: kör şans) 276; (tüm keyif bedensel duyumdur) 204
erek (bir kavramın nesnesi) 72; (tanımı) 29
ereksel (haz verici olandan çıkarsanması) 40
ereksellik 72; (algılanmaz; nesneye ait değil) 39; (doğanın) 29; (doğanın; öznel) 237; (dış E.: tanım) 314s; (dışsal) 248, 258; (entellektüel; nesnel) 242; (erek olmaksızın E. olabilir) 73; (estetik) 133; (haz duygusu ile bağıntısı) 40; (haz verir) 40; (iç E.) 80, 315; (kökeni haz) 40; (nesnel) 80; (öznel) 40; (öznel ve nesnel) 43; (tanım) 29, 72; (kavranıdüzenleyici) 48
estetik ereksellik 133
estetik Sanat 174
estetik yargı 15; (ahlaksal olana eğilim) 127; (Yüce ile de bağıntılı) 43
estetik yargı yetisi (ereksellik ilkesini kapsar) 44
Ether 77, 366
etker nedenler 252
etki (nedeni önceler: ereksellik) 72
Euler 77
evrim kuramı 312
eytişim (antinomilere dayanır) 268

F
felsefe (bölümlenişi; ilkelere göre) 18; (kuramsal ve kılgısal) 25
fizik (metafizik) 264s

G
gelecek yaşam 357
genius 177
geometri (Platon) 242
geometriciler (antik) 241
'gerek' 95
görüş şeyleri 366
güç (doğa) 120
gülme (fizyolojik) 209; (güçlü; bir saçmalık) 206; (tanım) 207;
Güzel (ahlaksal karakter ile ilgisi) 166; (beğenilmesi çıkarsız, özgür tek doyum) 61; (çıkarsanması) 41; (evrensel ölçütü kavramsal değil) 86; (evrensel; hoş: bireysel) 64; (görgül açımlaması) 140; (haz ve hazsızlık duygusu) 53; (imgelem) 53; (kökeni doğa) 171; (kültüre katkıda bulunur) 128; (nedeni doğa, sanat değil) 171; (ruhbilimsel açımlama) 140; (tanımı) 41, 62; (törel İyinin simgesi) 231; (yargıda haz verir) 129; (Yüce) 129
'güzel bilimler' 174
güzel Sanat 173*; 177
Güzellik (çıkar) 55; (doğa; ahlak) 166; (doğada) 44; (eksiksizlik) 85; (entellektüel) 133, 245; (evrensellik istemi) 64; (geometrik nesneler) 245; (ırksal G. göreli) 90; (nesnel değil) 62; (özgür ve bağlı) 83; (öznel) 70
Güzellik İdeali 87

H
hayranlık (tanım) 244
hayret (tanım) 244
haz (bilgi vermez) 39; (ereksselliğe götürtmesi) 40; (kökeni) 37; (tanım) 72; (yargı yetisi) 40; (zemini) 41
haz duygusu (bilme ve istek arasında) 26; (doğada ereksellik ile bağlı) 37; (ereksellikten çıkarsanması) 37
haz hazsızlık duygusu 48; (= yaşam duygusu) 54
haz ya da hazsızlık (bilgi değil) 39
hazsızlık (tanım) 72
heyecan 79
Hintli (köpük) 207
Hoş (çıkar ile bağlı) 60; (ilkesi) 63; (keyif) 57; (kültüre ilgisiz) 128; (tanımı) 56; (İyi) 58
hoşlanma (bir yargı) 104
hoşnutluk 61
humaniora 233
Hume 151, 309
hüzün (yüce) 140
hylozoizm 255, 275, 278
hypotyposis 228-230

İ
iç ereksellik 80, 83, 227, 246, 315
idealar (bilgi vermezler) 217; (Platon) 241; (sergilenemezler) 129: (us kavramları) 87
ideal (idea için yeterli tasarım) 87
idolatri 356
ilke (aşkınsal; metafiziksel) 30
inanç (bilgi) 371
inanç (usun ahlaksal düşünme yolu) 371
insan (doğal yaratılışın son ereği) 316; (doğanın son ereği) 321; (varoluşunun anlamı) 335; (yaratılışın en son ereği) 327

istek yetisi (bilme; haz) 26; (bir doğa nedeni) 19; (bir doğa yetisi) 20; (Kılgısal Us) 14
istenç 20; (istek yetisi) 19; (insanın saltık değeri, son ereği) 336 (kavramlar yoluyla belirli) 73; (iyi İ.) 336; (nedenselliği) 19; (özgürlük kavramı altında) 20; (tanım) 73
İyi (ahlaksal İ. çıkar taşır) 60; (en yüksek fiziksel İ.) 345; (entellektüel: yüce) 134; (Güzel) 231; (istencin nesnesi) 60; (saltık olarak) 128; (tanım: kavram yoluyla haz veren) 57; (us ve kavram) 57
iyi istenç (insanın saltık değeri, son ereği) 336

K
karikatür 90 (*n*) ; (normal-İdeayı bozmak) 90
kategoriler (doğa yasalarının temeli) 32
kendilerinde şeyler (duyu nesneleri değil) 220; (tasarımsal değil edimsel) 287
kendinde doğa 130
keyif (salt bedensel) 209
konuşma sanatları 192
kôpük öyküsü (Hintli) 207
korku (Yüce; doğa) 120
kuşkuculuk 94
kültür (doğa ereği olarak) 320: (doğanın son ereği) 322: (estetik yargı için gerekli) 126: (Güzel) 128: (Hoş) 128: (ilerlemesi) 323
kurallar (sanat) 177
kuramsal felsefe 20
kuramsal yasama (anlak) 22
kılgısal (istenç belirlenimi için genişletici) 18: (K. olanda ancak us yasamacı olabilir) 22; (uygulayımsal ve ahlaksal) 19; (ve istenç) 18
kılgısal felsefe 20s; (gerekçesi) 21
Kılgısal Usun Eleştirisi (istek yetisi) 14
kılgısal yasama (us) 22

L
Laponyalılar 248
Loncalar (sanat) 173
lüks (kültür) 323

M
mantık (yalnızca biçimsel) 18
Marsden 99
matematik (müzik) 202
matematiksel Yüce 105*
metafizik 14; (fizik) 264
metafiziksel ilke (tanımı) 30
mimari 194
modülasyon 192, 202
Müslümanlık 137
mutluluk 345; (doğa ereği) 320, 328 (*n*); (en yüksek fiziksel İyi) 345; (kosulsuz İyi değil) 59; (yaratılışın son ereği değil) 328
müzik (kentliliğe aykırı) 203; (kültürelolarak en alt sanat) 203; (matematik) 202

N
nedensellik (doğa ve özgürlük) 47 (*n*); (istençte) 19; (özgürlük yoluyla) 47
nesnel beğeni yargısı (yoktur) 86
nesnel ereksellik (aslında olumsallık) 238; (yararlık; eksiksizlik) 80
Newton 178
nexus effectivus 238, 252, 343
nexus finalis 73, 238, 253, 343
niyetsellik 276
normal-idea 88, 90 (*n*); (ırklara göre) 90

O
olanaklı (edimsel değil tasarımsal) 287
olasılık 364; (doğa açıklamasında) 306
olgusal (duyum) 158
opera 198
oratoryo 198
'ortak duyu' (sağ duyu değil) 93, 95
oyun 79; oyun (sanat; emek) 173

Ö
öğrenme (öykünmeden başka birsey değil) 178
önceden saptanmış uyum 311s
önyargı 161
öykünme (deha) 177
öykünmeci bir us 147
özdek ('sıcaklık özdeği') 225
özerklik 147
özerksizlik 147, 161
özgün (sanatta) (*n*) 90
özgünlük (dehanın ilk özelliği) 177; (normal-İdeada kapsanmaz) 90; (orijinallik) 190; (sanat: sığ kafalar) 180
özgür Güzellik 83

P
panteizm 310, 332
plastik sanat 193
Platon (ereksellik) 241
Ploykletos 90
pneumatoloji 358, 373, 380

R
realizm 333
Reimarus 377
ren geyikleri 248
renk sanatı 196
resim sanatı 194; (belirli teması yok) 195 (*n*)
ressamlık (duvar kağıtları vb.) 195
rhetorik 201 (*n*)
Rousseau 55
ruhbilim (görgül) 127; (ussal) 358
ruhbilimsel-tanrıbilim 328*

S
saflık 209
salt ussal varlıklar (tinler) 61
saltık bütünlük 130

saltık olarak zorunlu bir Varlığın kavranu 288
sanat (şiir S.) 192, 199; (bilimden ayrımı) 172; (doğa) 171; (estetik) 174; (konuşma S.) 192; (kurallar) 177; (kurallar doğadan) 176; (mimari) 194; (oyun) 173; (plastik SS.) 193s; (resim S.) 194; (ton S.) 201; (ücretli; zanaat) 173; (yetenek: doğa verisi) 179; (yontu S.) 194; (zanaat) 173
sanatlar (konuşma) 192
sanatın Güzeli (ilgi, çıkar; ahlak) 166
Saussure 126, 140
savaş (belki de yüksek bilgeliğin bir girişimi) 324; (kendinde amacı) 324; (kültüre hizmet) 324; (yüce birşey taşır) 123
Savoy köylüsü 126
saygı (tanım) 116
sensus communis 93, 160
sezgi (doğada ereksellik) 306; (edimselliği alır) 288; (entellektüel) 295; (tam kendiliğindenliği) 292
simgesel (sezgiselin bir türü) 229
son erek 47s; (dünyanın) 325; (yaratılışın; insan) 327
son nedenler (doğanın nesnel bir ilkesi?) 272
son nedenler kavramı (doğa) 272
sonlu ussal varlık (insandan başka) 345
soylu (anlık) 135
Spinoza 274, 276s
Spinozacılık 277, 310. 332
sıcaklık özdeği 225
sıradan insan anlağı 160

Ş
şakalar 206
şekil 79
şiir (kökeni deha) 199
şiir sanatı 192, 199

T
Tanrı (anlık) 386; (bilinemez) 385s; (yükümlülük) 382; (varoluşunun varlıkbilimsel tanıtı) 375; (varoluşunun teleolojik tanıtı) 377
tanrı-bilgeliği (teosofi) 356, 380
Tanrıbilim 373; (teleoloji) 266; (ahlak) 357
tavırcılık (bir öykünme türü) 190
tecim tini (barış) 123
teleoloji (bilime değil, eleştiriye ait) 305; (bilimler arasında konumu) 304; (doğa b.inin parçası değil) 266; (salt eleştireldir, bilimsel değil) 305; (tanrıbilim) 283;
teleolojik yargılar 132
teleolojik zemin 239
theizm 275, 278
theurgi 356
tinler (hayvansal olmayan ussal varlıklar) 61
ton sanatı 201
toplumdan ayrılık (yüce) 139
töz 332
türlerin üremesi (eşeysel) 315

Ü
Us (ancak kılgısalda yasamacı) 22; (anlak) 286; (anlak; yasamacılık) 22; (ilkeler yetisi) 286; (öykünmeci) 147; (özgür yasamacı) 46; (öznedeki duyulurüstü yan) 46
ussal ruhbilim 358
ussal varlıklar (insandan başka) 289, 327, 339
uygulayımsal-kılgısal 19
uzay 295; (*a priori* sezgi biçimi) 39

Ü
ücretli sanat (zanaat) 173

V
varlıkbilimsel tanıt (Tanrının varoluşunun) 375s
vesilecilik 311s
vis locomotiva (ruh) 353
Voltaire 209

W
Wieland 178

Y
yasam (değer) (*n*) 325
Yahudiler (yasa kitapları) 137
yalınlık (saflık) 209
yararlanım hazzı 158
yararlı (göreli iyi) 57; (iyi ile karşılaştırma) 57
yararlık 246; (nesnel ereksellik) 80
yaratılış (en son ereği) 316; (son ereği ahlaksal insan) 328
yargı (estetik ve erekbilimsel bölümlenişi) 44
yargı yetisi (anlak ve us arasında orta terim) 14, 25; (doğadaki duyulurüstü): (estetik ve ereksel olarak bölümlenişi 44: (genel olarak) 28: (haz ve hazsızlık) 48: (ilkesi ereksellik) 29: (teleolojik kullanımlı) 45
Yargı Yetisinin Eleştiri (konusu) 14
yargılar (teleolojik) 132
yasalar (istenç; özgürlük) 20
yasallık (doğada: anlak anlamaz) 16
yasama (anlak ve us) 22: (kılgısal; kuramsal) 22
yedi özgür sanat 173
yetenek (doğaya ait, tine değil) 176
yontu sanatı (doğa) 182
Yüce (doğa nesnelerinde) 102; (doğada değil, bizim idealarımızda) 108; (doğada: hoşnutluk olumsuz) 131; (doğadaki: kültür) 126; (duygusu hazsızlık) 117; (duyu ile ilişki) 129; (estetik yargı ile bağıntı) 43; (görgül açımlaması) 140; (Güzel) 129; (Güzelden ayrımı) 102; (mate-

matiksel ve dinamik) 105; (saltık olarak büyük) 105; (savasta da kapsanır) 123; (tanın) 129; (toplumdan ayrılık) 139; (ruhbilimsel açımlama) 140
Yücelik (entellektüel) 133
yükümlülük (Tanrı kavramı) 382
yurttaş toplumu 323

Z

zanaat (sanat) 173
zorunluk (moral ve doğal) 289

İdea Yayınevi Kitapları

1	**Eros Ve Uygarlık** (RUHBİLİM; FELSEFE)	MARCUSE
2	**Platon** (FELSEFE)	COPLESTON
3	**Hegel** (FELSEFE)	COPLESTON
4	**Sokrates** (FELSEFE)	COPLESTON
5	**Spinoza** (FELSEFE)	COPLESTON
6	**Tinin Görüngübilimi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
7	**Aristoteles** (FELSEFE)	COPLESTON
8	**Descartes** (FELSEFE)	COPLESTON
9	**Tek Boyutlu İnsan** (FELSEFE)	MARCUSE
10	**Aydınlanma** (FELSEFE)	COPLESTON
11	**Kant** (FELSEFE)	COPLESTON
12	**Alman İdealizmi** (FELSEFE)	COPLESTON
13	**Us ve Devrim** (FELSEFE; TOPLUMBİLİM)	MARCUSE
14	**Helenistik Felsefe** (FELSEFE)	COPLESTON
15	**Sartre** (FELSEFE)	COPLESTON
16	**Mantık Bilimi** (FELSEFE)	HEGEL
17	**Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	SAHAKIAN
20	**Ruhbilimin Öncüleri** (RUHBİLİM)	FANCHER
22	**Arı Usun Eleştirisi** (FELSEFE)	KANT
23	**Modern Alman Felsefesi** (FELSEFE)	BUBNER
24	**Modern Fransız Felsefesi** (FELSEFE)	DESCOMBES
26	**Orta Çağların Tini** (TARİH)	ARTZ
32	**Törebilim** (T-L) (FELSEFE)	SPİNOZA
34	**İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme** (T-İ) (GÖRGÜCÜLÜK)	HUME
38	**İnsanı Anlamak I** (FELSEFE)	KAUFMANN
39	**Özdek ve Devim** (T-İ) (DOĞABİLİM; FELSEFE)	MAXWELL
40	**Söylem • Kurallar • Meditasyonlar** (T-F) (T-L) (FELSEFE)	DESCARTES
41	**Nihilizm ve Materyalizm** (FELSEFE)	COPLESTON
42	**Leibniz** (FELSEFE)	COPLESTON
43	**İnsanı Anla[ma]mak II** (NİHİLİZM; VAROLUŞÇULUK)	KAUFMANN
44	**Söylem • İnceleme • Monadoloji** (FELSEFE)	DESCARTES, SPINOZA, LEIBNİZ
45	**Savunma, Fedon** (FELSEFE)	PLATON
46	**7'nci Mektup, Dion** (FELSEFE; TARİH)	PLATON, PLUTARK
47	**Hegel Üzerine Yorumlar I** (YORUM)	KAUFMANN, AVİNERİ
48	**Estetik Boyut** (FELSEFE)	MARCUSE
50	**Doğa Felsefesi I - Mekanik** (FELSEFE)	HEGEL
51	**Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri** (DOĞABİLİM)	NEWTON
52	**Özdek ve Devim** (DOĞABİLİM)	MAXWELL
53	**Özel ve Genel Görelilik Kuramı** (DOĞABİLİM)	EINSTEIN
54	**Uzay, Zaman, Özdek I** (DOĞAB.)	MAXWELL, EINSTEIN, SCHRÖDINGER, BORN
55	**Kurallar • Meditasyonlar** (FELSEFE)	DESCARTES
56	**Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene** (FELSEFE)	KOYRÉ
58	**Hobbes • Locke** (FELSEFE)	COPLESTON
59	**Berkeley • Hume** (FELSEFE)	COPLESTON
60	**Yararcılık ve Pragmatizm** (FELSEFE)	COPLESTON
61	**Törebilim** (FELSEFE)	SPİNOZA
62	**Metapsikoloji** (RUHBİLİM)	FREUD
63	**Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları • Bir Yanılsamanın Geleceği** (RUHBİLİM)	FREUD
64	**Eşeysellik Üzerine Üç Deneme** (RUHBİLİM)	FREUD
65	**Bir Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	FRANK THILLY
66	**Varlık ve Zaman** (T-A) (FELSEFE)	HEIDEGGER
67	**Tüze Felsefesi** (T-A) (FELSEFE)	HEGEL
68	**Yaşamlar - 1** (TARİH)	PLUTARK
69	**Yaşamlar - 2** (TARİH)	PLUTARK
70	**Yargı Yetisinin Eleştirisi** (T-A) (FELSEFE)	KANT
71	**Kılgısal Usun Eleştirisi** (T-A) (FELSEFE)	KANT
72	**Tarih Felsefesi** (FELSEFE)	HEGEL
73	**İskender'in Seferleri** (TARİH)	ARRİAN
74	**Toplumsal Sözleşme ve Söylemler** (T-F) (FELSEFE)	ROUSSEAU

(T-L) TÜRKÇE-LATİNCE; (T-F) TÜRKÇE-FRANSIZCA; (T-A) TÜRKÇE-ALMANCA; (T-İ) TÜRKÇE-İNGİLİZCE

"Şimdi, bilgi yetilerimizin düzeninde Anlak ve Us arasında bir orta terim oluşturan *Yargı Yetisinin* de kendi için *a priori* ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturucu mu yoksa yalnızca düzenleyici mi oldukları (ki bu son durumda kendileri için hiçbir alan göstermezler), ve bilgi yetisi ile istek yetisi arasındaki orta terim olarak haz ve hazsızlık duygusuna *a priori* bir kural verip vermedikleri (tıpkı Anlağın o ilk yetiye ve Usun ise ikinciye *a priori* yasalar vermesi gibi) — tüm bunlar bu *'Yargı Yetisinin Eleştirisi'*nin ele alacağı noktalardır."



iDEA 70 FELSEFE
ISBN 975 397 096 X

idea

