

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



TÜRKİYE FELSEFE KURUMU



**AHLÂK METAFİZİĞİNİN
TEMELLENDİRİLMESİ**

Immanuel Kant

**GRUNDLEGENG
ZUR METAPHYSIK DER SITTEN**



TÜRKİYE FELSEFE KURUMU
ÇEVİRİ DİZİSİ: 4

AHLÂK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

GRUNDLEUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

Ankara, 2002

Dizinin Yönetmeni: İoanna Kuçuradi
Dizinin Amblemini Çizen: Erdal Aygenç

Metni Çeviren: İoanna Kuçuradi

Çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy
Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay
Dizini hazırlayan: Yusuf Örnek
İkinci baskı için metni gözden geçiren: Abdullah Kaygı

Birinci Baskı : 1982
İkinci Baskı : 1995
Üçüncü Baskı : 2002

ISBN 975-7748-11-0

Bu çevirinin yayın hakkı
Türkiye Felsefe Kurumu'nundur.

AHLÂK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Immanuel Kant

GRUNDLEUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

TÜRKİYE FELSEFE KURUMU

IMMANUEL KANTS W E R K E

IN GEMEINSCHAFT

MIT

HERMANN COHEN,
ARTUR BUCHENAU, OTTO BUEK,
ALBERT GÖRLAND, B. KELLERMANN

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST CASSIRER

B A N D I V

VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER

BERLIN

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SCHRIFTEN

VON 1783 - 1788

VON

IMMANUEL KANT

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. ARTUR BUCHENAU

UND

Dr. ERNST CASSIRER

VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER

BERLIN 1922

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

ÇEVİRİ ÜZERİNE NOT

Kant'ın 1980'de yayımladığımız Pratik Aklın Eleştirisi'nin başındaki notu okumuş olanlara, bu notta söyleyebileceğimiz yeni bir şey yoktur. Bu Temellendirme'nin çevirisi de aynı anlayış ve ilkelerle yapıldı.

Kant'ın "iyi niyet"ini duymuş olan okurlarımız, bu çeviride bu deyimle karşılaşmamalarını yadırgıyabilirler. Kant'ın "guter Wille"sini "iyi isteme" ile karşılamayı yeğledik; çünkü bu karşılama, "iyi isteme"nin genel olarak "isteme" ile bağlantısının daha kolay görülebilmesini sağlıyor.

Çeviri metninin sağında Grundlegung'un, A basımıyla hemen hemen aynı olan B basımının sayfalarını gösterdik. B basımı, Kant'ın kendisinin gözden geçirdiği bir basımdır. Verdiğimiz Almanca metin de bu basıma dayanıyor.

Bu çevirinin yayımlanabilmesine katkısı olan bütün arkadaşlarıma, bize sağladığı destek için INTERNATIONES'e ve METEKSAN Limited Şirketi'nin yöneticileriyle baskı kuruluşlarında çalışanlara burada candan teşekkür ederim.

G r u n d l e g u n g

z u r

M e t a p h y s i k
d e r S i t t e n

von

I m m a n u e l K a n t

Zweite Auflage

R i g a,
bey Johann Friedrich Hartknoch

1786

Vorrede

Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik, und die Logik. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunftkenntnis ist entweder material und betrachtet irgendein Objekt oder formal, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt Logik, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heißt Physik, die der andern ist Ethik; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruheten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß. die erstern zwar als Gesetze,

Eski Yunan Felsefesi üç bilime ayrılıyordu: F i z i k, E t i k ve M a n t ı k. Bu bölümlenme konunun yapısına tamamen uygundur ve yapılabilecek tek geliştirme, buna, dayandığı ilkeyi eklemektir; böylece hem bu bölümlenmenin tamlığı güvence altına alınmış olur, hem de zorunlu alt bölümlenmeler doğru olarak belirlenebilir.

Her akıl bilgisi ya i ç e r i k l i d i r ve bir nesneyi ele alır; ya da b i ç i m s e l d i r ve nesnelerde ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Biçimsel Felsefeye M a n t ı k denir. Belirli nesnelerle ve bu nesnelerin bağlı olduğu yasalarla ilgili olan içerikli Felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya d o ğ a n ı n ya da ö z g ü r l ü ğ ü n yasalarındır. İlk yasalara ilişkin bilime F i z i k, diğerlerine ilişkin olana ise E t i k denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlâk öğretisi de denir. iv

Mantığın deneysel olan, yani düşünmenin genel ve zorunlu yasalarının dayandığı temellerin deneyden alınmış bir kısmı yoktur; yoksa o, Mantık, yani anlama yetisi ve akıl için bütün düşünmede geçerli olan ve kanıtlanması gereken bir kurallar bütünü olamazdı. Buna karşılık, hem doğaya ilişkin dünya bilgeliğinin hem de ahlâka ilişkin dünya bilgeliğinin, ayrı ayrı kendi deneysel kısımları olabilir; çünkü ilki, bir deney nesnesi olarak doğanın yasalarını, ikincisiyse doğaca uyarılan insan istemesinin yasalarını belirlemelidir; hem de ilki, bu yasaları herşeyin onlara

nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre zu fragen, ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt, so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem

göre olup bittiği yasalar olarak, ikincisi ise herşeyin onlara göre olması v gerektiği yasalar olarak belirlemeli, ama yine de bunun sık sık olmamasının koşullarını da gözönünde tutmalıdır.

Deneyin temellerine dayanan her Felsefeye d e n e y s e l, öğretilerini yalnızca a priori ilkelere çıkarıp sunana ise s a f Felsefe denebilir. Bu sonuncusuna, sırf biçimsel olduğu zaman, M a n t ı k; anlama yetisinin belirli nesneleriyle yetindiği zaman ise, M e t a f i z i k denir.

Böylece ikili bir Metafiziğin, bir D o ğ a M e t a f i z i ğ i ile bir A h l â k M e t a f i z i ğ i nin idesi ortaya çıkar. Demek ki, Fiziğin bir deneysel, bir de akılsal kısmı olacak; Etiğin de aynı şekilde; ama burada deneysel kısma özel bir ad verilerek P r a t i k A n t r o p o l o j i, akılsal kısma ise tam anlamda A h l â k denebilir.

Bütün meslekler, el sanatları ve sanatlar işbölümünden kazançlı vı çıkmışlardır; çünkü o zaman bir kişi herşeyi yapmaz; herbiri, bir işi en yetkin ve en kolay şekilde yapabilmek için, yapılışı bakımından diğerlerinden gözle görülür bir biçimde farklı olan bir işi yapmakla yetinir. İşlerin bu şekilde ayrılıp bölünmediği, herkesin her telden çalar olduğu yerde, meslekler hâlâ en büyük barbarlık durumundadırlar. Ama acaba “saf felsefe, bütün kısımlarında kendi özel adamını gerektirmez mi?” ve “acaba, kendilerine bağımsız düşünür, felsefenin sırf akılsal kısmıyla uğraşanlara da kılı kırk yarıcılar deyip, halkın zevkine uygun olarak, deneysel olanla akılsal olanı kendilerinin bile bilmediği oranlara göre karıştırıp satmağa alışkın olanların, yapılışı bakımından çok farklı olan, herbiri belki de ayrı bir doğal yetenek gerektiren ve bir kişide birleşmeleri ancak beceriksizler yaratan iki işi birden yapmama konusunda uyarılmaları, bilginlik mesleğinin bütünü için daha iyi olmaz mıydı?” vıi sorularını sormak kendi başına sözü edilmeğe değer bir konu olmaz mı? İşte ben de burada yalnızca şunu soruyorum: acaba bilimin yapısı, deneysel olan kısmı akılsal olandan her defasında dikkatle ayırmayı; her iki durumda da saf aklın neler başarabileceğini ve öğrendiklerini hangi kaynaklardan a priori olarak edindiğini bilmek için, esas anlamda (deneysel) Fiziğin önüne hertürlü deneysel olandan dikkatle arındırılmış bir Doğa Metafiziği, Pratik Antropolojinin önüne ise, hertürlü deneysel

Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßte, um zu wissen, wieviel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfte von allen Sittenlehrern, (deren Name Legion heißt), oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein, ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn, daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben, (Anthropologie,) sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig,

olandan dikkatle arındırılmış bir Ahlâk Metafiziği koymayı gerektirmez mi? (Bu son işi, ister sayılmıyacak kadar çok olan bütün ahlâk öğretmenleri, ister bunu yapmak için kendilerinde özel bir çağrı duyanlar yapsın.)

Benim burada yöneldiğim amaç ahlâksal dünya bilgeliği olduğundan, ortaya koyduğum soruyu şöyle daraltıyorum: acaba, sırf deneysel olabilecek ve Antropolojiye ait olan herşeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlâk Felsefesini geliştirmenin son derece zorunlu olduğu düşünülmez mi? Nitekim böyle bir Ahlâk Felsefesinin olanaklı olması gerektiği, sıradan ödev ve ahlâk yasaları idesinden de besbellidir. Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlâk yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşımalıdır; “yalan söylemeyeceksin” buyruğunun, sırf insanlar için geçerli olduğu, diğer akıl sahibi varlıkların ise ona aldırış etmeleri gerekmediği düşünülmelidir. Gerçekten ahlâk yasaları olan diğer bütün yasalarda da durum böyledir; dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan başka her buyurtu, hatta bir bakıma genel olan bir buyurtu, en küçük bir noktası —belki de yalnızca bir hareket nedeni bakımından— deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi pratik kural adını alabilir, ama hiçbir zaman ona bir ahlâk yasası denemez.

VIII

Demek ki, bütün pratik bilgilerin içinde ahlâk yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öge taşıyan diğer bilgilerden öz bakımından ayrılmakla kalmazlar; her Ahlâk Felsefesi tamamen bu bilgilerin saf kısmına dayanır ve insana uygulandığında, insana ilişkin bilgiden (Antropolojiden) en ufak bir şeyi almaz, ancak insana, akıl sahibi bir varlık olarak, a priori yasalar verir; bu yasalar, bir yandan hangi durumlara uygulanacaklarını ayırd edebilmek, diğer yandan da bunların insanın istemesine ulaşip davranışa etkili olmalarını sağlayabilmek için, elbette deneyle keskinleşen yargıgücü gerektirirler; çünkü birsürü eğilimlerce uyarılan

IX

aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit, (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist), nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reine Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht; (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunftserkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, schon an der Propädeutik des berühmten WOLFF vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Ebendarum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgendeiner besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien *a priori* bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten ebenso wie die allgemeine Logik von der Transszendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens über-

insanın, saf pratik aklın idesine erişmeğe gücü yeter, ama bunu yaşarken somut olarak etkili kılmaya gücü pek kolay yetmez.

Demek ki, bir Ahlâk Metafiziği, onsuz edilemeyecek kadar gereklidir. Bu da, sırf kurgulama nedenleri yüzünden, a priori olarak aklımızda bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için değil; ahlâkın kendisi, bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece, hertürlü bozulmağa açık olduğu için gereklidir. Nitekim, ahlâkça iyi olması gereken için, ahlâk yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlâk yasasının uğruna yapılmış olmalıdır; yoksa o uygunluk yalnızca rastlantısal ve belirsizdir, çünkü ahlâksal olmayan neden gerçi zaman zaman yasaya uygun, ama çoğu kez de yasaya aykırı eylemler ortaya çıkarabilir. Şimdi ise ahlâk yasası, saflığında ve halisliğinde (ki tam pratik alanda en çok bu uygun düşer), saf felsefeden başka yerde aranmamalıdır, dolayısıyla o (Metafizik) daha önce gelmelidir ve onsuz hiçbir Ahlâk Felsefesi olamaz; hattâ bu saf ilkeleri deneysel olanlarla karıştıranı, Felsefe adını hak etmez (nitekim Felsefenin sıradan akıl bilgisinden farkı, bu bilginin karışık olarak kavradığını, ayrı bir bilim içinde ele almasındadır); Ahlâk Felsefesi adını ise daha da az hak eder, çünkü bu karıştırmayla ahlâkın kendisinin saflığına bile zarar verir ve kendi amaçlarına ters düşen bir yol izler.

Burada gerekliliği belirtilenin, daha önce, ünlü W O L F F'un Ahlâk Felsefesinin Öneğitiminde, yani onun Genel Pratik Dünyaya Bilgeliği dediği kısımda bulunduğunu ve burada yepyeni bir alanın açılmasının söz konusu olmadığını hiçkimse düşünmemeli. O, genel bir pratik dünya bilgeliği olması gerektiğinden, tam bu nedenden, özel türden bir istemeyi —hiçbir deneysel hareket nedeni olmaksızın, tamamen a priori ilkelerce belirlenen ve saf isteme adını alabilecek bir istemeyi— hiç gözönünde bulundurmaz; genel olarak istemeyi, bu genel anlamda ona ait bütün eylemler ve koşullarla birlikte gözönünde bulundurur, böylece de genel olarak düşünenin eylem ve kurallarını ortaya koyan genel Mantığın, sırf saf

haupt, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen praktischen Weltweisheit, (wiewohl wider alle Befugnis), auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben, (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch a priori oder bloß a posteriori stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein, teils ist jene nicht von so äußerster Notwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und gar dialektisch ist, teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbei-

düşünmenin, yani nesnelerin a priori olarak bilinmesini sağlayan düşünmenin, özel eylem ve kurallarını ortaya koyan Transsendental Felsefeden ayrıldığı gibi, o da Ahlâk Felsefesinden ayrılır. Nitekim Ahlâk Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır; büyük bir kısmı Psikoloji tarafından ortaya çıkarılan, insanın istemesinin eylem ve koşullarını araştırmak değil. Genel pratik dünya bilgeliğinde (hernekadar hertürlü yetkisi dışında ise de) ahlâk yasalarından ve ödevden de söz edilmesi, bu söylediklerime karşı bir itiraz sayılmaz. Nitekim bu bilimin yazarları ona ilişkin kendi idelerine burada da sadık kalırlar; özelliklerinden dolayı tamamen a priori olarak akıl tarafından tasarılan ve esas anlamda ahlâksal olan hareket nedenlerini, anlama yetisinin, deneyleri karşılaştırarak, genel kavramlar haline getirdiği deneysel hareket nedenlerinden ayırmazlar; onları, kaynaklarının farkını dikkate almadan (hepsini aynı türden sayarak), yalnızca toplamalarının daha büyük ya da daha küçük olmalarına göre ele alırlar, böylece de y ü k ü m l ü l ü k kavramlarını oluştururlar. Şüphesiz bu kavram ahlâksal olmaktan geri kalmaz, ama öyle bir niteliktedir ki, ister a priori ister sırf a posteriori olsunlar bütün olanaklı pratik kavramların k a y n a ğ ı konusunda yargıda bulunmayan bir felsefeden beklenebilir ancak.

xiii

İlerde bir Ahlâk Metafiziğini yayımlamak niyetiyle, önce şu Temellendirmeyi baskıya veriyorum. Gerçi, bunun aslında saf bir pratik aklın eleştirisinden başka bir temeli yoktur, Metafizik için daha önce yayımladığım Saf Teorik Aklın Eleştirisinin başka bir temeli olmadığı gibi. Yalnızca, bir yandan o, bunun gibi son derece zorunlu değildir; çünkü insan aklı ahlâk alanında, en sıradan anlama yetisi sözkonusu olduğunda bile, kolayca daha büyük doğruluğa ve ayrıntılılığa ulaştırılabilir, oysa teorik ama saf kullanılıştaki tamamen dialektiktir; diğer yandansa, bir saf pratik aklın eleştirisinde ben, bu eleştiri tam olacaksa, pratik aklın saf akılla birliğinin ortak bir ilkede aynı zamanda ortaya konabilmesini bekliyorum; çünkü eninde sonunda, sırf uygulanmada ayrılması gereken, ancak bir ve aynı akıl olabilir. Böyle bir tamlığa ise ben burada, tamamen farklı düşünceler araya

xiv

zuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angenehmheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Prinzips auf das ganze System, viel Licht, und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten, allein ich mußte mich dieses Vorteils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

1. Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.
2. Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

sokmadan ve okuyucunun kafasını karıştırmadan, bunu ulaştıramazdım. Bundan dolayı ben, *Saf Pratik Aklın Eleştirisi* adı yerine, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adını kullandım.

Üçüncü olarak da, bir Ahlâk Metafiziği —bu korkutucu başlığa rağmen— sıradan anlama yetisi için çok popüler ve uygun olabileceği için, temellerinin bu ön kuruluşunu ayırmayı yararlı görüyorum; öyle ki, bunda kaçınılmazcasına bulunacak incelikleri, ilerde, daha kolay anlaşılır öğretilere eklemek gerekmesin.

Elinizdeki *Temellendirme*, ahlâklılığın en xv yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve saptanmasından öte bir şey değildir; kendi başına, kendi amacı bakımından, bir bütün oluşturur ve diğer bütün ahlâk araştırmalarından ayrılması gereken bir iştir. Gerçi bu çok önemli ve bugüne dek geniş çapta daha yeterince incelenmemiş temel soruna ilişkin düşüncelerim, aynı ilkenin bütün sisteme uygulanmasıyla çok aydınlanacak ve onun her yerde görülen uygunluğu sayesinde büyük çapta onaylanacaktı. Ne var ki, temelde yararlı olmaktan çok bencilce olan bu ayrıcalıktan vazgeçmem gerekiyordu; çünkü bir ilkenin kullanılıştaki kolaylığı ve görünüşteki uygunluğu, onun doğruluğu konusunda kesin bir kanıt sağlamaz; daha çok, sonuçlarını hesaba katmadan, onu kendisi için sıkı bir şekilde araştırmama ve tartmama konusunda, belirli bir yanlılık doğurur.

Bu yazıda, en üstün ilkesini belirlemek üzere sıradan bilgiden xvi yola çıkıp analitik olarak, sonra da yine bu ilkenin sınanmasından ve kaynağından geriye doğru, uygulamasını bulduğu sıradan bilgiye doğru sentetik olarak yürümek isteyince, metodumu, buna en uygun olacak şekilde kullandım. Bölümleme bundan dolayı şöyle oldu:

1. İlk Bölüm : Ahlâka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olanına geçiş.
2. İkinci Bölüm : Yaygın Ahlâk Felsefesinden Ahlâk Metafiziğine geçiş.
3. Üçüncü Bölüm : Ahlâk Metafiziğinden saf pratik aklın eleştirisine doğru son adım.

Erster Abschnitt.

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtigt und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen

Birinci Bölüm

Ahlâkın Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefî Olanına Geçiş

Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zekâ, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler. Talihin bağışladıklarıyla da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve mutluluk adı altında hertürlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar. Bir varlığın saf ve iyi bir istemenin hiçbir izini taşımayan sürekli rahatlığını görmesi bile, akıllı, yansız bir seyirciyi hiçbir zaman memnun edemeyeceğini de bir yana bırakalım. Böylece iyi isteme, mutlu olmağa lâyık olmanın bile vazgeçilmez koşulunu oluşturur görünüyor.

Bazı özellikler bu iyi istemenin kendisi için bile yararlıdır ve işini çok kolaylaştırabilirler, ama bunun dışında kendilerinin bir iç, koşulsuz değeri yoktur, ayrıca hep iyi bir istemeyi gerektirirler; bu iyi isteme,

immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären, (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustandegebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind), übrig bliebe, so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber, um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur

bu özelliklere başkaca haklı olarak verilen değeri sınırlar ve bunları mutlak olarak iyi saymaya izin vermez. Heyecan ve tutkularla ılımlılık, kendine hâkim olma ve soğukkanlı düşünüp taşınma yalnız çeşitli bakımlardan iyi olmakla kalmaz, kişinin i ç değerinin bir kısmını bile oluştururlar; ne var ki onları kayıtsız şartsız iyi ilân etmeyi (eskiler bunları ne kadar koşulsuzca övmüş olurlarsa olsun) engelleyen pek çok eksiklik gösterirler. Nitekim iyi bir istemenin ilkeleri olmaksızın, çok kötü olabilirler ve kötü niyetli bir insanın soğukkanlılığı, onu yalnız daha tehlikeli yapmakla kalmaz, ayrıca onu doğrudan doğruya gözümüzde daha çok —bu soğukkanlılığı olmasaydı olacağından çok— nefret edilecek biri kılar.

İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği herşeyden, karşılaştıramıyacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları biraraya getirme olarak) kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. Yararlılık, denebilir ki, onu günlük alışverişte daha iyi kullanabilmek veya onu henüz yeterince bilmeyenlerin dikkatini çekmek için bir çerçeve olur; onu bilenlere salık vermek ve değerini belirlemek için değil.

Değerlendirilirken bazı yararları hiç hesaba katılmaksızın, sırf istemenin mutlak değerinin bu idesinde öylesine garip bir şey vardır ki, hernekadar sıradan akıl bile onu onaylıyorsa da, bu idenin temelinde belki de farkına varılmadan sırf havalarda uçan bir hayal gücü kuruntusu bulunduğu ve doğanın, akli istememizin yöneticisi olarak koyar-

in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens, nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterinnen dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhüten haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschließe und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung

ken, amacının yanlış anlaşılmış olabileceği konusunda bir şüphe uyanmalıdır. Bundan dolayı bu ideyi bu açıdan sınamak istiyoruz.

Bir organizma olan, yani yaşam amacına uygun olarak düzenlenmiş bir varlığın doğal kuruluşuna ilişkin ilke olarak şunu kabul edelim: bu varlıkta herhangi bir amaç için olan bir âlet yoktur ki, aynı zamanda o amaca en uygunu, en uyarlısı olmasın. Şimdi, eğer akıllı ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın k o r u n m a s ı , r e f a h ı , tek kelimeyle m u t l u l u ğ u olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı bütün eylemler ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu; o amaca da akılla olabileceğinden çok daha emin bir biçimde ulaşılabilirdi. Ve eğer bu kayırılmış yaratığa bunların üstünde akıl verilecek olsaydı, ancak kendi doğal yapısının mutlu kuruluşunu seyretmesine, ona hayran kalmasına, ondan dolayı sevinç duymasına ve bunun iyilikli nedenine şükran duymasına yarıyacak, ama arzulama yetisini o zayıf ve aldatıcı rehberliğine bağımlı kılmaya ve doğanın amacına beceriksizce karışmasına yaramıyacaktı; tek kelimeyle aklın p r a t i k k u l l a n ı ş ta etkili olmasını ve zayıf kavrayışıyla mutluluk plânları kurma ve buna götürecekt. Doğayla uyum kurma cüretini göstermesini önleyecekti. Doğayla uyum kurma amaçlarını seçimini değil, araçların seçimini de üstüne almış olacak ve her ikisini bilgece bir öngörüyle yalnızca içgüdü'nün eline bırakacaktı.

Gerçekten de görüyoruz ki, yetiştirilmiş bir akıl yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne kadar çok uğraşırsa, insan hakikî memnuniyetten o kadar uzaklaşır; bundan da çok kimsede, hem de akıllı kullandıkça en çok deneyimi olanlarda, bunu açıkça söyleyecek kadar içtenlikli iseler, belirli bir m i s o l o j i , yani akla nefret doğar. Çünkü, sıradan lüksü sağlayan sanatların buluşlarından demeyeyim,

aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen), ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Teil selbst vervielfältigt), sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin

bilimlerden bile (ki bunlar da eninde sonunda onlara anlama yetisinin bir lüksü gibi görünüyor) elde ettikleri yararı aşağı yukarı hesap ettikten sonra, aslında mutluluklarının artmasından çok, omuzlarına daha büyük bir yükün bindiğini görürler; bunun üzerine de, sonunda, sırf doğal içgüdünün rehberliğine daha yakın olan ve yapıp ettiklerini aklın pek etkilemediği sıradan insanları küçük görmekten çok, onlara neredeyse imrenirler. Ve açıkça söylemek gerekir ki, aklın mutluluğa ve yaşamdan memnun olmağa ilişkin sağladığı düşünülen yararların farfara-ralı övgülerini pek değersiz gören ya da sıfır sayanların yargısı hiç de acı ya da dünyayı yöneten iyiliğe karşı nankör değildir; tersine bu yargının temelinde, varoluşlarının başka, çok değerli bir amacı olduğu düşüncesi gizlidir ki, akıl mutluluk için değil, asıl bu amaç için belirlenmiştir, bu yüzden de insanın özel amacı, en yüksek koşul olarak onun altında durmalı.

Akıl, istemeye nesnelere ve bütün gereksinimlerimizin (ki onları kısmen artırır bile) karşılanmasına ilişkin emin bir biçimde rehberlik etmeğe yeterince uygun olmadığından, —bu amaca yaratılıştan olan doğal içgüdü çok daha emin bir biçimde götürürdü—, ama yine de pratik bir yeti, yani *i s t e m e y i* etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan; doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın hakikî belirlenimi, başka herhangi bir amaç için *a r a ç o l a r a k* iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu *k e n d i b a ş ı n a* iyi bir *i s t e m e y i* ortaya çıkarmak olmalı. Bundan dolayı bu isteme gerçi tek ve tüm iyi olmaya-bilir; ama yine de en üstün iyidir ve başka herşeyin, hatta her mutluluk isteminin bile, koşulu olmalıdır; bu durumda da ilk ve koşulsuz amaç için gerekli olan aklın geliştirilmesinin, her zaman koşullu olan ikincisine —yani mutluluğa— en azından bu yaşamda ulaşma olanağını çeşitli biçimlerde azalttığı, hattâ hiçe indirgediği anlaşılırsa, doğanın bilgeli-

unzweckmäßig verfahren, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnet und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben

ğiyle pekâlâ bağdaşır. Bunlar olurken doğa amaçsız davranmaz, çünkü en yüksek pratik belirlenimini iyi istemeye temel olmada gören akıl, bu amaca ulaşınca, ancak memnunluk, kendine özgü —yani yine aklın 8 belirlediği bir amacın gerçekleşmesinden gelen— bir memnunluk duyar.

Kendi başına saygı görmeğe lâayık ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir isteme kavramını —doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı gerektiren; eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer herşeyin koşulunu oluşturan bu kavramı— geliştirebilmek için, iyi isteme kavramını içeren ö d e v kavramına bakalım. Gerçi ödev kavramı iyi isteme kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerir, ama bunlar onu saklamaktan ve tanınmaz hale getirmekten çok uzaktırlar; tersine onu daha belirgin kılarlar ve daha da parıldayıp seçilmesini sağlarlar.

Şu veya bu amaca yararlı olsalar bile, ödevde aykırı oldukları bilinen bütün eylemleri burada geçiyorum; çünkü bunların ö d e v d e n d o l a y ı yapılmış olmaları hiç söz konusu değildir; ödevle çatışırılar bile. Ayrıca, gerçekten ödevde uygun olan, ama insanların onlara doğrudan doğruya h i ç b i r e ğ i l i m duymadıkları, ama yine de başka bir eğilim tarafından itildikleri için yaptıkları eylemleri de bir kenara bırakıyorum. Çünkü burada, ödevde uygun eylemlerin ö d e v d e n d o l a y ı m ı, yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapıldığı kolayca ayırd edilebilir. Eylemin ödevde uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna d o ğ r u d a n d o ğ r u y a bir eğilim duyduğu eylemlerde bu ayrımı yapmaksa çok daha zordur. Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödevde uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara d ü r ü s t ç e hizmet edilir; ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu; ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan 9

sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher

doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır.

Buna karşılık, yaşamını sürdürmek ödevdir, ayrıca da herkesin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de, insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri çok kez endişe dolu dikkatin, yine de hiçbir iç değeri, maksimlerinin de hiçbir ahlâksal içeriği yoktur. Yaşamlarını ö d e v e u y g u n olarak koruyorlar, kuşkusuz, ama ö d e v d e n d o l a y ı değil. Buna karşılık, eğer talihin kötü cilveleri ve umutsuz acı, yaşamdan tad almayı büsbütün yok ettiyse; eğer ruhu güçlü olan mutsuz kişi, cesareti kırılmış ya da yıkılmış olmaktan çok alınyazısına küserek ölmeyi dilerse, ama yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa: işte o zaman maksiminin ahlâksal içeriği vardır. 10

Yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir; üstelik öylesine duygudaşlığa eğilimli ruhlar vardır ki, onları harekete getiren boş gurur ya da çıkar gibi başka bir neden olmaksızın da, çevrelerine sevinç yaymaktan ve kendi eserleri olan başkalarının memnunluğundan zevk alırlar. Ama sanırım ki, böyle bir durumda bu tür bir eylem, nice ödevde uygun, nice sevimli olursa olsun, hiçbir hakikî ahlâksal değer taşımaz, başka eğilimlerle aynı düzeydedir, söz gelişi gerçekten kamu yararına ve ödevde uygun, dolayısıyla onurlandırmaya değer olana mutlu bir rastlantıyla denk düştüğü zaman övgüye ve yüreklendirmeye değer olan, ama saygıya değer olmayan onura eğilim gibi; çünkü maksim, —böyle eylemleri eğilimden dolayı değil, ö d e v d e n d o l a y ı yapmak anlamında— ahlâksal içerikten yoksundur. Varsayalım ki, o insansever kişinin ruhsal dünyası başkalarının alınyazısına bütün duygudaşlığını söndüren kendi acılarıyla bulutlanmış olsun, sıkıntı içinde olan başkalarına iyilik yapma olanağı hep elinde olsun, ama kendi sıkıntısıyla başı yeterince dertte olduğundan başkalarının sıkıntısı onu duygulandırmassın; ve şimdi, hiçbir eğilim onu buna itmeden, bu ölümsü duyarsızlığından kendini çekip çıkarsın ve eylemi, hiçbir eğilim duymadan, yalnız ve yalnız ödevden dolayı yapsın; işte o zaman ilk defa eylemi hâlis ahlâksal değerini taşır. Dahası: doğa şu ya da bu insanın kalbine genel olarak pekaz duygudaşlık koymuşsa, başkaca dürüst bir insan olan o, mizaç olarak 11

Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann, (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde), nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht, (wenigstens indirekt); denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

soğuksa ve belki de kendi acılarına karşı ona özel bir sabır ve dayanma gücü bağışlanmış olduğundan, aynı şeyleri başka insanlarda da varsaydığı, hatta beklediği için, başkalarının acılarına ilgisizse; eğer doğa (doğrusu, en kötü ürünü olmayan) böyle bir insanı, özellikle insan dostu olarak yaratmamışsa; acaba o, yine de, kendine iyilikli bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha yüksek bir değer vermesini sağlayacak bir kaynak kendinde bulamaz mıydı? Hiç kuşkusuz! Karakterin ahlâksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.

Kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir (en azından dolaylı olarak); çünkü kendi durumundan memnun olmama, bir sürü kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler ortasında, kolayca *ödevi çiğnemek için büyük bir ayartma*ya dönüşebilir. Ama burada, ödevde bakmaksızın da insanlar, kendiliklerinden, mutluluğa en güçlü, en içten eğilimi duyarlar, çünkü tam bu idede bütün eğilimler bir toplamda birleşirler. Ancak, mutluluk buyurtusunun birçok bakımdan öyle özellikleri vardır ki, bazı eğilimlere büyük zarar verir ve gerçekten de insan, hepsi mutluluk adı altında toplanan eğilimlerin doyurulmasının toplamından, belirli ve kesin bir kavramını kuramaz. Sağlıyacağı beklenen şey ve doyurulabileceği zaman süresi bakımından belirli bir tek eğilimin, havada olan bir ideye nasıl üstün gelebildiğine ve insanın, söz gelişi damlalı bir hastanın, sevdiği bir şeyi tadını ala ala yemeği ve ne olursa olsun çekmeyi nasıl seçebildiğine şaşmamalı; çünkü o, kendi hesabına göre, sağlıkta bulunacak bir mutluluğun belki de nedeni olmayan bekleyişiyle, o anı yaşamayı hiç olmazsa burada feda etmemiştir. Ama bu durumda bile, eğer mutluluğa olan genel eğilim istemesini belirlemiyorsa, eğer yaptığı hesapta sağlık onun için çok zorunlu bir şekilde yer almıyorsa, burada da, başka durumlarda olduğu gibi, yine bir yasa kalır: eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı kendi mutluluğunu koruma yasası; ve ilk defa burada davranışının hakikî ahlâksal değeri vardır.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil es bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem

Kutsal Kitaptaki, komşumuzu —düşmanımızı bile— sevmeyi buyuran yerleri, kuşkusuz böyle anlamak gerekir. Çünkü eğilim olarak sevgi buyurulamaz; ama ödevden dolayı iyilik yapmak, hem, buna bir eğilim itmediği, hatta doğal ve zaptedilmez bir nefret karşı çıktığı zaman iyilik yapmak, tutkusal sevgi değil, pratik sevgidir —bir sevgi ki, duyuşun bağımlılığında değil, istemede; insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin ilkelerinde bulunur.

İkinci önerme şudur: ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdikten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Yukarda söylediklerimden açıktır ki, eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları ve güdüleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlâksal bir değer sağlayamaz. Bu değer, eylemden beklenen etkiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, nerede bulunabilir? İstemenin ilkesinde başka bir yerde bulunamaz, böyle bir eylemle gerçekleşebilecek amaçlar ne olursa olsun. Çünkü isteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir. ¹⁴

İlk iki önermenin sonucu olarak üçüncü önermeyi şöyle dile getirmek isterim: Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir. Aynı şekilde, genel olarak eğilime —ister benim ister başkasının olsun— saygım olamaz; olsa olsa onu, benimse onaylayabilirim, başkasının da bazan sevebilirim bile, yani onu kendi çıkarıma

eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von dem Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime*¹⁾, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustandegebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.²⁾

¹⁾ *Maxime* ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip, (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte), ist das praktische Gesetz.

²⁾ Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung,

uygun görebilirim. İstememle hiçbir zaman etki olarak değil, sırf neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasa saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir. Şimdi ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte de istemenin hertürlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece, nesnel olarak y a s a dan, öznel olarak da bu pratik yasaya s a f s a y ı dan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden ¹⁾ başka, istemeyi belirleyebilecek birşey kalmaz.

Demek ki eylemin ahlâksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler (kendi durumunun memnunluk verici olması, hatta başkasının mutluluğunu sağlama) başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. İşte bu yüzden, ahlâksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan —ve ¹⁶ istemeyi, umulan etki değil de, bu tasarımı belirlediği ölçüde— y a s a t a s a r ı m ı n kendisinden başka birşey oluşturamaz; bu iyi de, bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde zaten vardır, ilk önce etkiden ortaya çıkmasını beklemeye gerek yoktur²⁾.

1) M a k s i m, istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke (yani akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecekti) ise, pratik y a s a dır.

2) Bana, s a y g ı sözcüğünü kullanmakla, aklın bir kavramıyla soruya açıklık getirecek yerde, karanlık bir duygu arkasına sığındığım söylenerek, karşı çıkılabilir. Ne var ki, saygı bir duygu olsa bile, etkilenmekle [edilgin olarak] d u y u l a n bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla k e n d i k e n d i n e y a ş a n a n, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur. Kendim için bir yasa olarak tanıdığımı, saygıyla tanıyorum. Bu da, duyularıma

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt, (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen), das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B. darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der

welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor, (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

Ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, 17 kayıtsız şartsız iyi denebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dik-kate bile almadan, istemeyi belirleyecek? İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, isteme için ilke işini görecektir genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka birşey kalmıyor; yani maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım. Burada isteme için ilke işini gören ve eğer ödev büsbütün boş bir kuruntu, hayal ürünü bir kavram olmayacaksa, ilke işini görmesi gereken, (belirli eylemler için belirli bir yasa temele konmaksızın) sırf genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan aklı pratik yargılamalarında buna tamamen uygunluk içindedir ve bu düşünülmüş ilkeyi hep gözönünde bulundurur.

Soru, söz gelişi, şu olsun: dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir 18 söz verebilir miyim? Sorunun taşıyabileceği “yalan yere söz vermem

başka herhangi bir etkileme aracılığı olmadan, istememin bir yasa altında bulunduğ u bilincinden başka birşey demek değildir. İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değer in tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, hernekadar bunların her ikisine de denk düşen bir şey taşıyorsa da. Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasa dır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa. Yasa olarak ona biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğ eriz; ama kendimize kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, yine de istememizin sonucudur; ilk bakımdan korkuya, ikinci bakımdan ise eğilime denk düşer. Bir kişiye duyulan bütün saygı, aslında, bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına v.b.) 17 saygıdır. Doğal yeteneklerimizi genişletmeyi de ödev saydığımızdan, yetenekli bir kişide sanki bir yasanın örneğini görüyoruz, (eğitimle onun gibi olmayı tasarlıyoruz), bu da saygımızı oluşturuyor. Ahlâksal denen her ilgi yalnız ve yalnız yasaya saygıdır.

Frage haben kann, ob es klüglich oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich mittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlaugigkeit nicht so leicht voraussehen sind, daß nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärts her umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn, wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime, (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen), als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere), gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben. weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen ändern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es überleitet Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden,

zekice midir, yoksa ödevde uygun mudur?" anlamları arasında kolayca fark yapıyorum. İlki daha sık olabiliyor kuşkusuz. Gerçekten de zorluk çekmeden görürüm ki, o andaki bir güçlükten bu kaçamak aracılığıyla sıyrılmam yetmez; daha sonra bu yalandan, şimdi kurtulduğumdan daha büyük bir tatsızlık çıkıp çıkmıyacağını düşünmem gerek; ve bütün sözüm ona k u r n a z l ı ğ ı m a rağmen, sonuçları önceden görmek pek kolay olmadığından, bir kere güveni yitirmem, benim için şimdi kaçınmaya çalıştığım bütün kötülükten çok daha zararlı olabileceğinden, acaba burada genel bir maksime göre davranmak ve ancak tutmak amacıyla söz vermeyi alışkanlık edinmek daha z e k i c e olmaz mı? Ancak çok geçmeden burada açıkça görürüm ki, böyle bir maksimin temelinde hep yalnızca korkulan sonuçlar vardır. Şimdi ödevden dolayı sözünün eri olmak, korkulan sonuçlardan dolayı sözünün eri olmaktan çok farklı bir şeydir; ilk durumda, eylem kavramının kendisi bile, benim için bir yasa içeriyor; ikincisinde ise, bu eylemin hangi etkilerinin benimle ilgili olabileceğini, ilk önce kendim başka yerde arayıp bulmam gerekir. Çünkü ödev ilkesinden ayrılmam, kesinlikle kötüdür; zekî olma maksimime sadakatsızlık göstermem, çok defa herşeye rağmen yararlı olabilir, hernekadar ona sadık kalmam kuşkusuz daha eminse de. Yine de yalan'yere verilen bir sözün ödevde uygun olup olmadığı sorununu en kısa, en yanılmaz şekilde aydınlatmam için, kendime şunu sorarım: doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma maksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muydum? Ve kendime "başka türlü sıyrılamıyacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan bir söz verebilir" der miydim? Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç istiyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye birşey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan, ya da fazla acele bir şekilde inansalar bile bana yaptığımın aynısını yapacak olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından istememi ileri sürmem boşuna

19

mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe, (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe, daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse; pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie SOKRATES tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine

olurdu; dolayısıyla maksimim genel bir yasa yapılıp yapılmaz, kendini yok etmek zorunda olurdu.

Demek ki, istemenin ahlâksal olarak iyi olması için ne yapmak gerektiğini bulabilmek için, keskin, derinlere ulaşan bir bakışımın olması gerekmez. Dünyanın gidişi konusunda deneyimsiz, bu gidişteki olup biteni kavramaktan aciz, kendime yalnızca şunu sorarım: kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir; hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yasamada ilke olarak yer almağa uygun olmadığından; oysa akıl beni böyle bir yasamaya saygı duymaya zorluyor. Bu saygının ne üzerinde temellendiğini daha kavrayamıyorum (bunu filozof araştırсын), ama hiç olmazsa şu kadarını anlıyorum: bu, eğilimlerce salık verilenlerin taşıyabileceği her değerın üstünde olan değerin görülmesidir; ve pratik yasaya saf saygıdan gelen eylemimin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir. Bu ödevde başka her hareket nedeni yerini vermelidir; çünkü o, değeri herşeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur.

İşte böylece, sıradan insan aklının ahlâk bilgisinin ilkesine kadar ulaştık; gerçi bu ilkeyi o, böyle genel bir biçimde diğer şeylerden ayrılmış olarak düşünmez, ama her zaman gerçekten gözönünde bulundurur ve yargılamalarının ölçütü olarak kullanır. Ona hiç de yeni birşey öğretmeden, yalnızca, SOKRATES gibi, kendi ilkesine dikkati çekince, sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödevde uygun ya da ödevde aykırı olduğunu nasıl ayırtmasını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmak gerektiğini bilmek için hiçbir bilime ve felsefeye gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur. Her insanın yapmak, dolayısıyla bilmekle yükümlü olduğu şeyin bilgisinin, her insanın —en sıradan insanın bile— işi olduğu, pekâlâ önceden kabul edilebilir. Burada, sıradan insan aklında pratik yargılama gücünün teorik olana nasıl üstün, hem de çok üstün olduğunu hayranlıkla görebiliriz. Teorik akıl söz konusu olduğunda, sıradan akıl, deney yasalarından ve duyuların

Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft denn eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdenn sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chikanieren oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich ebenso gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, (noch mehr aber zum Disputieren), bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit, — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißeln, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche, (die sich

algularından uzaklaşmağa cesaret ederse, sırf kavrayamadığı şeylerin içine ve kendi kendisiyle çelişmeye düşer; en azından kesinsizliğin, karanlığın, kararsızlığın kargaşası içine düşer. Pratik alanda ise, yargılama gücü ilk olarak, sıradan anlama yetisi bütün duyuşal güdöleri pratik yasaların dışında bıraktığı zaman, kendi pek ayrıcalıklı durumunu gösterir. O zaman ince bile olur, ister değerlendirilmesi gereken şey konusunda vicdanıyla ya da başka istemlerle pazarlığa girişmek için, ister eylemin değerini kendisi öğrenmek üzere dürüstçe belirlemek istediği için olsun; çoğu zaman da, söz konusu olan son durumda, bir filozofun kendine vaadedebileceği kadar doğruyu bulabileceğini pekâlâ ümit edebilir. Hatta filozoftan nerdeyse daha emin olabilir, çünkü filozofun o insanın sahip olduğu ilkeden başka ilkesi olamaz; ama yargısı bir sürü yabancı, konunun özüne ait olmayan düşüncelerle kolayca yanılabılır ve düz yoldan sapabilir. Buna göre, acaba, ahlâk konularında sıradan aklın yargısıyla yetinmek ve felsefeyi, sıradan anlama yetisini —pratik konularda bile olsa— mutlu yalınlığından uzaklaştırmak ve felsefeyle araştırmanın ve öğrenmenin yeni bir yoluna sokmak için değil, olsa olsa ancak sistemini daha tam ve kavranılabılır, kurallarını da daha rahatça kullanılabılır bir şekilde (daha çok da tartışma için) ortaya koymak için işin içine sokmak daha yerinde olmaz mı?

22

Suçsuzluk olağanüstü bir şeydir, ama ne yazık ki, kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çıkarılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden oluşan bilgeliğin bile bilime gereksinimi vardır; ondan birşeyler öğrenmek için değil, buyurtularının kabul edilmesini ve süreklilik kazanmalarını sağlamak için ona gereksinimi oluyor. Aklın ona bunca saygıya değer olarak sunduğu ödevin bütün buyruklarına karşı, insan kendi içinde, tam doyurulmalarını mutluluk adı altında topladığı gereksinim ve eğilimlerinden oluşan güçlü bir karşı ağırlık duyar. Şimdi akıl, eğilimlere hiçbir şey vaatmeden, —sanki o böylesine susturulmaz, ama bunca yerinde görünen (hiçbir buyruğa onları kenara itmeğe izin vermeyen) istemler yokmuş gibi, onlara saygı göstermeden—

23

durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu verunsteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgendein Bedürfnis der Spekulation, (welches ihr, so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.

buyurtularını göz yummaz bir şekilde buyurur. Ama bundan d o ğ a l bir d i a l e k t i k ortaya çıkar: yani ödevin bu kesin yasalarına karşı aklımsı çıkarımlar yapma ve geçerliliklerini —en azından temizliklerini ve kesinliklerini— şüpheli kılma ve onları, olabildiği yerde, dileklerimiz ve eğilimlerimize daha uygun hale getirme düşkünlüğü; başka bir deyişle onları temelden bozma ve bütün değerlerini yok etme, ki buna, sıradan pratik akıl bile sonunda iyi diyemez.

Böylece s ı r a d a n i n s a n a k l ı, kurgulamasının (sırf sağduyu olarak kalmakla yetindiği sürece hiç duymadığı) herhangi bir gereksiniminden dolayı değil, bizzat pratik nedenlerden dolayı, kendi çemberinin dışına çıkmağa, ve ilkesinin kaynağı konusunda ve gereksinim ile eğilime dayanan maksimlere karşı bu ilkeyi doğru belirlemek üzere, bilgi ve açık talimat almak için bir p r a t i k f e l s e f e n i n 24 alanına adım atmağa itilir; öyle ki iki taraflı istemlerin onda yarattığı şaşkınlıktan kurtulabilsin ve kolayca düştüğü ikircillikten dolayı bütün halis ahlâksal ilkelerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelmesin. Demek ki, sıradan pratik akıl kendini işleyip geliştirdiği zaman, aynı şekilde onda da, farkına varılmadan bir d i a l e k t i k ortaya çıkar; bu dialektik, akli, teorik kullanılışında olduğu gibi, felsefeden yardım aramağa zorlar; bundan dolayı ilki olduğu kadar diğeri de, aklımızın tam bir eleştirisinden başka hiçbir yerde dinginliğe kavuşamaz.

Zweiter Abschnitt.

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen achthaben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beispiele anführen könne, daß, wenngleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Wert habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung taten, die zwar edel genug sei, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt in ihrer größten Verträglichkeit untereinander zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die

İ k i n c i B ö l ü m

25

Yaygın Ahlâksal Dünya Bilgeliğinden Ahlâkın Metafizizine Geçiş

Buraya kadar ödev kavramımızı pratik aklın sıradan kullanılışından çıkardıysak, bundan, onu bir deney kavramı olarak ele aldığımız sonucu hiçbir şekilde çıkarılmasın. Daha çok, insanların yapıp ettiklerinden edinilen deneye dikkat edersek, saf ödevden dolayı eylemde bulunma niyetiyle yapılmış bir tek kesin örnek bile veremeyeceğimiz konusunda sık sık yapılan ve kendimize itiraf ettiğimiz gibi haklı olan yakınmalarla karşılaşırız; hernekadar ö d e v in buyurduğu birçok şey, ö d e v e u y g u n oluyorsa da, bunların gerçekten ö d e v - d e n d o l a y ı olduğu, dolayısıyla ahlâksal bir değer taşıdığı kuşkuludur. Bu yüzden, insanın eylemlerinde bu niyetin gerçekliğini kayıtsız - şartsız yadsıyan ve herşeyi az ya da çok incemiş ben sevgisine yükleyen filozoflar her zaman olmuştur. Ama bunu yapmakla, ahlâklılık kavramının doğruluğunu şüpheli kılmadılar; daha çok, böylesine saygıya değer bir ideyi kendi buyurtuları haline getirecek kadar soylu olan, ama aynı zamanda onu izleyemeyecek kadar zayıf olan ve aklı, kendisine yasa koymak için kullanacağı yerde, sırf eğilimlerin çıkarlarını —ister tek tek ya da, en iyisi, aralarında bağdaşacak biçimde— korumak için kullanan insanın doğal yapısının kolayca bozulmasından ve içtenliksizliğinden en içtenlikli üzüntüyle söz ettiler.

26

Gerçekten de ödevde uygun olmakla birlikte, maksimi sırf ahlâksal nedenlere ve ödevinin tasarımına dayanan bir tek eylem örneğini deneyle

Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemessenen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirn-ge-spinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschten Dienst tun als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht, (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei), lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um, (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten, teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft), in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen

tam emin olacak biçimde bulmak olanaksızdır. Gerçi aradabilir, kendi kendimizi en sıkı şekilde sınavı, ödevin ahlâksal nedeninden başka, şu ya da bu iyi eyleme ve bu denli büyük özveriye götürecektir kadar güçlü bir şey bulamadığımız oluyor; ama bundan, istemeyi aslında belirleyen nedenin, ödev idesinin sırf yanıltmacası arkasında gizlenmiş ben sevgisi dürtüsünün gerçekten bulunmadığı sonucu kesin bir şekilde çıkarılamaz. Nitekim kendimize yanlış yere daha soylu hareket nedenleri yakıştırarak, kendimizi pohpohlamayı severiz; oysa aslında, en sıkı sınamayla bile, hiçbir zaman eylemin arkasındaki gizli güdülere ulaşamayız. Çünkü ahlâksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir.

Ayrıca (rahatlarına düşkünlüklerinden dolayı insanların, diğer bütün kavramlar konusunda da kendilerini seve seve inandırdıkları gibi) ödev kavramının yalnızca deneyden çıkarılması gerektiğinin —onların söylediği gibi— doğru olduğunu kabul ederek, “insanın kendini beğenmişlikle kendi sınırlarını aşan hayalgücünün uydurmacasıdır” deyip, bütün ahlâklılığı alaya alanlara daha çok dileyebilecekleri bir hizmette bulunamayız; çünkü bunu yapmakla, onlara kesin bir zafer hazırlarız. İnsan sevgisinden dolayı, eylemlerimizin çoğunun bile ödevine uygun olduklarını kabul etmeğe hazırım; ama onlara daha yakından —içine dışına— baktığımızda, her yerde hep ortaya fırlayan sevgili bene toslarız; amaçlarının temelinde o vardır, sık sık kendini yadsıma isteminde bulunan ödevin sıkı buyruğu değil. Dünyada herhangi bir hakikî erdemin bulunabileceğinden zaman zaman şüphe etmemek için (özellikle yıllar geçtikçe ve yargıgücümüz deneyle bir bakıma daha dikkatli, bir bakıma da daha keskin hale getirildikçe), erdem düşmanı olmak gerekmez; iyi için beslenen en canlı dileği iyyinin gerçekliğiyle karıştırmayan soğukkanlı bir gözlemci olmak yeter. İşte burada, ödev idelerimizi büsbütün yitirmemizi ve ödev yasasına beslediğimiz temelli saygıyı ruhumuzda korumamızı, şu açık inançtan başka hiçbir şey sağlayamaz: böyle saf kaynaklardan çıkan eylemler hiç olmamışsa bile, burada söz konusu olan,

Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefodert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgendein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse; so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden. ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den

şunun ya da bunun olup olmaması değildir. Söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurması; dolayısıyla herşeyi deney üzerinde temellendiren kişinin, yapılabirliğinden çok şüphe edeceği, dünyada bugüne dek daha örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulması; ve söz gelişi, bugüne dek hiçbir has dost olmamış olsa bile, dostlukta içtenliğin her insandan aynı derecede eksiksiz istenebilmesidir. Çünkü bu ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.

Ahlâklılık kavramının bütün hakikatini ve olanaklı bir nesneyle ilgisini yadsımak istemiyorsak, onun yasasının son derece yaygın önemi olduğunu ve sırf insanlar için değil, genel olarak akıl sahibi bütün varlıklar için, rastlantısal koşullar altında ve istisnalarla değil, tamamen zorunlu olarak geçerli olması gerektiğini de yadsıyamayacağımızı buna eklersek; açıktır ki, hiçbir deney böyle zorunlu yasaların yalnızca olanağını bile sonuç olarak çıkarmamıza fırsat veremez. Çünkü hangi hakla, insanlığın belki de yalnızca rastlantısal bazı koşulları altında geçerli olan şeyi, her akıl sahibi yaratık için genel bir buyurtu olarak sınırsız saygı konusu yapabiliriz? Ve sırf deneysel olup, tamamen a priori olarak saf ama pratik akıldan kaynaklanmasaydı, nasıl bizi m istememizin belirlenişinin yasaları, genel olarak akıl sahibi bir varlığın istemesinin belirlenişinin yasaları sayılacaktı? 29

Ahlâklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlâklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür. Çünkü bana sunulan her örneği, ilkin kendisi asıl örnek, yani model olmağa lâyık olup olmadığı konusunda, ahlâklılık ilkesine göre değerlendirilmelidir; ama hiçbir şekilde ahlâklılık kavramını yetkeyle sağlayamaz. İncildeki Kutsal Kişi bile —kutsallığını tanıyabilmek için— ilkin ahlâksal yetkinlik idealimizle karşılaştırılmalıdır. Kendi de kendisi için şöyle der: “(gördüğünüz) bana neden iyi diyor-

ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott, (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie, samt den ihnen zugehörigen Prinzipien, a priori feststehen, im allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen, wofern das Erkenntnis sich vom Gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn, wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunftkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so errät man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie fest steht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsiehende aber Ver-

sunuz? (Görmediğiniz) biricik Tanrıdan başka hiçkimse iyi (iyinin modeli) değildir.” Ancak, en üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor? Yalnızca i d e den, aklın ahlâksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir isteme kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden. Ahlâk alanında öykünme olmaz; örnekler de ancak yüreklendirmeye yarar, yani yasanın buyurduğu şeyin yapılabilirliğini şüpheli olmaktan çıkarır, pratik kuralların genel olarak dile getirdiklerini görünür kılar, ama hiçbir zaman akılda bulunan hakikî asıllarını kenara itmeyi ve örneklerle göre kendimizi yönlendirmeyi haklı çıkaramaz. 30

Öyleyse, hertürlü deneyden bağımsız, sırf akla dayanmak zorunda olmayan hiçbir halis en yüksek ahlâklılık ilkesi yoksa, sanırım ki, —eğer bilgimiz sıradan bilgiden ayrılacak ve felsefî bilgi adını alacaksa— bu kavramları, onlara ait ilkelerle birlikte, böyle a priori sağlam durdukları gibi, genel olarak (soyut olarak) sergilemenin iyi olup olmadığını sormak bile gereksizdir. Ama çağımızda bu, zorunlu bile olabilir. Çünkü “saf, hertürlü deneysel öğeden arındırılmış akıl bilgisini, yani Ahlâk Metafiziğini mi, yoksa yaygın Pratik Felsefeyi mi yeğ tutmalı?” sorusuna ilişkin oylar toplarsak, çok geçmeden hangi tarafın ağır basacağını tahmin edebiliriz.

Saf aklın ilkelerine yükselip onlara yeterince ulaştıktan sonra, bu yaygın kavramlara inmek, kuşkusuz çok övülmeğe değerdir; bu da, Ahlâk Öğretisini ilkin Metafiziğin üzerinde k u r m a k, sonra da, ayakları üzerinde sağlam durunca, onu yaygınlaştırarak k a b u l g ö r m e s i n i sağlamak demek olur. Ama, ilkelerin bütün doğruluğunu belirleyecek olan ilk araştırmada ona yaygınlık kazandırmak istemek son derece saçma olur. Bu davranış tarzı, F e l s e f e n i n hakikî y a y g ı n l ı k k a z a n m a s ı n ı n sağlayacağı pek nadir yararı sağladığını hiçbir zaman iddia edememesi bir yana —çünkü hertürlü kökten kavramadan vazgeçerek, herkesçe anlaşılır olmak bir marifet değildir—; ayrıca bir sürü yanyana getirilmiş ilgisiz gözlemlerden oluşan tiksindirici bir yığılı ve yarı aklısız ilkeleri önplâna getirir. Bu, sıg kafaların hoşuna gider, çünkü günlük dedikodularda pek işe yarar;

wirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur, (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können), die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere völlig a priori, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Teile nach, anzutreffen seien, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder, (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik¹⁾ der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten, (die man hypophysisch nennen könnte), vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher

¹⁾ Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

keskin kavrayışlı kişilerin ise bundan kafaları karışır ve hoşnutsuzluk içinde, yine de çaresiz, ondan gözlerini çevirirler; oysa bu yanıltmacanın arkasını pekiyi gören filozoflara, ilk önce kesin bir kavrayış edinerek haklı olarak yaygın bir ün kazanabilmek için bu sözüm ona yaygın ün sevdasından bir süre için insanları vazgeçirmek istedikleri zaman, pekaz kulak verilir.

Ahlâklılıkla ilgili pek rağbette olan girişimlere bir göz atarsak, bunlarda bazan (genel olarak akıl sahibi bir doğal yapının idesini de içine alan) insanın doğal yapısının özel belirlenimini, bazan yetkinliği, bazan da mutluluğu, bir yerde ahlâk duygusunu, başka yerde Tanrı kor-³² kusunu, bir parça şundan, bir parça bundan, hepsini de şaşılacak bir karışımda buluruz. Ahlâklılık ilkelerinin ise, insanın doğal yapısının (ancak deneyden edinebileceğimiz) bilgisinde aranıp aranmayacağı sorusunu sormak ve eğer olamayacaksa, eğer bu ilkeler tamamen a priori, hertürlü deneysel olandan bağımsız ise, başka hiçbir yerde —en az derecede bile— bulunamayıp kayıtsız-şartsız saf akıl kavramlarında bulunacaksa; bu araştırmayı saf pratik dünya bilgeliği veya (bunca kötü ünü olan bir adı kullanmağa izin varsa) Ahlâk Metafiziği¹⁾ olarak tamamen ayırmak, bunu kendi başına tam yetkinliğe kavuşturmak ve ünü yaygın olan şeylerin peşinde olan geniş kütleyi, bu girişim sonuca ulaşın-caya dek oyalamak akla gelmez.

Antropoloji, Teoloji, Fizik ya da Fiziküstüyle, hele (fizikaltı diye adlandırılabilir) gizli niteliklerle karışmamış, tamamen ayrılmış böyle³³ bir Ahlâk Metafiziği ise, yalnız ödevlerin bütün teorik, kesin olarak

1) Saf Matematiği uygulamalı Matematikten, ya da saf Mantığı uygulamalı Mantıktan ayırdığımız gibi, istersek, saf Ahlâk Felsefesini (Metafiziği) uygulamalı olandan (insanın doğal yapısına uygulanandan) ayırabiliriz. Bu adlandırma ayrıca hatırlatacaktır ki, ahlâk ilkeleri insanın doğal yapısının özelliklerinde temelin bulmazlar, kendi başlarına a priori olarak var olmalıdırlar; ama bunlardan her akıl sahibi doğal yapı için olduğu gibi, insanın doğal yapısı için pratik kurallar türetilmelidir.

bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein, (die hiebei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann), einen so viel mächtigeren Einfluß als alle andere Triebfedern¹⁾, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß.

Aus dem Angeführten erhellet, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre

¹⁾ Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins reine gebracht haben, und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten aufreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder der Anlockung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch erzeuge, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

belirlenmiş bilgisinin onsuz olunamayacak bir taşıyıcısı değil, aynı zamanda buyurtularının gerçekten yerine gelmesi için son derece arzu edilen bir şeydir. Çünkü ödevin ve genel olarak ahlâk yasasının saf, deneysel uyarıcıların yabancı hiçbirşey katmadığı tasarımının, insanın kalbi üzerinde yalnızca akıl yoluyla (ki o, ilk kez burada, kendi başına da pratik olabileceğinin farkına varır), deneysel alanın sunabileceği diğer bütün güdülerden¹⁾ öylesine daha güçlü bir etkilemesi oluyor ki; bu tasarım, değerliliğinin bilinciyle bu güdülerini küçümser ve zamanla egemenliği altına alabilir. Oysa duygu ve eğilim güdülerini ile aynı zamanda da akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlâk öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye —ancak rastlantısal olarak iyiye— götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine neden olsa gerek.

34

Yukarda söylenenlerden şu noktalar aydınlığa kavuşuyor: bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında

1) Saygıdeğer, müteveffa S u l z e r, bir mektubunda bana şunu sormuştu: erdem öğretileri, akıl için nice inandırıcı olsalar da, neden bunca az şey başarıyorlar? Bu soruyu tam yanıtlayabilmek için yaptığım hazırlıktan dolayı, ona yanıtlam gecikmişti. Bu yanıt ise, ancak şu olabilir: öğretmenlerin kendileri, kavramlarını saf hale getirmediler ve bunu ahlâksal iyiye her taraftan hareket nedenleri bulmakla gidermek isterken ve ilâçlarını iyice kuvvetli yapayım derken, bozdular. Çünkü en sıradan gözlem gösteriyor ki, bir dürtüsellik eyleminin, gereksinimlerin ya da baştan çıkaran şeylerin baskısı altında bile, bu ya da başka bir dünyadaki herhangi bir çıkara ilişkin her amaçtan uzak, nasıl sarsılmaz bir ruhla yapıldığı; kendisine benzeyen, ama çok az da olsa yabancı bir güdü tarafından uyarılan her eylemden nasıl üstün olduğu, onu nasıl gölgede bıraktığı tasarımlarırsa, ruh yücelir ve böyle eylemde bulunabilme dileği doğar. Çok küçük olmayan çocuklar bile bundan etkilenirler ve ödevler onlara başka türlü sunulmamalıdır.

34

Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal soviel, als man Empirisches hinzutut, soviel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen aber reinen Vernunftbegriffnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig, (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt), vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung, (die hier sehr achtungswürdig ist), zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik, (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunftbegriffnisse dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen), durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der

bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katıksız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan —sırf kurgulama söz konusu olduğunda— gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır. Bu belirlemeyi yaparken de, ilkeleri, kurgusal Felsefenin izin verdiği, hatta zaman zaman gerektirdiği gibi insan aklının yapısına bağımlı kılmamalı; tersine, genel olarak her akıl sahibi varlık için geçerli olmaları gerektiği için, ahlâk yasaları genel bir kavram olan akıl sahibi varlık kavramından türetilmeli, böylece de insanlara u y g u l a n m a s ı için Antropolojiyi gerektiren her Ahlâk, ilkin saf Felsefe olarak, yani Metafizik olarak, Antropolojiden bağımsız bir biçimde, tamlığında sergilenmelidir (ki böyle bir şey, bu tür ayrılmış bilgiler konusunda kolayca yapılabilir). Ve bilinmeli ki, buna sahip olmadıkça, ödevde uygun olanda ödevin ahlâksal ögesini kurgusal yargılama için tam belirlemek boşuna olur; hem yalnız boşuna olur demek istemiyorum, ayrıca sırf sıradan pratik kullanılıştaki bile, özellikle de ahlâk eğitimi için Ahlâkı halis ilkeleri üzerinde kurmak, böylece de saf ahlâksal niyet yaratmak ve bunları, dünyada iyiliğin en yüksek derecede gerçekleşebilmesi için, insanların ruhsal yapılarına aşlamak olanaksız olur.

35

Ama konunun bu işlenişyle, daha önce yapıldığı gibi, (burada çok saygıdeğer olan) sıradan ahlâksal yargılamadan felsefî olana değil; örnekler aracılığıyla arana arana ulaşabildiği yerden öteye gidemeyen bir yaygın Felsefeden (deneysel hiçbirşey tarafından alıkonmasına izin vermeyen ve bu tür akıl bilgisinin bütün alanını ölçmesi gerektiğinden, örneklerin bile bulunamayacağı idelere kadar ergeç giden) Metafiziğe kadar doğal adımlarla ilerlemek için; pratik akıl yetisini, genel belir-

36

Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Weser die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß, (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nötigung; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nützlich ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt **Imperativ**.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird, (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung

lenme yasalarından başlayarak ödev kavramını bu akıldan çıktığı yere kadar izlemek ve açık bir biçimde gözler önüne sermek gerekir.

Doğada herşey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka birşey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirli-yorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi yeterince belirlemiyorsa, isteme ayrıca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz; tek kelimeyle, isteme (insanlarda olduğu gibi) kendi başına akla tamamen uygun olmayınca: nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi zorlanmalıdır; yani nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu istemenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımılanır. 37

İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de **bu y r u k** denir.

Bütün buyruklar bir “gerek”le dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeyle bağlantısına (bir zorlamaya) işaret ederler. Bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söylerler; ama bunu, yapılmasının iyi olacağı ona gösterildiği için bunu her zaman yapmayan bir istemeye söylerler. Pratik iyi ise, aklın tasarımlarıyla, dolayısıyla öznel nedenlerle değil, nesnel, yani her akıl sahibi varlık için böyle bir varlık olarak geçerli olan nedenlerle istemeyi belirleyen şeydir. Bu iyi, herkes için geçerli olan aklın ilkesi olarak değil, 38

aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.¹⁾

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

¹⁾ Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse denken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstand der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung, (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

duyumlar aracılığıyla yalnızca şunun ya da bunun için geçerliliklerini koruyan sırf öznel nedenler olarak istemeyi etkileyen hoş olan - dan ayrılır.¹⁾

Demek ki, her bakımdan iyi olan bir isteme, aynı şekilde nesnel 39 yasalara (iyinin yasalarına) bağlı olur, ama bundan dolayı yasaya uygun eylemlere zorlanmış olduğu tasarımlanamaz; çünkü o, kendiliğinden, öznel yapısına göre, ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilir. İşte bundandır ki, t a n r ı s a l ve genel olarak k u t s a l bir isteme için buyruklar geçersizdir; “gerek” demenin burada yeri yoktur, çünkü i s t e m e kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir. Ve bunun için buyruklar yalnızca bir formüldür; genel olarak istemenin, nesnel yasalarının şu veya bu akıl sahibi varlığın istemesindeki —söz gelişi insanın istemesindeki— öznel yetkinsizlikle bağlantısını dile getirirler.

Şimdi, bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.

1) Arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir. Rastlantısal olarak belirlenen bir istemenin aklın ilkelerine bağımlılığına ise, ilgi denir. Bu da, her zaman kendiliğinden akla uygun olmayan bağımlı bir istemede olur; tanrısal isteme için hiçbir ilgi düşünülemez. Ama insanın istemesi de bir şeye ilgi duyabilir, ama ilgiden dolayı eylemde bulunmayabilir. İlki, eylemdeki pratik ilgi anlamında, ikincisiyse eylemin nesnesine olan tutkusal ilgi anlamındadır. İlki, istemenin aklın kendi başına ilkelerine bağımlılığına, ikincisiyse eğilim uğruna aklın ilkelerine bağımlılığına işaret eder; çünkü ikinci durumda akıl, eğilimin gereksinimlerinin nasıl karşılanacağı konusunda pratik kurallar verir. İlk durumda beni ilgilendiren, eylemdir; ikincisinde ise (benim için hoş olduğu ölçüde) eylemin nesnesidir. Birinci bölümde gördük ki, ödevden dolayı yapılan bir eylemde nesneye olan ilgisine değil de, sırf eylemin kendisine ve akıldaki ilkelerine (yasaya) olan ilgisine bakmak gerekir.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgendeiner Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anderes als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein **problematisch**, im zweiten **assertorisch**-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch** (praktisches) Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß,

Her pratik yasa, olanaklı bir eylemi iyi olarak, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunduğu için; bütün buyruklar, herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için —araç olarak— iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesin dir. 40

Demek ki buyruk, benim aracılığımla olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi —ister özne o eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, ister bilmesine rağmen bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden— hemen yapmayan bir istemeyle bağlantısını ortaya koyar.

Böylece koşullu buyruk, yalnızca, eylemin herhangi bir olanaklı ya da gerçek amaç için iyi olduğunu söyler. İlk durumda bu buyruk sorunlu, ikincisinde ise onaylayıcı - pratik bir ilkedir. Eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmenden, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilân eden kesin buyruk zorunluluklu (pratik) bir ilke olarak geçerlidir.

Akıl sahibi herhangi bir varlığın gücüyle olanaklı olanın, herhangi bir isteme için de olanaklı bir amaç olduğu düşünülebilir; bundan dolayı da eylemin ilkeleri —bunlar, ortaya çıkaracakları herhangi bir amaca ulaşmak için zorunlu olarak tasarımılandıkları ölçüde—, gerçekten de sonsuz sayıdadırlar. Bütün bilimlerin pratik bir bölümü vardır; bu bölüm, bir amacın bizim için olanaklı olabilmesi için yapılması gerekenlerden ve bu amaca nasıl ulaşılabileceğini söyleyen buyruklardan oluşur. Bundan dolayı bunlara beceri buyrukları denir. Amacın akılsal ve iyi olması burada söz konusu değildir; söz konusu olan, bu amaca ulaşmak için neyin yapılması gerektiğidir. Doktor için hastasını iyiden iyiye sağlığa kavuşturacak reçetesi ve bir zehirleyici için bir insanı kesinlikle öldürecek reçetesi, herbiri amaçlarını tam gerçekleştirmeğe yaradığı ölçüde, aynı değerdedir. İlk gençliğinde insan, yaşamda hangi 41

welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen, und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, daß er sie einmal haben möchte, und 'diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen, (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen), als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist **assertorisch**. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit¹⁾ im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ; der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung

¹⁾ Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privaklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist geschickt und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

amaçlara yöneleceğini bilmediğinden, analar-babalar çocukların çeşitli şeyler öğrenmelerini özellikle sağlamağa çalışırlar ve eğittikleri insanın ilerde gerçekten amacı olup olmayacağını belirleyemedikleri, ama yine de günün birinde edinebileceği hertürlü rastgele amaçlar için olan araçların kullanılışında beceri kazanmasına çaba gösterirler; ve bu kaygıları öylesine büyüktür ki, onların belki de amaç haline getirebilecekleri şeylerin değeri konusunda yargılarını aydınlatmayı ve düzeltmeyi çoğu kez ihmal ederler. 42

Bununla birlikte, bütün akıl sahibi varlıklar için (buyruklar, bağımlı varlıklar olarak bunlara uygun düştüğüne göre) gerçek olarak varsayılabilir bir amaç; dolayısıyla bunların, değil sırf sahip olabileceklerini, hepsinin bir doğa zorunluluğuna göre sahip olduklarını kesinlikle varsayabileceğimiz bir amaç vardır, bu da mutluluk amacıdır. Mutluluğu geliştirmenin aracı olarak eylemin pratik zorunluluğunu ortaya koyan koşullu buyruk onaylayıcıdır. Onu belirsiz, sırf olanaklı bir amaç için sırf zorunlu olarak değil, ayrıca emin bir şekilde ve a priori olarak her insanda varsayabileceğimiz bir amaç olarak ortaya koyabiliriz; çünkü o, insanın neliğine özgüdür. Şimdi, kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçiminde becerikliliğe, dar anlamda zekâ¹⁾ diyebiliriz. Dolayısıyla, kendi mutluluğunu sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekânın buyurtusu, hep koşulludur; eylem mutlak olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyurulur. 43

Son olarak bir buyruk vardır ki, belirli bir davranışla ulaşılabacak başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranış

1) 'Zekâ' sözcüğü iki anlama gelir: bir anlamda cerbezene, ikinci anlamda ise özel zekânın adı olabilir. İlki, bir insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etki-leyebilme becerikliliğidir. İkincisi, bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir. Sonuncusu aslında öyle bir zekâdır ki, birincinin değeri bile ona indirgenir ve birinci türden olana sahip olmayan bir insan için şöyle demek daha iyidir: o açık göz ve kurnazdır, yine de bütünlüğünde zekî değildir.

zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch**. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der **der Sittlichkeit** heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch¹⁾ (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig), nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Ge-

¹⁾ Mich scheint, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebenso gut als die Vorwelt besorgen könne.

doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk **k e s i n** dir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir; ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa **a h l â k l ı l ı k** buyruğu denebilir.

Bu üç tür ilkeye göre istemek arasındaki fark, ayrıca istemenin zorlanmasındaki **f a r k l ı l ı k** tan da açıkça belirir. Bu farkı şimdi daha belirgin kılmak için, sanırım, bunların düzenleri içinde en uygun biçimde adlandırılmaları şöyle olur: bunlar ya beceri **k u r a l l a r ı**, ya zekâ **ö ğ ü t l e r i**, ya da ahlâklılık **e m i r l e r i** (y a s a l a r) dir. Çünkü yalnızca y a s a, koşulsuz ve gerçekten nesnel, dolayısıyla genel geçerli **z o r u n l u l u k** kavramını birlikte getirir ve emirler, 44 boyun eğilmesi, yani eğilimler karşı olsa bile uyulması gereken yasalar dır. Gerçi **ö ğ ü t l e m e** de de zorunluluk vardır; ama bu zorunluluk sırf öznel, rastlantısal koşullarda —şu veya bu insanın şunu ya da bunu, mutluluğunu oluşturan şeyler arasında sayıp saymamasına göre— geçerli olabilir; buna karşılık, kesin buyruğu sınırlandıran hiçbir koşul yoktur ve pratik de olsa, mutlak-zorunlu bir buyruk olarak ona tam anlamda emir denebilir. İlk buyurtulara **t e k n i k** (sanata ilişkin) buyruklar, ikincilerine **p r a g m a t i k**¹⁾ (refaha ilişkin) buyruklar, üçüncülerine de **a h l â k s a l** (genel olarak özgür davranmaya, yani ahlâka ilişkin) buyruklar denebilir.

Şimdi şu soru ortaya çıkıyor: bütün bu buyruklar nasıl olanaklıdır? Bu sorunun bilmek istediği, buyruğun buyurduğu eylemin gerçekleştirilmesinin nasıl düşünüleceği değil, sırf, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği istemeyi zorlamanın nasıl düşünülebileceğidir. Bir beceri

1) Bana öyle geliyor ki, 'p r a g m a t i k' sözcüğünün asıl anlamı en tam şekilde böyle belirlenebilir. Nitekim, devletlerin hukukundan zorunlu yasalar olarak değil, genel refah için alınan önlemlerden kaynaklanan yaptırımlara pragmatik denir. Bir t a r i h z e k i olmayı, yani dünyaya kendi yararını daha iyi —ya da en azından, kendisinden önceki dünyanın sağladığı kadar— nasıl sağlayacağını öğrettiği zaman, bu tarih pragmatik bir şekilde yazılmıştır.

schicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will, (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat), auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff ein- Wollens dieses Zwecks heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist, daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich

buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, özel bir açıklamayı gerektirmez. 45
 Amacı isteyen, bunun için elinde olan, onsuz olunamayacak kadar zorunlu aracı da (aklın, eylemini karar verici bir şekilde etkilediği ölçüde) ister. Bu önerme, istemeyle ilgisinde analitiktir; çünkü benim etkim olarak bir nesneyi istemenin içinde, eylemde bulunan bir neden olarak benim nedenselliğim, yani araçların kullanılması, düşünülmüştür bile; buyruk da, bu amaç için zorunlu eylem kavramını, bu amacı isteme kavramının kendisinden çıkarır. (Konan bir amaca götürecek araçların kendilerini belirlemek için ise, hiç kuşkusuz, sentetik önermeler gereklidir; bunlar nedenle —yani istemenin etkinliğiyle— ilgili değil, nesnenin gerçekleşmesiyle ilgilidir.) Bir doğru parçasını emin bir ilkeyle iki eşit parçaya bölmek için, bu doğru parçasının uçlarından, birbirini kesen iki çember çizmem gerektiğini, Matematik elbette yalnız sentetik önermelerle öğretir; ama düşünülen etkinin ancak böyle bir eylemle çıkabileceğini biliyorsam, “bu etkiyi tam olarak istiyorsam, bunun için gerekli eylemi istiyorum” demek, analitik bir önermedir; çünkü belirli bir tarzda benle olanaklı bir etki olarak bir şeyi tasarımılamak ve bu etki bakımından aynı tarzda eylemde bulunan kendimi tasarımılamak tamamen aynı şeydir.

Mutluluğun belirli bir kavramını vermek aynı şekilde kolay olsaydı, zekâ buyrukları beceri buyruklarıyla tastamam uyuşurdu ve aynı 46
 şekilde analitik olurdu. Çünkü aynı şekilde orada olduğu gibi burada da şöyle denecekti: amacı isteyen, bunun için elinde olan tek tek araçları da (akla göre zorunlu bir şekilde) ister. Ama ne yazık ki, mutluluk kavramı öylesine belirsiz bir kavramdır ki, hernekadar her insan ona ulaşmayı diledi de, hiçbir zaman kesinlik ve tutarlılıkla, aslında ne dilediğini ve istediğini söyleyemez. Bunun nedeni de şu: mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir, yani deneyden ödünç alınmalıdır; bununla birlikte mutluluk idesi için bir bütün gereklidir, şimdideki ve gelecekteki her durumumda da esenliğin en büyüğü gereklidir. Şimdi, bu kavrayışlı ve aynı zamanda herşeyi yapabilen, ama yine de sonlu varlığın, burada aslında ne istediğinin belirli bir kavramını kurması

wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden! Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz, mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-notwendig darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist: da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden

olanaksızdır. Zenginlik mi istese? Onu nice kaygılar, kıskançlıklar, tuzaklar içine boğazına kadar batırabilir. Çok bilgi ve kavrayış gücü mü istese? Belki de bu, şimdi ondan saklanan ama kaçınılamıyacak olan kötülükleri, ona ancak o denli daha korkunç bir şekilde göstermek için, ya da onu şimdi bile yeterince uğraştıran arzularına daha çok gereksinimler yüklemek için bu denli keskinleşmiş bir göz olabilir. Uzun bir yaşam mı istese? Bunun uzun bir sefalet olmayacağına kim güvence verir ki? Bari sağlık mı istese? Kaç kere bedeninin rahatsızlığı, kusursuz bir sağlığın sürükleyebileceği aşırılıklardan bir insanı alıkoymadı mı? v.b.- Kısacası o, neyin onu gerçekten mutlu kılacağını, herhangi bir ilkeye göre, tam kesin bir şekilde belirleyecek durumda değildir, çünkü bunun için onun herşeyi bilir olması gerekirdi. Demek ki mutlu olmak için, belirli ilkelere göre değil, yalnızca deneysel öğütlere göre, örneğin perhiz, tutumluluk, nezaket, sakıncanlık öğütlerine göre eylemde bulunmak yeter; bunların, çoğu zaman esenliği ortalama olarak sağladıklarını deney öğretir. Bundan şu çıkar ki, zekâ buyrukları, tam anlamda buyurmazlar, yani eylemleri nesnel bakımdan pratik-z o r u n l u olarak sunamazlar; onlara öğütlerden (*consilia*) çok, aklın emirleri (*praecepta*) gözüyle bakmalı; ve akıl sahibi bir varlığın mutluluğunu hangi eylemin sağlayacağını emin ve genel bir şekilde belirlemek sorunu tamamen çözülmez bir sorundur, dolayısıyla bu soruna ilişkin, mutlu kılan şeyi yapmayı dar anlamda buyuran bir buyruk olamaz; çünkü mutluluk aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan hayal gücünün idealidir; bu nedenlerin de, aslında sonsuz olan bir sonuçlar dizisinin tamına ulaştıracak bir eylemi belirlemelerini beklemek boşuna olur. Bu zekâ buyruğu, mutluluğu sağlayan araçların ne olduğu emin bir şekilde bulunabileceği kabul edilirse, analitik-pratik bir önermedir; beceri buyruğundan, bunda amacın sırf olanaklı, onda ise verilmiş olması bakımından ayrılır; ama her ikisi de amaç olarak istenildiği var-sayılan şeye, sırf araçları buyurdıklarından: amacı isteyene araçları da

47

48

Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollt nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollt nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch, so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vorteil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. Soviel ist indessen vorläufig einzusehen, daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und

istemeyi buyuran buyruk, her iki durumda da analitiktir. Demek ki, böyle bir buyruğun olanaklılığına ilişkin de bir güçlük yoktur.

Buna karşılık, ahlâk buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, çözüm gerektiren kuşkusuz tek sorundur; çünkü o hiç mi hiç koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımılanan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanamaz. Ancak, bu tür herhangi bir buyruğun olup olmadığının bir örnekle, dolayısıyla deneysel olarak bulunamayacağı; üstelik kesin gibi görünen bütün buyrukların, herşeye rağmen örtük bir biçimde koşullu olabileceğini burada gözden kaçırmamak gerekir. Söz gelişi “aldatıcı bir söz vermemen gerekir” dediği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen, “yalan yere söz vermemen gerekir, öyle ki, bu ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşmesin” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim: yine de hiçbir örnekte, istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği —öyle görünse bile— kesin bir şekilde gösterilemez; çünkü utandırılma korkusu, belki de başka korkuların belli belirsiz kaygısı istemeyi etkilemiş olabilir. Bir nedenin var olmadığını deneyle kim kanıtlayabilir ki? Çünkü deney ancak bu nedenin farkında olmadığımızı öğretir. Böyle bir durumda ise ahlâksal diye adlandırılan, böyle olduğundan da kesin ve koşulsuz görünen buyruk, aslında, yararıma dikkatimizi çeken ve bunu sırf hesaba katmamızı öğreten yalnızca pragmatik bir buyruk olur.

Bundan dolayı, kesin bir buyruğun olanaklılığı tamamen a priori olarak araştırmamız gerekecek; çünkü burada onu deneyde verilmiş bulma ayrıcalığına sahip değiliz, ki o zaman olanaklılığı, onu saptayıp ortaya koymak için değil, sırf açıklamak için gerekli olurdu. Bu arada şimdilik şu kadarı belirmektedir: yalnızca kesin buyruk pratik bir yasa olduğu etkisini uyandırıyor, geri kalanların hepsi, gerçi istemenin ilkeleridir, ama yasa denemez onlara. Çünkü sırf rastgele bir amaca ulaşmak için zorunlu olan şeye, kendi başına da rastlantısal gözüyle bakılabilir¹ ve bu amaçtan vazgeçersek, her zaman bu buyur-

wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit desselben einzusehen,) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz¹⁾ a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen soviel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der *Maxime*²⁾ enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz

¹⁾ Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat a priori, mithin notwendig, (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet; (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

²⁾ *Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prin-

tudan kendimizi koparabiliriz; bunu karşılık koşulsuz emir, istemeyi tersini yeğ tutmaya serbest bırakma, dolayısıyla ancak o, bir yasadan beklediğimiz zorunluluğu kendinde taşır.

İkinci olarak, bu kesin buyruktaki ya da ahlâklılık yasasındaki güçlüğün (olanaklılığını görmedeki güçlüğün) nedeni önemli bir rol oynar. Bu buyruk a priori sentetik-pratik bir önermedir¹⁾ ve bu tür önermelerin olanaklılığını görmek teorik bilgide pek güç olduğundan, bu güçlüğün pratik bilgide daha az olacağı sonucu kolayca çıkarılabilir.

Bu çalışmada ilkin, “kesin buyruğun yalnızca kavramı, aynı zamanda onun, kesin buyruk olabilecek tek önermeyi getiren formülünü de acaba sağlamaz mı?” diyecekacağız; çünkü ne dediğini bilsek bile, böyle mutlak bir emrin nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymak daha çok, özel ve zor bir çaba harcanamızı gerektirecektir; bunu da son bölüme bırakıyoruz.

Genel olarak koşullu bir buyruk düşündüğümde, neyi içereceğini önceden bilmiyorum, ta ki koşulu bana verilsin. Kesin bir buyruk düşündüğümde ise, neyi içerdığını hemen biliyorum. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin²⁾ bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdüğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içer-

1) Edimi, herhangi bir eğilimden gelen koşul olmaksızın, istemeye a priori, dolayısıyla (ama yalnızca nesnel bakımdan, yani bütün özel hareket nedenlerine tamamen egemen olan bir akıl idesine dayanarak) zorunlu olarak bağlıyorum. Demek ki bu, bir eylemin istenmesini, varsayılan bir önermede analitik olarak çıkarmayan (çünkü böyle yetkin bir istememiz yoktur), akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak isteme kavramına doğrudan doğruya, onun içermediği bir şey olarak bağlayan pratik bir önermedir.

2) Maksim, eylemde bulunanın özel ilkesidir ve nesnel ilke den, yani pratik yasadan ayırılmalıdır. İlki, aklın öznenin koşullarına (sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik yasalı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilktir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için

aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.¹⁾

1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch soweit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst

zip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

¹⁾ Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig, (um meine Beispiele zu ordnen), dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

mediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka birşey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan, yalnızca bu uygunluktur. 52

Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: **a n c a k, a y n ı z a m a n d a g e n e l b i r y a s a o l m a s ı n ı i s t e - y e b i l e c e ğ i n m a k s i m e g ö r e e y l e m d e b u l u n .**

Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilircesine, bu tek buyruktan türetililebilirse; ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirsiz bıraksak da, hiçolmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz.

Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl **d o ğ a** denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: **e y l e m i n i n m a k s i m i s a n k i s e n i n i s t e m e n l e g e n e l b i r d o ğ a y a s a s ı o l a c a k m ı ş g i b i e y l e m d e b u l u n .**

Şimdi bazı ödevleri, alışlagelmiş bölümlemelere göre —kendimize karşı ve başkalarına karşı ödevlere, tam ve tam olmayan ödevlere karşı 53 bölümlemelerine göre— burada saymak istiyoruz. 1)

1) Bir dizi felâketler yüzünden umutsuzluğa düşmüş biri, yaşamaktan bıkar usanır, ama intihar etmenin kendine karşı olan ödevine ters düşüp düşmediğini kendine soracak kadar akli başındadır. Şimdi

geçerli olan nesnel ilke ve ona göre **e y l e m d e b u l u n m a s ı g e r e k e n** ilkedir, yani buyruktur.

1) Burada şuna dikkat etmek gerekir ki, ödevlerin bölümlendirilmesini tamamen gelecekteki bir **A h l â k M e t a f i z i ğ i n e** saklıyorum; buradakini ise, rastgele bir bölümleme olarak (örneklerimi düzene sokmak için) veriyorum. Zaten 'tam ödev' derken, eğilimler uğruna hiçbir istisna kabul etmeyen ödevi anlıyorum; ayrıca **t a m ö d e v - l e r** olan sırf dış ödevler yok, iç ödevler de vardır. Bu, sözcüğün okulların benimsedikleri kullanılışına ters düşmektedir; ama burada bunun hesabını vermek niyetinde değilim, çünkü benimkinin kabul edilip edilmemesi amacım bakımından farketmez.

zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die *Maxime* seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine *Maxime* aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene *Maxime* unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber hat er soviel Gewissen, sich zu fragen: Ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine *Maxime* der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine *Maxime* ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt

şuna bakıyor: eylemlerinin maksimi acaba genel bir doğa yasası olabilir mi? Maksimi ise şudur: daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vaatmekten çok felâketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum. Şimdi de, bu ben sevgisinden çıkan ilkenin genel bir doğa yasası olup olamayacağı sorusu kalıyor. Burada çok geçmeden görürüz ki, belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyuşla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa, 54 kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak varolamaz; dolayısıyla o maksimin genel bir doğa yasası olabilmesi olanaksızdır, sonuç olarak da en üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışıyor.

2) Başka biri, borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini iyi biliyor, ama belirli bir zaman sonra ödeyeceği konusunda sağlam görünen bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzu ediyor; ancak hâlâ, kendine şunu soracak kadar vicdanı vardır: zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de buna karar verdiğini varsayarsak, eyleminin maksimi şöyle olur: paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm. Şimdi ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün esenliğimle belki bağdaşır, ancak şimdi soru şudur: bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçime sokarım: maksimim genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Burada hemen görürüm ki, bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyusamaz, kendiyle zorunlu olarak çelişir. “Zor durumda 55 olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmağa söz verebilir” gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlananı olanaksız bile kılardı; çünkü kimse kimsenin söz verdiğine inanmaz, boş lâf saydığı bütün bu tür söylenenlere de gülerdi.

3) Bir üçüncüsü de, kendinde, biraz geliştirildiğinde, onun birçok

ciniger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch, (so wie die Südsee-Einwohner), sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst Abbruch tut. Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich zu **wollen**, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

bakımdan işe yarar bir adam olmasını sağlayacak bir yetenek bulur. Ama kendini rahat bir durumda görür ve mutlu doğal yeteneklerini genişletmeğe ve geliştirmeye çaba gösterecek yerde, zevk peşinde koşmayı yeğler. Ama yine de “acaba doğa vergisi yeteneklerini gözardı etme maksimi, eğlenceye düşkünlüğüyle uyuşması dışında, ödev denen şeyle de uyuşur mu? diye sorar. İşte o zaman görür ki, insan (Güney Denizi adalarında oturanlar gibi) bir yeteneğini pas tutmağa bıraksa ve yaşamını sırf aylaklıkla, eğlenceyle, cinsini devam ettirmeyle, tek kelimeyle zevkle geçirmeğe karar verse bile, böyle bir genel yasayla bir doğa gerçi varolabilir; ancak, bunun genel bir doğa yasası olmasını, ya da böyle bir yasa olarak doğal bir içgüdüyle içimize konmuş olmasını **i s t e y e** bilmesi olanaksızdır. Nitekim akıl sahibi bir varlık olarak, kendisinde olan bütün yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler herçeşit olanaklı amaçlar için ona **v e r i l m i ş t i r** ve yararlıdırlar. 56

Pekâlâ yardım edebileceği başkaları büyük dertlerle savaşmak zorunda iken, rahatı yerinde bir **d ö r d ü n c ü** sü de şöyle düşünür: “Bana ne! Göklerin istediği ya da kendisinin becerebildiği kadar mutlu olsun herkes; ben kimseden hiçbir şey almayacağım, hatta hiçkimseye imrenmiyeceğim; ancak kimsenin esenliğine bir şey katmayı veya güç durumda iken yardımına koşmayı da arzu etmiyorum!” Şimdi muhakkak ki, böyle bir düşünme tarzı genel bir doğa yasası olsaydı, insan soyu pekâlâ varlığını sürdürebilirdi; hem kuşkusuz, herkesin duygudaşılıktan ve iyi niyetten lâf ettiği, hatta arada sırada bunları eyleme geçirdiği, buna karşılık fırsat buldukça, insanları aldattığı, hakkını yediği ya da başka şekilde zarar verdiği durumdan daha iyi bir durumda sürdürebilirdi. Ama o maksime göre genel bir doğa yasasının olması pekâlâ olanaklı olduğu halde, böyle bir ilkenin doğa yasası olarak her yerde geçerli olmasını **i s t e m e k**, yine de olanaksızdır. Buna karar vermiş bir isteme kendi kendisiyle çelişirdi, çünkü birçok durum ortaya çıkabilir ki, kendisi başkalarının sevgisine ve duygudaşlığına gereksinim duyar ve kendi istemesiyle ortaya çıkmış bir doğa yasası yüzünden, dilediği kadar yardım umudundan kendini yoksun bırakmış olur. 57

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann, weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht, daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht achthaben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden; denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für diesmal) zum Vorteil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nämlich, daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft, (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob

Bunlar, birçok gerçek ya da en azından bizce gerçek sayılan ödevlerden birkaçıdır; bölümlenmeleri de, yukarda getirdiğimiz tek ilkeye göre olduğu açıkca göze çarpıyor. Eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteye bilimiz gerekir; bu, genel olarak onu ahlâksal yargılamamızın kuralıdır. Bazı eylemler öyle bir özellik gösterir ki, maksimleri, çelişmeye düşmeden, genel bir doğa yasası olarak düşünülemez bile; bir yasa olması gerektiğini ayrıca istiyemiyeceğimiz de bir yana. Başka eylemlerde gerçi bu iç olanaksızlığa rastlanmaz, ama maksimlerinin bir doğa yasası genelliğini kazanmalarını istememiz yine de olanaksızdır, çünkü böyle bir isteme kendi kendisiyle çelişirdi. Kolayca görülüyor ki, ilki sıkı ya da dar anlamda (göz yummaz) ödevle, ikincisiyse yalnızca daha geniş anlamda (değerin gerektirdiği) ödevle çelişir. Böylece, bu örneklerle bütün ödevlerin, (eylemlerin nesnesi bakımından değil) yükümlülüğün türü bakımından tek ilkeye bağlı olduğu tamamen gösterilmiş oldu.

Şimdi, bir ödevi her çiğnediğimizde, kendimize dikkatle bakarsak, maksimimizin genel bir yasa olması gerekmesini gerçekten istemediğimizi görürüz, çünkü bu bizim için olanaksızdır; aksine karşıtı genel bir yasa kalmalıdır; ancak kendimiz için (hem de sırf bu seferlik) ya da eğilimimizin lehine bir istisna yapma cüretini gösteriyoruz. Dolayısıyla herşeye bir ve aynı açıdan, yani akıl açısından bakarsak, bizzat kendi istemimizde bir çelişmeyle karşılaşırız; o da şudur: belirli bir ilke nesnel bakımdan genel bir yasa olarak zorunlu oluyor, ama buna rağmen öznel bakımdan genel geçer olamıyor, istisnalarâ yer vermesi gerekiyor. Ama eylemimize ilk önce akla tamamen uygun bir isteme açısından, sonra da bu aynı eyleme eğilimlerce uyarılmış bir isteme açısından baktığımızda, burada gerçekten hiçbir çelişme yoktur, daha çok eğilimlerin aklın buyurtusuna bir karşı çıkması var (*antagonismus*); bununla da ilkenin evrenselliği (*universalitas*'ı) sırf herkes için bir geçerliliğe (*generalitas*'a) dönüşür, öyle ki pratik aklın ilkesi maksimle yarı yolda

nun dieses gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertiget werden kann, so beweiset es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben soviel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keinesweges aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht, (wenn es überhaupt dergleichen gäbe), enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich statthinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen, (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann), gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nöti-

karşılaşmış olur. Şimdi bu, kendi yansız yargımızda haklı çıkarılamazsa bile, yine de kesin buyruğun geçerliliğini tanıdığımızı ve kendimize (bu buyruğa bütün saygımızla birlikte) ancak bazı —bize göre önemsiz ve 59 kendimizin yaptığı— istisnalara izin verdiğimizizi kanıtlar.

Böylece hiç olmazsa şu kadarını göstermiş bulunuyoruz: eğer ödev eylemlerimiz için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olacaksa, bu ödev yalnızca kesin buyruklarla dile getirilebilir, koşullu buyruklarla ise hiç dile getirilemez; aynı şekilde kesin buyruğun (genel olarak ödev diye bir şey varsa) her ödev ilkesinin taşıması gereken içeriğini açıkça ve hertürlü kullanılacak şekilde ortaya koyduk, ki bu da epey bir şeydir. Ancak, bu aynı buyruğun gerçekten olduğunu, mutlak ve hiçbir güdü karışmaksızın kendi başına buyuran bir pratik yasanın varolduğunu ve bu yasaya uymanın ödev olduğunu a priori olarak kanıtlayacak noktaya kadar daha gelmedik.

Bu noktaya ulaşmak isterken, bu ilkenin gerçekliğini *insan yapısının kendine özgü özelliklerinden* türetme düşüncesine kapılmamak konusunda kendimizi uyararak çok önemlidir. Çünkü ödev, eylemin pratik-koşulsuz zorunluluğu olmalıdır; bu yüzden, her akıl sahibi varlık için (ki bu buyruğun ancak onunla ilgili olması söz konusu olabilir) geçerli ve *yalnızca bunun için* her insan istemesi için bir yasa olmalıdır. Buna karşılık, insanlığa özgü 60 doğal özelliklerden, belirli duygulardan ve düşkünlüklerden, hatta olabildiği yerde, insan aklının kendine özgü ama her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olması gerekmeyen, belirli bir yönünden türetilen ne olursa olsun, bizim için bir maksim sağlayabilir, ama bir yasa sağlamaz; —ona göre eylemde bulunmağa düşkün olabileceğimiz ya da eğilim duyabileceğimiz— bir öznel ilke verebilir, ama bütün düşkünlüklerimize, eğilimlerimize ve doğal donatımıza karşı olsa bile, ona göre eylemde bulunmağa *talimat aldığımız* nesnel bir ilke veremez. Hatta ondan yana olan öznel nedenler ne kadar az olursa, ona karşı olanlar ise ne kadar çok olursa, bir ödevdeki emrin yüceliği ve iç değerliliği okadar kanıtlanır; öznel nedenlerin böyle olması, yasa tara-

gung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig. an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen, (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen), der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengefügten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.¹⁾

¹⁾ Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkelt, kann jeder vermitteltst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht innwerden.

findan zorlanmayı hiç mi hiç azaltmaz ve yasaya geçerliliğinden birşey kaybettirmez.

Burada Felsefenin gerçekten de zor bir yere geldiğini görüyoruz; ne gökte tuturacağı, ne de yerde destek bulacağı bir şey yoksa da, bu yer sağlam olmalı Burada Felsefe, kendi yasalarını kendi elinde tutan biri olarak temizliğini kanıtlamalıdır; telkin edilmiş bir duygunun ya da kim bilir hangi vesayetçi doğanın, kulağına fısıldadıklarının habercisi olmadığını göstermelidir; çünkü bunlar, topu topu, hiçten iyi olabilir, ama aklın kabul etmediği ve kendi buyurucu saygınlıklarına sahip olmaları için büsbütüne priori kaynağa sahip olmaları gereken ilkeleri hiç veremezler: insanın eğilimlerinden hiçbir şey beklememeli, herşeyi yasa-⁶¹nın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan beklemeliyiz; aksi takdirde insanları kendi kendilerini küçümsemeğe ve iç nefrete mahkûm etmiyiz.

Demek ki, deneysel olan herşey, ahlâklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlâkın temizliğine de büyük zarar verir; çünkü ahlâkta kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin asıl, paha biçilmez değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin türlü etkilemesinden böyle uzak olması oluşturur. İlkeyi deneysel hareket nedenleri ve yasalar arasında aramadaki bu özensizliğe, hatta lüzumsuz düşünme tarzına karşı çok fazla ve çok sık uyarılarda da bululamaz; çünkü insan aklı yorulunca, seve seve bu yastıkta dinlenir ve (İlera yerine bir bulutu kucaklatan) bir tatlı yanıltmalar rüyasında, ahâklılığın yerine tamamen farklı kaynaklı öğelerin yanyana getirilmesinden oluşturulan bir piç koyar ki, bu onda kim neyi görmek istiyorsa onabenz, ancak bir kere hakikî yüzünü görmüş olan için erdeme benzenez.¹⁾

1) Erdemir hakikî yüzünü görmek, ahlâklılığı duysal olanın kattığı herşeyden ve ödölün ya da bel sevgisinin halis olmayan her türlü süsünden soyulmuş olarak serimlemekten başka birşey değildir. O zaman onun, eğilimlere çekici görünen başka herşeyi nasıl gölgede bıraktığını herkes, hiç soyutlama yapamıyacak kadar bozulmamış aklının göstereceği en küçük çatıyla görebilir.

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig a priori tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjektive Grund des Begehrens ist die

Öyleyse soru şudur: eylemlerini, genel yasalar olarak kullanılması isteyebilecek maksimlere göre hep yargılamak, b ü t ü n a k ı l s a h i b i v a r l ı k l a r ı n için zorunlu bir yasa mıdır? Zorunlu ise, o zaman (tamamen a priori olarak) genel olarak akıl sahibi bir varlığın kavramına zaten bağlı olmalıdır. Ama bu bağı açığa çıkarmak için, nekadar karşı olsak da, bir adım öteye, yani Metafiziğe; ama kurgusal Felsefeninkinden farklı olan bir alana, yani Ahlâk Metafiziğine gitmemiz gerekir. Olana ilişkin nedenler değil, hiçbir zaman olmuyorsa da o l m a s ı g e r e k e n e ilişkin yasalar, yani nesnel-pratik yasalar varsaymanın söz konusu olduğu Pratik Felsefede; bir şeyin neden hoş gittiği ya da gitmediğini, tek başına duyumun verdiği zevkin beğeniden nasıl ayrıldığını, bunun da aklın genel bir hoşnutluğundan —ki haz ve acı duygusu buna dayanır— ayrılıp ayrılmadığını, bundan arzuların ve eğilimlerin, bunlardan ise, aklın işbirliğiyle, maksimlerin nasıl çıktığını araştırmak gereksizdir. Çünkü bunların hepsi deneysel bir Ruh Öğretisinin işidir; bu da, d e n e y s e l y a s a l a r a dayandığından D o ğ a F e l s e f e s i sayılırsa, Doğa Öğretisinin ikinci bölümünü meydana getirir. Burada ise söz konusu olan, nesnel-pratik yasadır, dolayısıyla sırf akılca belirlenen istemenin kendi kendisiyle ilişkisidir; o zaman, deneysel olana ilgili herşey kendiliğinden ortadan kalkar, çünkü a k ı l t e k b a ş ı n a davranışı belirliyor (ki şimdi tam bunun olanağını araştırmak istiyoruz), bunu zorunlu olarak a priori yapmalıdır.

İsteme, belirli b i r y a s a t a s a r ı m ı n a u y g u n b i r ş e k i l d e kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Şimdi, isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey, a m a ç tır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye a r a ç denir. Arzulamanın

Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin

öznel nedeni güdü, istemenin nesnel nedeni ise hareket n e d e n i d i r; güdülere dayanan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan ileri gelir. Pratik ilkeler, hertürlü öznel amaçlardan soyutlandığından, b i ç i m s e l d i r; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğu anda i ç e r i k l i d i r l e r. Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine e t k i l e r olarak rastgele koyduğu amaçlar (içerikli amaçlar)ın hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzulama yetisiyle ilgilidir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden bütün bu görelî amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler. 64

A m a k e n d i v a r o l u ş u mutlak bir değere sahip olan, k e n d i s i a m a ç o l a r a k bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur.

Şimdi diyorum ki: insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak s ı r f b i r a r a ç o l a r a k değil, kendisi amaç olarak v a r d ır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep a y n ı z a m a n d a a m a ç o l a r a k görülmelidir. Eğilimlerin yönel- diği bütün nesnelerin ancak koşullu bir değeri vardır; çünkü eğilimler ve bunlara dayanan gereksinimler olmasaydı, nesneleri değersiz olurdu. Gereksinimlerin kaynakları olarak eğilimlerin kendilerinin ise, öylesine az mutlak bir değeri vardır ki, kendileri için dilenemezler, öyle ki onlardan tamamen kurtulmak, her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalı. Demek ki, eylemlerimizle s a h i p o l u n a c a k her nesnenin değeri her zaman koşulludur. Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak görelî bir değeri vardır, bu yüzden onlara ş e y - l e r d e n i r; oysa akıl sahibi varlıklara k i ş i l e r d e n i r, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamıyacak şeyler olarak gösterir, böylece de hertürlü 65

sofern alle Willkür einschränkt, (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat, sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor;*) also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird:

Erstlich, nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloß als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens.

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

kişisel tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur). Bunlar, eylemimizin etkisi olarak varoluşları bizim için değeri olan sırf öznel amaçlar değildir; nesnel amaçlardır, yani kendi başına varoluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir —öyle bir amaç ki, yerine, sırf araç olarak hizmetinde olacakları başkası konamaz; çünkü onsuz mutlak değeri olan hiçbir şey, ne olursa olsun, bulunamaz. 66 Oysa hertürlü değer koşullu, dolayısıyla rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek bir pratik ilke, ne olursa olsun, bulunamazdı.

İşte eğer en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımı-ndan istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalı. Bu ilkenin temeli şudur: akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır. İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar; bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim için de geçerli olan tam bu akıl nedeni sonucu varoluşunu böyle tasarılar; 1) dolayısıyla o, aynı zamanda nesnel bir ilkedir, ki bundan, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun. Şimdi bunun yerine getirilip getirilemeyece- 67 ğine bakalım.

Daha önce verilen örneklerle bağlı kalmak için:

İlkin kendine karşı zorunlu ödev kavramına göre, kendini öldürmeyi kafasında dolaştıran, eylemin kendisi amaç olarak insanlık idesiyle bağdaşıp bağdaşamıyacağını kendine sorabilir. Sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için kendini yok ediyorsa, yaşamının sonuna kadar katlanılır bir durumu korumak için bir kişiyi sırf bir

1) Bu önermeyi burada ben koyuyorum. Bunun nedenleri son bölümde bulunacaktır.

Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverständes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc. muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.¹⁾

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst wider-

¹⁾ Man denke ja nicht, daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obwohl mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein; denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere; (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, u. s. w.

a r a ç olarak kullanıyor. Ne var ki insan bir şey değildir, dolayısıyla s ı r f araç olarak kullanılamaz; bütün eylemlerinde hep kendisi amaç olarak görülmelidir. Bundan dolayı kendi kişimdeki insana, onu sakatlıyacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davranmam. (Yaşamak için uzuvlarımın kesilmesi, yaşamımı kurtarmak için onu tehlikeye atma ve bu gibi örneklerin yanlış anlaşılmasını önlemek için bu ilkenin daha yakından belirlenmesini burada bir yana bırakıyorum; onlar asıl ahlâka girer.)

İ k i n c i o l a r a k, başkalarına karşı zorunlu ya da yapmakla yükümlü olduğumuz ödevle ilgili olarak: başkalarına yalan yere söz vermeye niyetlenen, başka bir insanı s ı r f a r a ç o l a r a k k u l l a n m a k i s t e d i ğ i n i, diğ er i n s a n ı n a m a c ı k e n d i n d e t a ş ı m a d ı ğ ı n ı h e m e n g ö r ü r. Ç ü n k ü b ö y l e b i r s ö z v e r m e k l e a m a ç l a r ı m ı ç i n k u l l a n m a k i s t e d i ğ i m i n s a n, o n a d a v r a n ı ş t a r z ı m ı m u h a k k a k k i u y g u n g ö r e m e z, d o l a y ı s ı y l a b u e y l e m i n a m a c ı n ı k e n d i s i t a ş ı y a m a z. B a ş k a l a r ı n ı n ö z g ü r l ü ğ ü n e v e m ü l k i y e t i n e s a l d ı r ı ö r n e k l e r i v e r i l i r s e, b a ş k a i n s a n l a r i l k e s i y l e b u ç a t ı ş m a d a h a b e l i r g i n b i r ş e k i l d e g ö z e ç a r p a r. Ç ü n k ü b u n d a a ç ı k ç a a y d ı n l ı ğ a ç ı k a r k i, i n s a n l a r ı n h a k l a r ı n ı ç i ğ n e y e n, b a ş k a l a r ı n ı n k i ş i s i n i — a k ı l s a h ı b i v a r l ı k l a r o l a r a k a y n ı z a m a n d a h e p a m a ç o l a r a k, y a n ı b u a y n ı e y l e m i n a m a c ı n ı d a k e n d i l e r i n d e t a ş ı y a b i l m e l e r i g e r e k t i ğ i n i h e s a b a k a t m a d a n — s ı r f a r a ç o l a r a k k u l l a n m a k n i y e t i n d e d i r. ¹⁾

Ü ç ü n c ü o l a r a k, kendine karşı rastlantısal (değere ilişkin) ödevle ilgili olarak: eylemin kendi başına amaç olarak kişimizdeki insanlıkla çatışmaması yetmez, ayrıca bununla u y u ş m a l ı d ı r. ⁶⁹

1) Herkesin ağzında olan: *quod tibi non vis fieri* ... nin burada ölçüt ya da ilke olarak kullanılabileceği düşünülmesin. Çünkü bu, farklı sınırlandırmalarla da olsa bile, ondan türetilmiştir; genel bir yasa olamaz, çünkü kendimize karşı ödevlerin nedenini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini (çünkü pekçok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmamlarına seve seve razı olurdu), son olarak da birbirimize yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri içermez; çünkü bir cinayet işleyen, buna dayanarak, onu cezalandıran yargıçla tartışabilir vb.

streite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich meine Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht: zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv) d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objektiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip) subjektiv aber im Zwecke; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die

Şimdi insanlıkta daha yetkin olma yetenekleri vardır ki, bunlar, doğanın bizim özümüzdeki insanlıkla ilgili amaçları arasında bulunur. Bunları ihmal etmek, olsa olsa kendisi amaç olarak insanlığın korunmasıyla bağdaşabilir, ama bu amacın geliştirilmesiyle bağdaşamaz.

Dördüncü olarak başkalarına karşı değere ilişkin ödevlerle ilgili olarak: bütün insanların sahip olduğu doğal amaç, kendi mutluluklarıdır. Şimdi, hiçkimse başkasının mutluluğuna bir katkıda bulunmasa bile, ondan kasıtlı olarak birşey eksiltmediği takdirde, gerçi insanlık varlığını sürdürebilir; ancak herkes, elinden geldiği kadar, başkalarının amaçlarının gerçekleşmesi için çaba göstermezse, bu, kendisi amaç olarak insanlıkla negatif bir uyumadur, pozitif değil. Çünkü eğer bu tasarım bütün etkisini bende gösterecekse, kendisi amaç olan öznenin amaçları, olabildiği kadar, benim amaçlarım da olmalıdır.

Bu insanlık ve genel olarak her akıl sahibi doğanın kendisi amaç olması ilkesi (her insanın eylem özgürlüğünün en yüksek kısıtlayıcı koşulu olan bu ilke) deneyden alınmıyor; ilkin genelliğinden dolayı alınmıyor, çünkü genel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgilidir, 70 hiçbir deney ise bu varlıklarla ilgili bir şeyi belirlemeye yetmez; ikinci olarak, çünkü deneyde insanlık, insanların amacı (öznel) olarak, yani insanların kendiliklerinden gerçekten amaç haline getirdikleri bir nesne olarak tasarımılanmaz; nesnel olarak, kendi amaçlarımız ne olursa olsun, bütün öznel amaçları sınırlandıran en yüksek koşulu oluşturması gereken bir yasa olarak tasarımılanır, dolayısıyla saf akıldan çıkmalı. Aslında bütün pratik yasamaların temeli, (ilk ilkeye göre) nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa (hatta bir doğa yasası) olabilme niteliğini sağlayan genelliğinin biçiminde, öznel olarak ise amaçta bulunur; ne var ki, (ikinci ilkeye göre) bütün amaçların öznesi, kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlıktır. Bundan da bu sefer, istemenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, istemenin üçüncü pratik ilkesi, genel yasa koyucu bir isteme olarak her akıl sahibi varlığın istemesi idesi çıkar.

Bu ilkeye göre, istemenin genel yasa koymasıyla bağdaşamayan

mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze, (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann), unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse als Triebfeder aus, eben dadurch, daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch mittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgendeinem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens,^{*)} wenn es sonst mit ihm nur seine Rich-

^{*)} Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein; denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

bütün maksimler reddedilir. Demek ki isteme yasaya sadece bağımlı değil, kendisi yasayı koyan olarak da ve herşeyden önce tam bunun için (kendini yaratıcısı olarak gördüğü) yasaya bağımlı görülmelidir. ⁷¹

Yukarda tasarımılandıkları tarzda buyruklar, yani eylemlerin genel, bir doğa düzenine benzeyen yasaya uygun olmaları buyruğu ya da akıl sahibi varlıkların kendilerinin genel amaç olarak üstün tutulmaları buyruğu, kesin buyruklar olarak tasarımlanmış olduklarından —tam bundan— dolayı, güdü olarak herhangi bir ilgi duymanın buyurucu saygınlıklarına karışmasını olanaksız kıldılar; ne var ki bunlar, ancak kesin sayıldı, çünkü ödev kavramını açıklamak isteyince, onları böyle saymak gerekir. Kesin şekilde buyuran pratik önermelerin olduğu ise, kendi başına kanıtlanamadı, genel olarak bu bölümde buraya kadar kanıtlanamazdı da. Ancak bir tek şey yapılabildi, o da şu: kesin buyruğu koşullu buyruktan ayırdeden ona özgü belirti olarak, ödevden dolayı istemenin hertürlü ilgi duymaktan uzak olduğunun, buyruğun kendi içinde bulunan bir belirlemeyle belirtilmesidir; bu da ilkenin biraz önce dile getirilen üçüncü formülüyle, yani her akıl sahibi varlığın istemesinin, genel yasa koyucu isteme olarak idesiyle yapıyor.

Çünkü böyle bir istemeyi düşündüğümüzde şu oluyor: yasa bağılı olan bir isteme, bu yasaya yine de duyduğu bir ilgi aracılığıyla bağlı olabilir; ama en yüksek yasa koyucu olan bir isteme, böyle bir isteme olduğundan, herhangi bir ilgiye bağımlı olamaz; çünkü böyle bağımlı bir isteme, genel bir yasa olarak geçerli olması koşuluyla, ben sevgisinin duyduğu ilgiyi sınırlayan başka bir yasayı gerektirecekti. ⁷²

Demek ki, her insan istemesinin bütün maksimleriyle genel yasa koyucu olan bir isteme ¹⁾ olması ilkesi, doğruluğu başka yoldan gösterilirse, tam bu

1) Bu ilkeyi açıklamak için burada örnekler vermememe izin verilebilir; çünkü daha önce kesin buyruğu ve formülünü açıklamış olan örneklerin hepsi, burada tam aynı amaç için yararlanabilir.

tigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann, oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz, (welches es auch sei), unterworfen dachte, so mußte dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderm genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der **Autonomie** des Willens, im Gegensatze mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden, sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

genel yasa koyma idesi sayesinde hiçbir ilgiye dayanmadığından, dolayısıyla diğer bütün olanaklı buyruklar arasında ancak o koşulsuz olabileceğinden, kesin buyruk haline pekâlâ gelebilir; ya da daha iyisi, önermeyi tersine çevirirsek: eğer bir Kesin buyruk (yani akıl sahibi bir varlığın her istemesi için bir yasa) varsa, bu ancak, aynı zamanda kendini genel yasa koyucu olarak isteyebilen istemenin maksimlerine dayanarak herşeyi yapmayı 73 buyurabilir, nitekim ancak bu durumda pratik ilke ve ona boyun eğen buyruk koşulsuzdur, çünkü temelinde duyulan hiçbir ilgi bulunamaz.

Şimdi arkaya dönüp, ahlâklılığın ilkesini bulmak için bugüne dek gösterilen bütün çabalara bakarsak, hepsinin neden boşa gittiğine şaşmamalı. Ödevleri aracılığıyla insan, yasalara bağlı görüldü, ama onun ancak kendi koyduğu, buna rağmen genel olan yasalara bağlı olduğu ve ancak kendi istemesine—ama doğanın amacına göre genel yasa koyucu olan istemesine— uygun eylemde bulunmak zorunda olduğu akla gelmedi. Çünkü insan kendini (hangisi olursa olsun) yalnızca bir yasaya bağlı düşündüğü zaman, bu yasanın uyarıcı ya da zorlama olarak duyulan bir ilgiyi birlikte getirmesi gerekirdi; çünkü o, yasa olarak, onun istemesinden çıkmıyordu, aksine istemesi yasaya uygun olarak belirli bir şekilde eylemde bulunmağa başkaba birşey tarafından zorlanıyordu. Ama bu tamamen zorunlu sonuçla, ödevin en yüksek temelini bulmak için harcanan emek, çaresiz boşa gitti. Çünkü, duyulan belirli bir ilgiden ancak eylemin zorunluluğu elde edildi, ödev hiçbir zaman elde edilemedi. Bu duyulan ilgi kişinin kendi hesabına ya da başkasının hesabına olabilirdi. Ama bu durumda buyruğun hep koşullu olması gerekti ve buyruk ahlâksal emir olacak 74 nitelikte hiç olmadı. Bundan dolayı bu ilkeye —yaderklik saydığım diğer bütün ilkelerin karşısına koyarak— istemenin özerkliği ilkesi diyeceğim.

Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür.

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke, (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die

'Krallık' derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. Şimdi yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından birlirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların hertürlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları (kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıkları olduğu kadar, bunların herbirinin kendine koyabileceği amaçları da) kapsayan bir bütün, yani yukardaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.

Nitekim akıl sahibi varlıkların lepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasaasına bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaçve araç olarak bu varlıkların birbiriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilebilir ⁷⁵

Ama akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca dahu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır.

Akıl sahibi varlık, kendini hep istemenin özgürlüğüyle olanaklı bir amaçlar krallığında —ister üye, ister baş olsun— yasa koyucu olarak görmelidir. Ama ancak, istemesinin maksimleriyle değil, ancak tamamen bağımsız bir varlık olduğu zaman, gereksinimleri olmayıp istemesine tıpatıp uygun sınırsız bir güce sahip olduğu zaman, baş olduğunu ileri sürebilir.

Böylece ahlâklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir; bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar. Ne var ki bu yasa koyma, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Bu istemenin ilkesi de şudur: genel bir yasa olmayla bağlaşılabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde ⁷⁶

Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen als allgemein gesetzgebend nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preis** oder eine **Würde**. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Aequivalent gesetzt werden, was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis: Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus

eylemde bulunma. Eğer şimdi maksimler, genel yasa koyucu olarak akıl sahibi varlıkların bu nesnel ilkesiyle, kendi doğal yapıları gereği, uyusmuyorsa, bu ilkeye göre eylemin zorunluluğuna pratik zorlama, yani **ö d e v** denir. Ödev, amaçlar krallığında baş olana değil, her üyesine, hem de hepsine aynı derecede yakışır.

Bu ilkeye göre eylemde bulunmanın pratik zorunluluğu, yani ödev, duygulara, dürtülere ve eğilimlere değil, sırf akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanır; bu ilişkide bir akıl sahibi varlığın istemesi hep, aynı zamanda **y a s a k o y u c u** olarak görülmelidir, yoksa ödev **k e n d i s i a m a ç** o l a r a k düşünülemez. İşte akıl, genel yasa koyucu olarak istemenin her maksimini her başka istemeyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle, ilgi içine sokar; bunu da, başka herhangi pratik bir hareket nedeni ya da gelecekteki bir yarar uğruna yapmaz, aynı zamanda kendisinin de koyduğu yasadan başka 77 bir yasaya boyun eğmeyen akıl sahibi bir varlığın **d e ğ e r l i l i ğ i** idesinden dolayı yapar.

Amaçlar krallığında herşeyin ya **f i a t ı** vardır ya da **d e ğ e r l i** dir. Fiatı olanın yerine, **e ş d e ğ e r** o l a r a k başka bir şey de konabilir; hertürlü fiatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir.

İnsanların genel eğilimlerine ve gereksinimlerine ilişkin şeylerin **p i y a s a f i a t ı**; bir gereksinimi varsaymaksızın belirli bir beğeniye, yani ruhsal yapımızın yeteneklerinin amaçsız bir oyunundan duyulan hoşnutluğa uygun düşenlerin **d u y g u f i a t ı**; bir şeyin kendisinin amaç olmasının tek koşulunu oluşturan şeylerin ise yalnızca göreceli bir değeri, yani fiatı değil, iç değeri vardır, yani **d e ğ e r l i** dir.

Şimdi, akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlâklılıktır; çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. Böylece ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydirler. Beceri ve çalışkanlığın bir piyasa fiatı vardır; şakacı, nüktedan olmanın, canlı bir 78 hayal gücüne sahip olmanın duygu fiatı vardır; buna karşılık sözünde

Instinkt), haben einen innern Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack. sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, da nichts als Vernunft gefodert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts geringeres als der Anteil. den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei. nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, (der es sich zugleich selbst unterwirft), gehören können. Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihn das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich

durma, (içgüdüden dolayı değil) ilkelerden dolayı iyilikli olmanın iç değeri vardır. Bunlar olmayınca, ne doğanın ne de sanatın bunların yerine koyacağı bir şey vardır; çünkü bunların değeri, onlardan çıkan etkilerde, sağladıkları yarar ve faydada değil, niyette, yarı istemenin kendilerini bu şekilde, eylemlerde —bu eylemlerden beklenen sonuca götürmeseler bile— açığa çıkarmağa hazır maksimlerinde bulunur. Ayrıca bu eylemlere doğrudan doğruya iyi bir gözle bakmak ve onlardan hoşnut olmak için, onları öznel herhangi bir yatkınlık ya da beğenininin salık vermesi gerekmez; onlara doğrudan doğruya düşün olmayı ya da onlar için bir duygu beslemeyi gerektirmezler: onları gerçekleştiren istemeyi doğrudan doğruya duyulan bir saygının nesnesiolarak gösterirler ve isteme tarafından p o h p o h l a n m a k için değil —ki böyle bir şey, ödevler söz konusu olunca bir çelişmedir—, istemeye kabul ettirmek için, akıldan başka bir şey gerekli değildir. Bu değerlendirmeye, böyle bir düşünme tarzının değerinin değerlilik olarak görülmesini sağlar ve onu hertürlü fiatın sonsuza dek üstüne çıkır; çünkü kutsallığına adeta el uzatmadan, ona ne fiat biçilebilir, ne deo, karşılaştırma konusu yapılabilir.

Öyleyse, ahlâkça iyi niyete veya erdeme, bunca iddialı oma hakkını kazandıran acaba nedir? Bu, onun akıl sahibi varlıkları g e n e l y a s a k o y m a işine kattırması, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak onu böyle olmağa, tam böyle olduğunda da amaçlar krallığında yasa koyucu olmağa kendi doğal yapısı belirlemiştir: bütün doğa yasalarına karşı özgür olmağa, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin (aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu) genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmeye. Çünkü hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Hertürlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır, ki ancak s a y g ı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki ö z e r k l i k insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin tenelidir.

Ahlâklılık ilkesini sunmanın üç tarzı, aslında aynı yasanın bir bukadâr formülüdür; herbiri diğer ikisini kendinde birleştirir. Yine de

vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv- als objektiv-praktisch ist, nämlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt, daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Materie, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke als einem Reiche der Natur¹⁾ zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens, (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie, (der Objekte, d. i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, soviel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böß sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht

¹⁾ Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen.

aralarında, nesnel-pratik olmaktan çok öznel olan bir fırk vardır; bunun amacı da (belirli bir analojiye göre) aklın bir idesini görüye, böylece de duygulara yaklaştırmaktır. Her maksimde şunlar varur: 80

1) genellikle oluşan bir biçim; burada ahlâk buyruğunun formülü şöyle dile getirilir: maksimler, genel doğa yasalar olacaktı gibi seçilmeli;

2) bir içerik, yani bir amaç; burada formül şöyledir: kendi doğal yapısına göre amaç olarak akıl sahibi varlık, her maksimde sırf görelî ve kişisel tercihe bağlı olan amacı sınırlayan koşul olmalı;

3) bütün maksimlerin tam bir belirlenini şu formül ile: bütün maksimler kendi yasa koymalarıyla, doğanı¹⁾ bir kralığı olarak olanaklı bir amaçlar krallığıyla uyumalıdır. Burada izlenen yol, sanki şu kategorilerden geçer: istemenin (genelliğnin) biçiminin birliğinden, içeriğin (nesnelerin, yani amaçların) çokluluğundan ve kategoriler sisteminin bütünlüğünden. Ama ahlâksal yargılamak hep kesin bir metodla ve kesin buyruğun formülü 81 —: kendilerini aynı zamanda yasalar yapabilecek olan maksimlere göre eylemde bulun formülü — temele konarak yapılırsa, daha iyi olur. Ancak, aynı zamanda ahlâk yasasına da bir giriş kapısı açmak istiyorsak, bir ve aynı eylemi, sözünü ettiğimiz üç kavram altına sırasıyla sokmak, böylece de onu olabildiğince görüye yaklaştırmak çok yararlı olur.

Artık başlangıçta yola çıktığımız yerde, yani koşulsuziyi bir isteme kavramında, işi bitirebiliriz. Kayıtsız - şartsız iyiyi o istemeyi ki, kötü olmak elinde değildir, dolayısıyla maksimi genel bir yasa yapıldığında kendisiyle hiç çatışamaz. O zaman şu ilke,

1) Teleoloji doğayı bir amaçlar krallığı olarak, Ahlâk ise olanaklı bir amaçlar krallığını doğanın bir krallığı olarak düşünür. İlkinde amaçlar krallığı, olanaçlamak için teorik bir idedir. İkincisinde ise, olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleştirebilecek olanı —hem de ona uygun— gerçekleştirmek için pratik bir idedir.

wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: Handle jederzeit nach derjenigen *Maxime*, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach *Maximen*, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: Handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner *Maxime* zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: Handle nach einer *Maxime*, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn, daß ich meine *Maxime* im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt ebensoviel als: das Subjekt der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel,

onun da en yüksek yasasıdır: aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğın maksime göre hep eylemde bulun; bu, bir istemenin kendisiyle çatışmaya düşmiyeceğı tek koşuldur, böyle bir buyruk da kesindir. Olanaklı eylemler için genel bir yasa olarak istemenin geçerliliğı ile şeylerin genel yasalara göre varoluşunun genel olarak birbirine bağlanması —ki doğa biçimsel olarak budur— arasında bir analogi olduğundan, kesin buyruk şöyle dile getirilebilir: **kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun.** 82

Kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir.

Akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriğı olur. Ama (şu ya da bu amaca ulaşılması gibi) sınırlayıcı bir koşulu olmayan kayıtsız-şartsız iyi bir isteme idesinden, (her istemeyi yalnızca görelî iyi yapan amaçlar olarak) hertürlü etkide bulunan amaçların soyutlanması gerektiğinden; amaç burada, etkide bulunan bir amaç olarak değil, aksine bağımsız bir amaç olarak, dolayısıyla ancak negatif olarak, yani ona karşı eylemde bulunulmaması gereken, dolayısıyla hiçbir zaman sırf araç olarak değil, her isteme ediminde hep aynı zamanda amaç olarak değerlendirilmesi gereken bir amaç olarak düşünülmelidir. Şimdi bu amaç, olanaklı bütün amaçların öznesinden başka bir şey olamaz, çünkü o aynı zamanda olanaklı kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin öznesidir de; çünkü bu isteme, çelişmeye düşmeden, başka hiçbir nesneye yüklenemez. Buna göre “her akıl sahibi varlıkla (kendinle ve başkasıyla) ilişkisinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun” ilkesi, şu ilkeyle “genel geçerliliğini her akıl sahibi varlık için aynı zamanda kendinde taşıyan bir maksime göre eylemde bulun” ilkesiyle aslında birdir. Çünkü, her amaç için araçları kullanırken, maksimimi her özne için bir yasa olarak genel olması koşuluyla sınırlandırmam gerektiğı, tam şu kadarını dile getirir: amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılışında en üstün sınır-

d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens, (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkenden Ursachen. Demunerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zustande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm als einem schicklichen Gliede zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde, so bleibt doch jenes Gesetz: Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke in seiner vollen Kraft, weil es

layıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temeline konmalıdır.

Şimdi bundan tartışmasız olarak şu çıkıyor: kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlık, bütün yasalarla ilgili olarak —bu yasalar ne olursa olsun— kendini aynı zamanda yasa koyucu olarak görebilmelidir, çünkü maksimlerinin tam bu genel yasa olmağa uygunluğu ona kendisi amaç olma özelliğini kazandırır. Aynı şekilde şu da çıkıyor: maksimlerini hep yasa koyucu olarak kendi açısından, ama aynı zamanda başka her akıl sahibi varlık açısından (ki bundan dolayı onlara kişiler denir) olması gerekmesi, onun değerliliğinin (ayrıcalığının) sırf doğa varlıkları olan varlıklarından üstün olmasını birlikte getirir. Şimdi bu şekilde bir akıl sahibi varlıklar dünyası (*mundus intelligibilis*) bir amaçlar krallığı olarak, hem de üye olarak bütün kişilerin kendi yasa koymalarıyla olanaklıdır. Buna uygun olarak, akıl sahibi varlıkların herbiri, maksimleriyle, hep genel amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye imiş gibi eylemde bulunmalı. Bu maksimlerin biçimsel ilkesi şudur: maksimlerin aynı zamanda sanki (bütün akıl sahibi varlıklar için) genel yasalar olarak iş görecekmış gibi eylemde bulun. Böylece bir amaçlar krallığı, ancak bir doğa krallığı analogisiyle olanaklıdır; ama ilki ancak maksimlerle, yani kişinin kendine koyduğu kurallarla, ikincisiyse ancak dışardan zorlayıcı bir etkide bulunan nedenlerle olanaklıdır. Bu gözönünde bulundurulmadan, doğa bütününe —bir makine olarak görülse bile, amaçları olarak akıl sahibi varlıklarla ilgisi olduğundan ve bu nedenden dolayı— doğa krallığı adı verilir. Şimdi böyle bir amaçlar krallığı, ancak, kurallarını kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara buyurduğu maksimlerle, b u n l a r a g e n e l o l a r a k u y u l d u ğ u t a k d i r d e, gerçekleşebilirdi. Ne var ki, akıl sahibi varlık, kendisi bu maksime harfi harfine uysa da, bundan dolayı başka varlıkların da bu aynı maksime bağlı kalacaklarına güvenmese bile ve doğa krallığının ve onun amaca uygun düzenlenişinin uygun bir üyesi olan kendisiyle bir amaçlar krallığı —onun aracılığıyla olanaklı bir amaçlar krallığı— konusunda uyuşacaklarını, yani mutluluk beklentisini destekleyeceklerini bekleme de; şu yasa “sırf olanaklı bir amaçlar krallığının genel yasa koyucu bir üyesinin maksimlerine göre eylemde bulun” yasası,

kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werts zustatten kommen; denn diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigem, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurteilt. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen, beurteilt werden. Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe, daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten

bütün gücünü korur, çünkü kesin bir şekilde buyuran bir yasadır. Ve işin garibi tam şu noktadadır: akıl sahibi bir doğa olarak insanlığın sırf değerliliğinin, —onunla ulaşılabacak başka bir amaç ya da yarar olmaksızın, dolayısıyla sadece bir ideye saygının— yine de isteme için gözardı edilemeyecek bir buyurtu görevini görmesi gerekiyor ve maksimin bu tür her çeşit güdülerden tam bu bağımsızlığı onun yüceliğini oluşturuyor ve her akıl sahibi özneyi amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olmağa lâyık kılıyor; yoksa onun, yalnızca, gereksinimleri doğa yasasına bağlı bir varlık olarak tasarımlanması gerekiyordu. Hernekadar doğa krallığıyla amaçlar krallığı, her ikisi bir baş altında birleşmiş düşünülse, böylece de ikincisi artık sırf bir ide olarak kalmayıp gerçeklik kazansa da, bununla gerçi onda gizli bir güdü daha da güçlenir, ama hiçbir zaman iç değeri artmaz. Çünkü, bu bir yana, bu biricik sonsuz-sınırsız yasa koyucunun kendisi, hep, akıl sahibi varlıkların değerini, yalnızca, bencilce yapmadıkları, sırf o idenin onlara buyurduğu davranışlara göre yargılayan olarak tasarımlanmalıdır. Şeylerin neliği dış ilişkilerine göre değişmez ve bunları hesaba katmaksızın, insanın mutlak değerini tek başına oluşturan şey, onun yargılanmasında dayanılacak şeydir de—yargılayan kim olursa olsun, isterse de bu en yüksek varlık olsun. Demek ki ahlâklılık, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yaşamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme izin vardır; bağdaşamayana ise izin yoktur. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme, kutsal bir isteme, kayıtsız-şartsız iyi olan istemedir. Kayıtsız-şartsız iyi olmayan istemenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlâksal zorlanma) yükümlülük tür. Bundan dolayı bu, kutsal varlığa yüklenemez. Bir eylemin yükümlülükten dolayı nesnel zorunluluğuna da ödev denir.

Hemen yukarda söylenenlerden şimdi şu sorun: “nasıl oluyor da, ödev kavramıyla yasaya bir boyun eğmeyi düşünmekle, aynı zamanda, bütün ödevlerini yerine getiren kişide belirli bir yücelik ve değerlilik tasarımıyoruz?” sorunu kolayca açıklanabilir. Çünkü ahlâk

erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

Die Autonomie des Willens

als

oberstes Prinzip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

yasasına boyun eğmesi bakımından onda yücelik yoktur, ama bu aynı yasanın aynı zamanda koyucusu olması ve yalnızca bunun için ona bağlı olması bakımından onda yücelik vardır. Ayrıca yukarda gösterdik ki, eyleme ahlâksal bir değer verebilen şey, ne korku, ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür. Kendi istememizin kendi maksimleriyle olanaklı bir yasamanın koşuluyla eylende bulunması ancak söz konusu olduğu ölçüde, idede bizim için olanaklı olan işte bu isteme, asıl saygı konusudur. Ve insanlığın değerliliği, —koyduğu yasaya aynı zamanda boyun eğmesi koşulu varsa da— genel yasa koyucu olma yeteneğinde bulunur. 87

Ahlâklılığın En Üstün İlkesi Olarak İstemenin Özerkliği

İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istener nesnelerin hertürlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir. Böylece özerkliğin ilkesi şudur: ancak ve ancak, seçişinin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekildeseçmek. Bu pratik kuralın bir buyruk olduğu, yani her akıl sahibi varlığın istemesinin koşul olarak ona zorunlu bir şekilde bağlı olduğu, onda bulunan kavramların sırf çözümlenmesiyle kanıtlanamaz, çünkü sentetik bir önermedir; bunun için nesnenin bilgisinin ötesine ve özenineleştirisine, yani saf pratik aklın eleştirisine gitmek gereklidir; çünkü zorunluluklu olarak buyuran bir sentetik önerme tamamen a priori olarak bilinebilmeli; bu da bu bölümün işi değildir. Ne var ki, düşünün özerklik ilkesinin, ahlâkın tek ilkesi olduğu; ahlâklılık kavramının sırf çözümlenmesiyle pekâlâ ortaya konabilir. Çünkü bu çözümlemeyle, ahlâklılık ilkesinin bir kesin buyruk olması gerektiği, bunun da —ne daha az, ne de daha çok— tam bu özerkliği buyurduğu bulunmuş oluyor. 88

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit einer Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden; ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß als von allem Gegenstände sofern abstrahieren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrierte, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sei durch unmittelbare Neigung oder irgendein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinen Gesetz begriffen werden kann.

Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle

Ahlâklılığın Halis Olmayan Bütün İlkelerinin Kaynağı Olarak İstemenin Yaderkliği

İsteme, onu belirleyecek yasayı, maksimlerinin kendisi için genel yasa olma niteliğinden başka bir yerde ararsa, dolayısıyla kendi dışına çıkıp nesnelerinin herhangi birinde yasayı ararsa, hep yaderklik ortaya çıkar. Bu durumda yasayı, isteme kendine vermez; nesne istemeye —ona olan ilişkisi aracılığıyla— verir. Bu ilişki, ister eğilime isterse de aklın tasarımlarına dayansın, ancak koşullu buyrukları olanaklı kılar: bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmalıyım. Buna karşılık ahlâk buyruğu, dolayısıyla kesin olan buyruk şöyle der: başka bir şey istemesem de, şöyle eylemde bulunmalıyım. Söz gelişi biri der ki: saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim; diğeri ise şöyle der: bana en ufak bir ayıp getirmese bile, yalan söylememeliyim. Böylece ikincisi, istemesinin etkilenmesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı, öyle ki pratik akıl (isteme) sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın. Böylece söz gelişi ben, başkasının mutlu olmasına, mutluluğunda (ister doğrudan doğruya bir eğilim aracılığıyla, ister dolaylı olarak herhangi bir şekilde hoşnut etmekle akıl aracılığıyla) beni ilgilendiren birşey varmışçasına değil, yalnız ve yalnızca onu dışarda bırakan bir maksim bir ve aynı istemede genel bir yasa olarak kavranamıyacağı için, yardımcı olmaya çalışmalıyım. 89

Kabul Edilen Yaderklik Temel Kavramından Çıkan Ahlâklılığın Bütün Olanaklı İlkelerinin Bölümlenmesi

İnsan akli, saf kullanılışında eleştirilmediği sürece, başka konularda yaptığı gibi burada da, tek doğru yolu bulmayı başarınca dek,

mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die ersteren, aus dem Prinzip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen guten Menschen und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen; sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn¹⁾, (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs

¹⁾ Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem, der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Teilnahme an anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

doğru olmayan olanaklı her yolu denemiştir.

Bu açıdan ele alınabilecek bütün ilkeler ya deneysel ya da akılsaldırlar. Mutluluk ilkesinden çıkan birincileri, fiziksel ya da akılsal duygu üzerinde; yetkinlik ilkesinden çıkan ikincileri ise, olanaklı etki olarak, onun akılsal kavramı üzerinde, ya da, istememizi belirleyen nedenler olarak, bir bağımsız yetkinlik ilkesi (Tanrının istemesi) üzerinde kururlar. 90

Deneysel ilkeler, ahlâk yasalarının temelini oluşturacak nitelikte hiç değildir. Çünkü bu yasaların temeli insanın doğal yapısının özel kuruluşundan ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınır, onları fark gözetmesizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikleri, bu genelliğin onlara yüklediği koşulsuz pratik zorunluluk kaybolur. Kişinin kendi mutluluğu ilkesi ise en çok reddedilecek ilkedir; bu da onun sırf yanlış olduğundan ve esenliğin hep iyi davranışla orantılı olduğu savının deneyle çelişmesinden değil, ahlâklılığın temellendirilmesine sırf katkısı olmadığından da değildir —çünkü bir insanı mutlu kılmak başka, iyi yapmak ise başka bir şeydir; zeki ve kendi yararına olanı kolayca kestiren bir insan yapmak başka, erdemli yapmak ise yine başka bir şeydir—; daha çok ahlâklılığın temeline, onu sarsan ve bütün yüceliğini yok eden güdüler koyduğundandır. Bu güdüler, erdeme götüren ve kötülüğe götüren hareket nedenlerini birlikte aynı sınıfa sokuyor ve bize daha iyi hesap yapmayı öğretiyor, ama erdemi kötülükten ayıran farkı büsbütün ortadan kaldırıyor. Buna karşılık ahlâk duygusu, bu sözüm ona özel duyuyu¹⁾, herşeye rağmen (ona başvurmak ne kadar yüzeysel olsa bile —çünkü düşünmeye neler, sırf genel yasalar söz konusu 91

1) Ahlâk duygusu ilkesini mutluluk ilkeleri arasında sayıyorum, çünkü her deneysel ilgi, bir şeyin —ister doğrudan doğruya ve yarar amacı güdülmeden, isterse de böyle bir yarar hesaba katılarak sağladığı hoşlanma aracılığıyla— esenliğe bir katkısını vaadedir. Aynı şekilde, başkalarının mutluluğunu paylaşma ilkesini, Hutcheson'la birlikte, onun kabul ettiği ahlâk duygusuyla aynı türden saymak gerekir.

Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann), dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt, (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen), wählen müßte, so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht,

olduğu zaman bile d u y g u y l a işin içinden çıkabileceklerini sanırlar—, hatta derece bakımından doğal olarak sonsuz farklılık gösteren duygular iyi ve kötü için aynı bir ölçüt nekadar az verse, bir insan da duygusuyla başkaları için hiç mi hiç yargıda bulunamazsa bile) ahlâklılığa ve onun değerliliğine daha yakındır; çünkü erdemden duyulan memnurluğu ve ona verilen değeri d o ğ r u d a n d o ğ r u y a ona yüklemekle erdemi onurlandırır ve bizi ona bağlayanın, onun güzelliğinin olmadığını, yararın olduğunu yüzüne söylemez.

Ahlâklılığın a k ı l s a l temelleri arasında ontolojik yetkinlik kavramı (böylesine boş, böylesine belirsiz olsa da, dolayısıyla 92 olanaklı gerçeğin ölçülemez olan alanlarında bize uygun en büyük miktarı bulmamızda işe yaramazsa da; ayrıca burada söz konusu olan gerçeği türce başka her gerçeklikten ayırd etmeğe çalışırken, kaçınılmazcasına bir kısır döngüye itse ve açıklayacağı ahlâklılığı gizlice varsaymaktan kaçınamazsa bile) yine de ahlâklılığı en yetkin bir tanrısal istemeden çıkaran teolojik kavramdan daha iyidir. Bunun böyle olmasının nedeni, sırf bizim onun yetkinliğinin görüşüne sahip olmamamız ve bunu ancak —aralarında en soylusu ahlâklılık kavramının olduğu— kendi kavramlarımızdan çıkarabilmemiz değildir; ayrıca, biz bunu yapmazsak (ki yapılsa da, açıklama bir kısır döngü olurdu), onun istemesinin elimizde kalan tek kavramı —güçlülük ile intikam arzusunun korkunç tasarımına bağlı ün ile egemenlik arzusu özelliklerinden çıkarılan kavramı— ahlâk sisteminin temelini oluşturması gerekir ki, böyle bir sistem ahlâklılığa tam ters düşerdi.

Ama ahlâk duygusu ile yetkinlik kavramı arasında (ki her ikisi, ahlâklılığı temel olarak taşımağa hiç elverişli olmamakla birlikte, ona hiç olmazsa zarar vermez) bir seçim yapmak gerekseydi, ikincisine karar kılardım; çünkü o, hiç olmazsa, soruna ilişkin karara varmayı duyusal- 93 lığın elinden alarak saf aklın mahkemesine verir; burada da herhangi bir karara varamazsa bile, belirsiz ideyi (kendi başına bir iyi isteme idesini), daha yakından belirleninceye dek, bozulmaktan korur.

Bunun dışında, bütün bu öğreti kavramlarını ayrıntılı bir şekilde çürütmekten bağışlanabileceğimi sanıyorum. Bu öylesine kolaydır ki,

sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist zu wissen, daß diese Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und ebendarum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten. Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum, weil ich etwas anderes will, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kate-

hatta görevleri gereği bu teoriler konusunda fikirlerini açıklamaları beklenenlerin (çünkü dinleyiciler yargının askıda tutulmasına dayanamazlar) kendileri tarafından bile herhalde öylesine iyi görülüyor ki, bunu yapmak gereksiz bir iş olur. Oysa bizi burada daha çok ilgilendiren şey, bu ilkelerin, ahlâklılığın ilk temeli olarak istemenin yadekliğinden başka birşey göstermediklerini, tam da bundan dolayı anaçlarını zorunlu olarak yerine getiremeyeceklerini bilmektedir.

Nerede istemeyi belirleyecek bir kuralın buyurulması içir istemenin bir nesnesini temele koymak gerekiyorsa, orada kural yadekliliktir; buyruk koşulludur, yani: kişi şu nesneyi e ğ e r istiyorsa ya da istediği i ç i n, şöyle şöyle eylemde bulunmalıdır; dolayısıyla bu buyruk hiçbir zaman ahlâksal, yani kesin olarak buyurmaz. Nesne istemeyi, şter kişinin kendi mutluluğu ilkesi durumunda olduğu gibi eğilim aracılığıyla, 94 isterse de yetkinlik ilkesi durumunda olduğu gibi genel olarak olanaklı istememizin nesnelere yönelmiş aklımızın aracılığıyla belirlenir, her iki durumda da isteme, kendini d o ğ r u d a n d o ğ r u y a, eylemin tasarımıyla hiç belirlemez, eylemin isteme üzerindeki beklene etkinin güdüsüyle belirler; b a ş k a b i r ş e y i i s t e d i ğ i m i ç i n b i r ş e y i y a p m a l ı y ı m; ve burada, benim öznenin bu başka şeyi zorunlu olarak bana isteten başka bir yasa daha varsayılıyor ki, bu da, sırasıyla maksimlerini sınırlayacak bir buyruk gerektirir. Çünkü, kendi gücümüzle olanaklı bir nesnenin tasarımının, öznenin doğal özelliklerine göre istemesini dürtmesi öznenin doğal yapısına —iste duyusalılığına (eğilimine ve beğenisine) göre, isterse de doğal yapıların özel kuruluşuna göre bir nesneden hoşlanarak çalışan anlama yedisine ve aklına— göre olduğundan; demek ki yasayı aslında doğa verir. O da, böyle bir yasa olarak, yalnız deney aracılığıyla bilinmek ve kanıtlanmak gerekliliğini doğurmakla, dolayısıyla rastlantısal olmakla ve ahlâksal bir kuralın olması gerektiği gibi zorunluluklu pratik bir kural olmağz elverişli olmamakla kalmıyor, istemenin h e p y a l n ı z c a y a d e r k l i ğ i oluyor; isteme onu kendisine vermiyor, ona yabancı bir dürtü, 95 öznenin bu yasaya duyarlı olan doğal yapısı aracılığıyla veriyor.

İlkesi kesin bir buyruk olması gereken kayıtsız-şartsız iyi isteme,

gorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also ebenso wie der erste bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.

hertürlü nesne bakımından belirsiz olacak, sırf genel olarak istemenin biçimini, bunu da özerklik olarak taşıyacaktır; yani her iyi istemenin maksimlerinin, kendilerini yasa yapmağa elverişlilikleri, her akıl sahibi varlığın istemesinin herhangi bir güdü ve ilgiye dayanmadan, kendine koyacağı tek yasadır.

Böyle bir sentetik pratik önermenin a priori olarak nasıl olanaklı ve neden zorunlu olduğu, artık çözümü Ahlâk Metafiziğinin sınırları içinde olmayan bir sorundur; bunun doğruluğunu burada ileri sürmedik, hele bunu kanıtlamanın elimizde olduğunu hiç söylemedik. Yalnızca, bir kere genel olarak kullanıldığı anlamda ahlâklılık kavramını geliştirmekle, isteme özerkliğinin ona kaçınılmazcasına bağlı olduğunu ya da onun temelinde bulunduğunu gösterdik. Öyleyse, kim ahlâklılığı, hakikati olmayan hayal ürünü bir ide değil de, bir şey sayıyorsa, aynı zamanda onun burada getirilen ilkesini de kabul etmelidir. Böylece bu bölüm, ilk 96 bölüm gibi, sırf analitiktir. Şimdi ahlâklılığın bir uydurmaca olmaması —ki eğer kesin buyruk ve onunla birlikte istemenin özerkliği doğruysa ve a priori bir ilke olarak kayıtsız-şartsız zorunlu ise, bu, sonuç olarak çıkıyor— saf pratik aklın olanaklı sentetik bir kullanılışını gerektirir; ama buna, bu akıl yetisinin kendisinin ilk önce bir eleştirisini yapmadan, geçmeye cesaret edemeyiz. Son bölümde bunun ana çizgilerini, amacımıza yetecek kadar ortaya koyacağız.

Dritter Abschnitt.

Ü b e r g a n g

von der

Metaphysik der Sitten zur Kritik
der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit

ist der

Schlüssel zur Erklärung der Autonomie
des Willens.

Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß, so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Ge-

Üçüncü Bölüm

97

Ahlâk Metafiziğinden Saf Pratik Aklın Eleştirisine Geçiş

Özgürlük Kavramı İstemenin Özerkliğini Açıklamanın Anahtarıdır

İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olma-ya belirlenmesi özelliğidir.

Özgürlüğün buraya getirilen açıklanması negatiftir, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki, bu bir okadar zengin ve verimlidir. Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir;

98

setzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst als allgemeines Gesetz betrachtet in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht wie bei den physischen Ursachen die Natur der Sinnenwelt sein kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursach, in Verhältnis auf etwas anderes als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weist und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu. Doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin yaderkliği idi; çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse, istemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir? “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesi ise, yalnızca “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama” ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlâklılık ilkesinin formülüdür: demek ki özgür bir isteme ile ahlâk yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.

Öyleyse, istemenin özgürlüğü varsayılırsa, ahlâklılık, ilkesiyle birlikte, bu özgürlük kavramının sırf çözümlenmesinden sonuç olarak çıkar. Yine de şu önerme “kayıtsız-şartsız iyi bir isteme, genel bir yasa olarak ona bakıldığında kendini her zaman içerebilen maksimi olan istemedir” önermesi, sentetik bir önermedir; çünkü kayıtsız-şartsız iyi bir isteme kavramının çözümlenmesiyle maksimin bu özelliği bulunamaz. 99 Böyle sentetik önermeler ise, ancak iki bilginin —her ikisinin de onda bulunabilecekleri— üçüncü bir bilgiye bağlanmaları aracılığıyla birbirine bağlandıkları takdirde olanaklıdır. Özgürlüğün pozitif kavramı bu üçüncüyü meydana getirir; bu ise fiziksel nedenlerle olduğu gibi, duyular dünyasının doğası olamaz (ki onun kavramında, etkisi olarak başka bir şeyle ilişkisinde neden olarak bir şeyin kavramları biraraya gelir). Özgürlüğün bize gösterdiği ve a priori olarak idesine sahip olduğumuz bu üçüncünün ne olduğu, burada bir çırpıda gösterilemez; ne de özgürlük kavramının saf pratik akıldan türetilmesi, bununla birlikte de kesin buyruğun olanaklılığı burada kavranabilir duruma getirilebilir; biraz daha hazırlık gereklidir.

F r e i h e i t

muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun, (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind ebenso, als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde¹⁾. Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat.

¹⁾ Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

Ö z g ü r l ü k
B ü t ü n A k ı l S a h i b i V a r l ı k l a r ı n
İ s t e m e s i n i n
Ö z e l l i ğ i O l a r a k V a r s a y ı l m a l ı d ır

Eğer bütün akıl sahibi varlıklara da özgürlük yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa, istememize —hangi nedenle olursa olsun— özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü ahlâklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevini gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır; ve ahlâklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir. Onu, insanın doğal yapısının bazı sözüm ona deneylerinden ortaya koymak (ki bu, mutlak olarak olanaksızdır ve o sadece a priori olarak ortaya konabilir) yetmez; o, genel olarak akıl sahibi ve bir istemeyle donatılmış varlıkların etkinliğine özgü bir şey olarak kanıtlanmalıdır. Şimdi diyorum ki: ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar —istememesinin kendi başına da özgür olduğu teorik Felsefede geçerli olacak şekilde gösterilmişçesine—, onun için de geçerlidir¹⁾. Şimdi, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesneleri bakımından neden-selliğe sahip olan bir akıl düşünüyoruz. Şimdi, yargılarında başka

1) Özgürlüğü teorik bakımdan da kanıtlamak zorunda kalmıyayım diye, onu akıl sahibi varlıklarca eylemlerinin temelinde sırf idede konmuş kabul etme yolunu seçmeyi, amacımız için yeterli sayıyorum. Çünkü bu kanıtlama yapılmasa da, gerçekten özgür olan bir varlığı bağlayan aynı yasalar, ancak kendi özgürlüğü idesi altında eylemde bulunabilen bir varlık için yine de geçerlidir. Böylece teorinin yüklediği yükten burada kurtulabiliriz.

Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde; denn alsdenn würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit abhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Idee auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln, daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt; denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Be-

herhangi bir şeyden yöneltmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ikelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, bundan dolayı da pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.

Ahlâklılık İdelrine Bağlı Olan İlgi Üzerine

Ahlâklılığın belirlenmiş kavamını, sonunda özgürlük idesine indirgedik; ama bu ideyi, bizde ya da insanın doğal yapısında bulunan gerçek bir şey olarak kanıtlayamadık yalnızca gördük ki, bir varlığı akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından nedenselliğin bilincinde olan, 102 yani istemeyle donatılmış bir varlık olarak düşünürsek, özgürlük idesini varsaymamız gerekir; ve böylece, bıaynı nedenden dolayı, akıl ve istemeyle donatılmış her varlığa, kendini özgürlüğün idesi altında eyleme belirleme özelliğini yüklemek gerektiğini buluyoruz.

Bu ideleri varsaymaktan ise, eylemde bulunmak için şu yasanın da bilinci çıktı: eylemin özne ilkeleri, yani maksimler hep öyle alınmalı ki, nesnel olarak da, yani genel ilkeler olarak geçerli olabilsin, dolayısıyla kendimize genel yasalar koymamızı isteyabilsin. Ama neden ben, hem de genel olarak akıl sahibi bir varlık olarak ben, dolayısıyla akılla donatılmış diğer bütün varlıklarla ona bağlı olalım? Beni buna herhangi bir ilginin sürüklediğini söyleyeyim, çünkü bu, kesin bir buyruk veremez; ama yine de benim ona bir ilgi duymanın ve bunun nasıl olup bittiğini kavrayamam gerekir; çünkü bu “gerek”,

dingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer als wohl sonst geschehen bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne, aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber, daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses

aslında —aklın onda engellerle karşılaşmadan pratik olması koşuluyla— her akıl sahibi varlık için geçerli bir “istemek”tir. Bizim gibi, başka türden bir güdü olarak duyusalılıktan uyarılan, kendi başına aklın yapacağı şeyi her zaman yapmayan varlıklar söz konusu olunca, eylemin bu zorunluluğu yalnızca bir “gerek”le dile gelir ve öznel zorunluluk nesnel zorunluluktan ayırdedilir. 103

Böylece, görünüşe göre, biz aslında özgürlük idesinde ahlâk yasasını, yani istemenin özerklik ilkesini yalnızca varsaymış ve onun gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu kendi başına kanıtlayamamış bulunuyoruz. Böyle olsa bile, halis ilkeyi hiç olmazsa daha önce yapıldığından daha tam belirlemekle, yine de çok önemli bir şey kazanmış, ama bu ilkenin geçerliliği ve ona boyun eğme pratik gerekliliği bakımından bir adım ileri gitmemiş olurduk. Çünkü “bu tür eylemde bulunmanın değerini —ondan üstün bir yarar düşünülemyecek kadar büyük değerini— dayandırdığımız maksimlerimizin genel geçerliliği, neden bir yasanın genel geçerliliği gibi eylemlerimizi sınırlayan bir koşul olmalı?” ve “nasıl oluyor da insan, ancak bununla kendi kişisel değerini —karşılaştırıldıklarında hoş ya da hoş olmayan bir durumun değerini hiçe indirgeyen kendi kişisel değerini— duyduğuna inanıyor?” diye sorulsa, bu sorulara doyurucu bir yanıt veremeyiz.

Gerçi bir duruma ilgi duymadan, kişisel bir niteliğe karşı pekâlâ ilgi duyabileceğimizi görürüz —eğer bu nitelik bizi, dağıtımı akıl yapsa, böyle bir durumdan pay alabilecek hale getiriyorsa—; yani sırf mutlu olmaya lâyık olmanın kendisine, bu mutluluktan pay alma hareketi nedeni olmaksızın, ilgi duyulabilir. Ne var ki, bu yargı, aslında (özgürlük idesi aracılığıyla kendimizi hertürlü deneysel ilgiden uzak tuttuğumuz zaman) ahlâk yasasının varsayılan öneminin etkisidir; ne var ki kendimizi bundan uzak tutmamız gerektiğini, yani eylemde bulunurken kendimizi özgür görmemiz, ama sırf kendi kişimizde, durumumuzu değerli kılan şeylerin yitirilmesini karşılayabilecek bir değer bulmak için yine de kendimizi bazı yasalara boyun eğmiş saymamız gerektiğini ve 104

möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstände auf einen einzigen Begriff, (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke), zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen, ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art, durch eine dunkele Unterscheidung der Urteilkraft, die er Gefühl nennt, machen mag, daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen, (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied, (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen), einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich.

bunun nasıl olabildiğini, dolayısıyla ahlâk yasasının nereden geldiğini, bu şekilde henüz kavrayamayız.

Açıkça kabul etmek gerekir ki, burada, içinden çıkılamayacak gibi görünen bir tür döngü ortaya çıkıyor. Kendimizi amaçlar düzeninde ahlâk yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz; çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır; tam bundan dolayı da, biri diğerini açıklamak ya da temellendirmek için değil, olsa olsa mantıksal bakımdan (aynı değerin farklı kesirlerini en küçük terime indirgediğimiz gibi) tam aynı nesnenin farklı görünen tasarımlarını bir tek kavrama indirgemek için kullanılabilir. 105

Ancak, öğrenebileceğimiz bir şey daha kalıyor, yani şunu aramak: özgürlük aracılığıyla kendimizi a priori etkide bulunan nedenler olarak düşünürken ve kendimiz kendimizi gözümüzün önünde duran etkiler olarak eylemlerimize göre tasarımıırken, acaba bakış açılarımız farklı olmuyor mu?

Kişisel tercihimiz olmadan bize gelen tasarımların (duyuların sağladığı tasarımlar gibi), nesneleri ancak bizi uyardıkları gibi bilmemizi sağladıkları, böylece bu nesnelerin kendilerinin ne olduklarının bilgimizin dışında kaldığı, dolayısıyla bu tür tasarımlar söz konusu olunca, anlama yetisi onlara en yoğun dikkati gösterse ve onları açıklığa kavuştursa bile, bizim onlar aracılığıyla sırf görünüşlerin bilgisine ulaşabildiğimizi, hiçbir zaman şeylerin kendilerinin bilgisine ulaşamayacağımızı görmek için fazla ince düşünmek gerekmez; en sıradan anlama yetisinin bile, kendi tarzında olsa da, duygu diye adlandırdığı yargı gücünün yaptığı bir ayırımla bunu pekâlâ yapabileceğini kabul edebiliriz. Bu ayırım (belki de sırf, başka bir yerden bize verilen, bunlar verilirken de edilgin olduğumuz tasarımlar ile yalnızca kendimizden ortaya koyduğumuz, bunlarla da etkinliğimizi gösterdiğimiz tasarımlar arasında gördüğümüz farklılıktan dolayı) bir kere yapılır yapılmaz, görünüşlerin arkasında görünüş olmayan bir şeyin, yani şeylerin 106

einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenninis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermutlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese als reine Selbsttätigkeit ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloß Vor-

kendilerinin olduğunu; ama aynı zamanda, onları bizi uyardıkları şekilde başka türlü hiçbir zaman bilemiyeceğimizden, onlara daha çok yaklaşamayacağımızı ve kendilerinin ne olduklarını hiçbir zaman bilemiyeceğimizi kabul etmemiz gerektiği sonucu kendiliğinden ortaya çıkar. Bunun, kaba bir ayırım da olsa, *duyular dünyası* ve *anlama yetisi dünyası* ayırımını sağlaması gerekir; bunlardan ilki, başka başka dünyaya bakanların duyusalındaki farka göre, çok farklı olabilir, oysa bunun temelinde bulunan ikincisi, hep aynı kalır. Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyusuyla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Çünkü insan kendisini —bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa— yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini *duyular dünyasında*, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) herşey bakımından ise kendini *düşünürlü dünyada* saymalıdır.

107

Kafa yorup düşünen insanın, önüne çıkabilecek herşey konusunda aynı sonuca varması gerekir. Bilindiği gibi, duyu nesnelerinin arkasında görünemiyen, kendi başına etkin bir şey daha beklemeğe eğilimli olan; ama bunu pek geçmeden yine duyusal kılmakla, yani görü nesnesi yapmak istemekle yine bozan, böylece de bir nebze bile daha zeki olamıyan en sıradan anlama yetisi bile, büyük bir olasılıkla bu sonuca varır.

Şimdi insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da *akıldır*. Bu akıl, saf kendi kendine etkinlik olarak, *anlama yetisi* inden bile şu bakımdan üstündür: anlama yetisi, hernekadar o da kendi kendine etkinlik ise ve duyu gibi, sırf, şeyler tarafından uyarıl-

108

stellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht vonseiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, einmal sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligibelen Welt gehörig unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß), ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt als das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbitung eines Prinzips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen

dığımızda (dolayısıyla edilgin olduğumuzda) ortaya çıkan tasarımlar taşımaya da, bu etkinliğiyle, duyu sal tasarımları kurallara altına koymağa, böylece de bunları bir bilinçte birleştirmeye yarıyan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz ve duyusallığın bu kullanılışı olmasaydı, anlama yetisi düşünülemezdi; buna karşılık akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırdetmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.

Bunun için akıl sahibi bir varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılmasının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları 109 altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında.

Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (akıl, kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur.

Şimdi, özgürlükten özerkliğe, ondan da ahlâk yasasına giderek yaptığımız çıkarımın gizli bir döngü içerdiği; yani özgürlük idesini belki de yalnızca ahlâk yasası uğruna, onu sonradan yine özgürlükten çıkarmak için temele koyduğumuz, dolayısıyla bu yasaya bir temel sağlayamadığımız, onu kanıtlanabilir bir öneme olarak değil, ancak iyi niyetli kişilerin seve seve kabul edecekleri, temellendirilmemiş bir ilkeye başvu-

werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen als zur Sinnenwelt gehörig eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens, (der ganz zur Verstandeswelt gehört), unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen

arak ortaya koyabileceğimiz konusunda yukarda uyandırdığımız şüphe 110 kalkıyor. Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına, onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonucuyla birlikte, yani ahlâklılıkla birlikte kabul ediyoruz; kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisinin dünyasına ait sayıyoruz.

Kesin Bir Buyruk Nasıl Olanaklıdır?

Akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine i s t e m e der. Diğer yandan o, bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerinin —bilmediğimiz bu nedensellikten nasıl çıkabildikleri görülemeyecek olan; bunun yerine, duyular dünyasına ait olduklarından, başka görünüşler tarafından, yani arzular ve eğilimler tarafından belirlenmiş olarak görülmesi gereken bu eylemlerin—olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Demek ki, sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak benim bütün eylemlerim, saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurdu; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemlerimin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun sayılması gerekecekti. (Birincileri, en üstün ilke olan 111 ahlâklılık ilkesine, ikincileri ise mutluluk ilkesine dayanacaktı.) Oysa anlama yetisinin dünyası duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdüğinden, bundan dolayı da (tamamen anlama yetisi dünyasına ait olan) istemem bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden; ben düşünce varlığı olarak kendimi —diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilsem bile— ilkinin yasasına, yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim: bunun sonucu olarak da, anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak, bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir.

İşte böylece, özgürlük idesi beni düşünülür bir dünyanın üyesi yaptığından, kesin buyruklar olanaklıdır; ben yalnızca bunun üyesi

Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden), vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zustande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgendeine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand; (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem

olsaydım, bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun olurdu, ama ben kendimi aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğümden, eylemlerimin ona uyması gerekir; bu kesin gereklilik ise, aynı istemenin, ama duyusal arzularca uyarılan istemenin üstünde, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle, sentetik a priori bir önerme olarak karşımıza çıkar, nasıl ki duyular dünyasında görülmeye, anlama yetisinin kendileri yasallık biçiminden başka bir şey olmayan kavramları eklenirler ve böylece doğanın bütün bilgisinin dayandığı sentetik a priori önermeleri olanaklı kılarlar. 112

Sıradan insan aklının pratik kullanılışı bu türetimin doğruluğunu onaylar. Bir insanın gözleri önüne, o en şirret insan olsa bile, aklını kullanmağa alışkın olması koşuluyla, amaçlarda dürüstlük, iyi maksimleri izlemeye sebat, duygudaşlık ve genel iyiliklilik (yararlarını ve rahatlığını feda etmesine bağlı iyiliklilik) örnekleri konsa, kendisinin de böyle olmasını dilemiyecek kimse yoktur. Ancak bunu, eğilimleri ve dürtüleri yüzünden kendinde gerçekleştiremiyebilir; oysa aynı zamanda, ona yük olan böyle eğilimlerden kurtulmayı dilemektedir. Bununla da duyusallığın dürtülerinden kurtulmuş bir istemeyle, kendini düşüncede, duyusal alanındaki arzularının düzeninden çok farklı bir şeyler düzenine taşıdığını kanıtlar; çünkü o dilekten, arzularını doyurmasını, dolaşısıyla gerçek ya da başka yoldan tasarlanabilen eğilimlerinden birini doyuracak bir durumu yaratmasını değil (çünkü bununla, ondan bu dileği çalan ide bile seçkinliğini yitirirdi), ancak kişisine daha büyük bir değer sağlamasını bekleyebilir. Kendisinin bu daha iyi kişi olduğuna da, kendini bir anlama yetisi dünyası üyesinin bakış açısına yerleştirdiği zaman inanır; buna ise onu özgürlük, yani duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsızlık idesi, kendisi istemeden zorlar ve bu açıdan baktığında, duyular dünyası üyesi olarak onun kötü istemesi için, —kendi itiraf ettiği gibi— çiğnemekle saygınlığını tanıdığı yasayı ortaya koyan bir iyi istemenin bilincine varır. Demek ki ahlâksal 113

er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Da her kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, ebensodam, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis a priori, bei sich führet. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in spekulativer Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebähter und brauchbarer findet als den der Freiheit, so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die

gerek düşünülür bir dünyanın üyesi olarak kendisinin zorunlu olarak istediğidir ve kendine aynı zamanda duyular dünyasının bir üyesi gibi baktığı zaman bunu bir gerek olarak düşünür.

Her Pratik Felsefenin En Dış Sınırları Üzerine

Bütün insanlar kendi istemelerinin özgür olduğunu düşünür. Bu yüzden, eylemlere ilişkin bütün yargılar, eylemlerin —öyle olma-
mı ş olsalar bile— nasıl olma sı gerek tiğine bakılarak 114
verilir. Bununla birlikte bu özgürlük bir deney kavramı değildir, olamaz
da; çünkü deney, özgürlük varsayılarak zorunlu istemler olarak tasarımlanan istemlerin tersini gösterse de, bu kavram kalır. Diğer yandan, olup biten herşeyin doğa yasalarınınca istisnasız belirlenmesi, aynı şekilde zorunludur ve doğa zorunluluğu da bir deney kavramı değildir, çünkü o da zorunluluk kavramını, dolayısıyla a priori bir bilgi kavramını birlikte getirir. Ama bu doğa kavramını deney doğrular ve deney, yani duyu nesnelerinin genel yasalara göre bağlantılı olan bilgisi olanaklı olacaksa, bu kavramı kaçınılmazcasına varsaymak gerekir. Bu nedenden dolayı özgürlük, nesnel gerçekliği şüpheli olan bir akıl i de sidir; doğa ise, gerçekliği deney örnekleriyle kanıtlanan ve zorunlu olarak kanıtlanması gereken bir a n l a m a y e t i s i k a v r a m ı dır.

Burada, istemeye yüklenen özgürlük doğa zorunluluğuyla çelişir gibi görüldüğünden ve bu yol ağzında akıl k u r g u s a l b a k ı m -
d a n doğal zorunluluk yolunu özgürlük yolundan daha yürünebilir ve işe yarar bulduğundan dolayı, aklın bir dialektiği ortaya çıkıyorsa da, p r a t i k b a k ı m d a n özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek patikadır; bundan dolayı özgürlüğü aklımı ş çıkarımlarla kenara itmek, sıradan insan akli için olduğu kadar, en kılı kırk yaran Felsefe için de olanaksızdır. Böylece 115

Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde; denn sie kann ebensowenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn, wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so müßte sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in ebendemselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäfte verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenem vermeinten Eigentum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfrage. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fodert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich

Felsefe, aynı insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakikî bir çelişkiye rastlanamayacağını herhalde kabul etmeli, çünkü ne doğa ne de özgürlük kavramından vazgeçebilir.

Bununla birlikte, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu kavranamazsa bile, hiç olmazsa bu sözüm ona çelişkinin, inandırıcı bir biçimde kökünü kazımalı. Çünkü özgürlük düşüncesi bile, kendisiyle ya da bir bu kadar zorunlu olan doğa düşüncesiyle çelişiyorsa, doğa zorunluluğunun karşısında, ondan büsbütün vazgeçmek gerekirdi.

Ne var ki, kendini özgür sanan özne, kendine özgür dediği zaman ile aynı eylem bakımından kendini doğa yasalarına bağlı kabul ettiği zaman, kendini aynı anlamda ya da tam aynı ilişkiler içinde düşünseydi, bu çelişkiden kaçınmak olanaksız olurdu. Bundan dolayı, kurgusal Felsefenin gözardı edilemeyecek görevi, hiç olmazsa bu çelişkiye ilişkin yanılışının şuna dayandığını göstermektir: insana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı anlamda ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz; ve herikisi bir arada pekâlâ dura bildiği gibi, üstelik aynı özneye zorunlu olarak birleşmiş düşünülmelidir; yoksa akla, yeterince denenmiş başka bir ideyle çelişkisiz birleştirilebilmesine rağmen, aklı teorik kullanılışında köşeye sıkıştıran bir uğraşa bizi sürükleyen bir idenin yükünü yüklemenin neden gerektiğinin hesabını veremezdik. Ama bu ödev, pratik Felsefeye yol açabilmesi için, sırf kurgusal Felsefeye düşer. Öyleyse, görünüşteki çelişkiyi kaldırmak ya da ona el sürmeden bırakmak konusunda seçim yapmak filozofa bırakılmış değildir; çünkü son durumda buna ilişkin teori *bonum vacans*'tır; buna da kaderci, haklı olarak el koyabilir ve hertürlü ahlâkı, sahip olduğu senetsiz mülkiyetinin dışına sürüp atabilir.

Burada pratik Felsefenin sınırları başlıyor denemez daha. Çünkü bu anlaşmazlığı çözmek onun işi değildir; kurgusal akıldan tek istediği, onun teorik sorularda kendi kendisiyle düştüğü uyumsuzluğa son ver-

in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt, (welches er wirklich auch ist), wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn, daß ein Ding in der Erscheinung, (als zur Sinnenwelt gehörig), gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze

mektir, öyle ki pratik akıl, üzerinde kendini kurmak istediği zemini tartışmalı kılabilecek dış saldırılara karşı rahat ve güvenceli olsun.

Sıradan insan aklının bile isteme özgürlüğü savı, temelini, aklın 117
sırf öznel-belirleyici nedenlerden —hepsi birlikte sırf duyusla, dolayısıyla duyusallık genel adı altında toplananlardan oluşan nedenlerden— bağımsızlığının bilincinde ve itiraf edilen varsayımında bulur. Kendine bu şekilde düşünce varlığı olarak bakan insan, böylece kendini istemesi olan, dolayısıyla nedensellikte donatılmış bir düşünce varlığı olarak düşündüğü zaman, kendini duyular dünyasında bir fenomen (gerçekten olduğu) gibi algıladığı ve nedenselliğini, dış belirlenişe göre, doğa yasalarına bağlı kıldığı zamankinden farklı bir şeyler düzenine kendini yerleştirir ve büsbütün farklı türden belirleyici nedenlerle ilişkiye sokar. Şimdi çok geçmeden farkına varır ki, her ikisi birden olabilir, hatta olması gerekir. Çünkü (duyular dünyasına ait) görünüşte bilinen bir şeyin bazı yasalara bağlı olması, ama bu aynı şeyin kendi başına şey ya da varlık olarak bu yasalardan bağımsız olması en ufak bir çelişme içermez; ama kendini bu ikili şekilde tasarımaması ve düşünmesi gerekmesi, ilki söz konusu olduğunda, duyular aracılığıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine, ikincisi söz konusu olduğunda ise, kendisinin düşünce varlığı olarak, yani aklını kullanırken duyusal izlenimlerden bağımsız (dolayısıyla anlama yetisi dünyasına ait) olduğu bilincine dayanır.

İnsanın, sırf arzularına ve eğilimlerine ait hiçbir şeyi kendi hesabına yazdırmayan, aksine ancak bütün eğilimlerin ve duyusal uyarılmaların arka plâna itilmesiyle olabilecek eylemleri, kendisiyle olanaklı, hatta zorunlu olarak düşünen bir istemeyi kendine yakıştırmaması bundan ileri gelir. Bu eylemlerin nedenselliği, düşünen varlık olarak onda ve düşünümlür bir dünyanın ilkelerine göre eylemler ve etkilerin yasalarında bulunur. Bu dünya hakkında tek bildiği, onda yalnızca aklın, hem de saf, duyusallıktan bağımsız aklın yasayı koyduğudur; onda o, yalnızca düşünce varlığı olarak asıl kendi (buna karşılık insan olarak kendisinin yalnızca görünüşü) olduğundan, bu yasalar onunla doğrudan doğruya 118

ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe, (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt), anreizen, den Gesetzen seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann, sogar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumete.

Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes gemäß sei. Würde sie aber noch ein Objekt des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt, (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst), notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter, als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heterono-

ve kesin olarak ilgilidir, öyle ki eğilimler ve dürtüler (dolayısıyla tüm duyular dünyası doğası) nereye iterse itsin, düşünce varlığı olarak istemesinin yasalarına zarar veremez; hatta eğilimler ve dürtülerin sorumluluğunu taşımaz ve öz kendine, yani istemesine yüklemes; aksine o, istemenin akıl yasalarının zararına, bunların maksimlerini etkilemesine izin verdiği takdirde istemesinin bu ihmali ona yükler.

Pratik akıl kendisini bir anlama yetisi dünyasında düşünmekle, sınırlarını hiç aşmış olmaz, ama kendini doğrudan doğruya kavramak, doğrudan doğruya duyulamak isterse elbette aşmış olur. Bu, istemenin belirlenmesinde aklın hiçbir yasa koymadığı duyular dünyası bakımından yalnızca negatif bir düşüncedir; ancak şu noktada pozitifdir ki, o özgürlük, negatif bir belirlenme olarak, aynı zamanda (pozitif) bir yetiye, hatta isteme dediğimiz aklın bir nedenselliğine bağlıdır, o da şudur: eylemlerin ilkesi bir akıl nedeninin yapısal özelliğine, yani maksimin, bir yasanınki gibi genel geçerliliği koşuluna uygun olacak şekilde eylemde bulunma. Ama anlama yetisi dünyasından bir isteme nesnesi, yani bir hareket nedeni alırsa, sınırlarını aşmış olur ve hakkında hiçbirşey bilmediği bir şey konusunda birşeyler bildiğini ileri sürmüş olur. Öyleyse, bir akıl dünyası kavramı, aklın, kendini pratik olarak düşünmek için, görünüşlerin dışından almak zorunda kaldığı bir bakış açısıdır, ki bu, duyusallığın etkilemesi insan için belirleyici olsaydı, olanaksız olurdu; oysa bu, insanda düşünce varlığı olarak, dolayısıyla akıl sahibi ve akılla etkin, yani özgür etkide bulunan bir neden olarak kendi bilinci yadsınmadığı sürece, zorunludur. Bu düşünce, muhakkak ki, doğa mekanizması ve duyular dünyasınınkinden farklı bir düzen ve yasama idesini birlikte getirir ve bir düşünülür dünya (yani kendi başına şeyler olarak akıl sahibi varlıklar bütünü) kavramını zorunlu kılar; ama bunu, biçimsel koşullarına, yani yasa olarak istemenin maksimlerinin genelliğine, dolayısıyla ancak istemenin özgürlüğüyle birlikte varolabilecek istemenin özerkliğine uygun olarak düşünmekten öte en ufak bir hak sağlamaz; buna karşılık bir nesneyle ilgili

mie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde zu erklären, wie Freiheit möglich sei.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgendeiner Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen), bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist vor unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und wie billig eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst, (obzwar verborgen), zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu

bütün yasalar yaderklik sağlar, ona da yalnızca doğa yasalarında rastlanabilir ve yalnızca duyular dünyasıyla ilgilidir.

Ama akıl kendine, saf aklın nasıl pratik olabileceğini açıklamağa kalkışsaydı —ki bu, özgürlüğün nasıl olana kılı oldu ğ unu açıklama ödeviyle tamamen aynı şeydir—, işte o zaman bütün sınırlarını aşmış olurdu.

Çünkü ancak yasalara bağliyabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek şeyleri açıkliyabiliriz. Özgürlük ise, nesnel gerçekliğı hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamıyacak bir idedir ancak; ona bir analojiye dayanarak hiçbir zaman bir örnek veremeyeceğimiz için, hiçbir zaman ne kavranabilir ne de görüsü edinilebilir. O, bir istemenin, yani sırf arzulama yetisinden çok farklı bir yetinin (yani kendini bir düşünce varlığı olarak, dolayısıyla doğal içgüdülerden bağımsız, aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya belirleme yetisinin) bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta, aklın zorunlu bir varsayımı olarak geçerlidir. Ne var ki, doğa yasalarına göre belirlenme bittiğı yerde, her tür açıklama da biter ve orada savunmadan, yani şeylerin yapısını daha derinden gördüklerini ileri süren, dolayısıyla özgürlüğü cüretle olanaksız olarak ilân edenlerin itirazlarını ortadan kaldırmaktan başka yapılabacak birşey kalmaz. Bunlara ancak şu gösterilebilir: onda bulduklarını sandıkları çelişki, ancak, doğa yasasını insanın eylemleri için geçerli kılmak istediklerinden, insana görünüş olarak bakmak zorunda kalmalarında bulunur; ve şimdi, onlardan düşünce varlığı olarak insanı kendi başına şey olarak da düşünmeleri istenince, hâlâ ona görünüş olarak bakmağa devam ettiler; burada ise, nedenselliğinin (yani istemesinin) duyular dünyasının bütün doğa yasalarından aynı özneye ayrılması, kuşkusuz, çelişki olur; ama görünüşlerin arkasında (saklı olarak olsa da) kendi başına şeylerin temelde bulunması gerektiğini, bunların etkide bulunma yasalarının da görünüşlerin bağı olduğu yasalarla aynı olamayacağını sakın sakın düşünüp, akla uygun olduğu gibi, kabul etmek isteseler, bu çelişki ortadan kalkar.

121

İstemenin özgürlüğünü açıklama konusundaki öznel ola-

erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse¹⁾ ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei, und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen, (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung-

¹⁾ Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelt eines anderen Objekts des Begehrens oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung und, da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens, noch ein besonderes ihm zugrunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft, (ihre Einsichten zu befördern), ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

naksızlık, insanın ahlâk yasalarına duyabileceği ilgiyi¹⁾ bulma ve 122
kavranılır kılma olanaksızlığıyla aynıdır; yine de insan buna ilgi duyar,
bunun bizdeki nedenine de ahlâk duygusu deriz. Bu duygu, yanlış
olarak bazıları tarafından ahlâksal yargılamalarımız için ölçüt olarak
verilir, çünkü bu, daha çok, yasanın istememize yaptığı öznel etki
olarak görülmelidir; bunun nesnel nedenlerini ise ancak akıl verir.

Duyularca uyarılan akıl sahibi varlıklara gereğini ancak aklın
buyuracağı şeyi istemek için, hiç kuşkusuz, aklın bir yetisi, ödevin yeri-
ne getirilmesinden hoşlanma veya h a z a l m a d u y g u s u n u
k a t m a yetisi, dolayısıyla aklın duyusalılığı kendi ilkelerine göre 123
belirleme nedenselliği gereklidir. Ne var ki, kendisi herhangi duyusal bir
şey taşımayan tek başına bir düşüncenin haz ya da acı duyusunu nasıl
yaratıldığını kavramak, yani a priori olarak kavranılır kılmak tamamen
olanaksızdır; çünkü bu, özel türden bir nedenselliktir ve her tür neden-
sellikle olduğu gibi, hakkında a priori olarak hiçbir şey bilemeyiz, ancak
deneye başvurmalıyız. Ama bu nedensellik neden ile etki arasındaki bir
bağlantıyı ancak iki deney nesnesi arasındaki bağlantı olarak verebilece-
ğinden, burada ise saf aklın (hiçbir deney nesnesi sağlamayan) sırf ide

1) İlgi duyma, aklın pratik, yani istemeyi belirleyen bir neden olmasını sağlayandır. Bundan dolayı en çok akıl sahibi bir varlık için "ilgi duyuyor" denir, akıl sahibi olmayan varlıklar ise yalnızca duyusal dürtüler duyar. Eyleme doğrudan doğruya bir ilgiyi akıl, ancak bu eylemin maksiminin genelgeçerliği istemeyi yeterince belirleyecek bir nedense, duyar. Ancak böyle bir ilgi saftır. Ama istemeyi yalnızca arzu edilen başka bir nesne ya da öznedeki belirli bir duygunun varsayımı aracılığıyla belirleyebiliyorsa, akıl bu eyleme ancak dolaylı bir ilgi duyar; ve akıl kendi başına, yani deney olmadan, ne isteme nedenleri ne de istemenin temelinde bulunan bir duygu bulabileceğinden, bu dolaylı ilgi ancak deneysel olur, aklın saf bir ilgisi olmaz. Akıl (kendi kavrayış gücünü geliştirmeye) duyduğu mantıksal ilgi, hiçbir zaman dolaysız değildir; kullanışında amaçlar varsayar.

abgeben), die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert; (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein, (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten), ganz wohl möglich, (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens, (der von Begierden unterschieden ist), bewußt ist, ohne weitere Bedingung notwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein

lerle, kuşkusuz, deneyde bulunan bir etkinin nedeni olması gerektiğinden, maksimin yasa olarak genelliğinin, dolayısıyla ahlâklılığın nasıl ve neden bizi ilgilendirdiğinin açıklanması biz insanlar için olanaksızdır. Ancak şu kadarı kesin ki, bu, ona ilgi duyuluyor diye bizim için geçerli değildir (çünkü bu, yaderklik ve pratik aklın duyusalığa, yani temelinde bulunan bir duyguya bağımlılığıdır; o durumda da akıl hiçbir zaman yasa koyucu olamaz), insan olarak bizim için geçerli olduğundan ona ilgi duyulmaktadır; çünkü düşünce varlıkları olarak bizim istememizden, dolayısıyla bizim asıl kendimizden çıkmıştır; sırf görünüşe ait olan ise, akıl tarafından zorunlu olarak kendi başına şeye bağımlı kılınır.

Böylece “kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?” sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlâk yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir; ama bu varsayımın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu, insan akli hiçbir zaman kavrayamaz. Ama bir düşünce varlığının istemesinin özgürlüğü varsayımıyla, bu istemenin koşulu olarak özerkliği zorunlu bir sonuç olarak çıkar. İstemenin bu özgürlüğünü (duyular dünyasında görünüşlerin bağlantılılığındaki doğa zorunluluğu ilkesiyle çelişkiye düşmeden) varsaymak da (kurgusal Felsefenin gösterebildiği gibi) yalnız olanaklı olmakla kalmıyor: onu pratik olarak, yani ideede kişisel tercihe bağlı bütün eylemlerin koşulu olarak temeline koymak, kendi —akıl aracılığıyla— nedenselliğinin, dolayısıyla (arzulardan farklı olan) bir istemenin bilincinde olan akıl sahibi bir varlık için, başka koşula gerek göstermeden, zorunludur. Ama saf aklın, nereden olursa olsun alınabilecek başka güdüler olmaksızın, kendi başına nasıl pratik olabileceği, yani (kuşkusuz saf pratik bir aklın biçimi olacak olan) bütün maksimlerinin yasalar olarak sırf genel geçerlilikleri ilkesinin, istemenin önceden

124

125

würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgendein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herum-schwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehöret, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht alles in allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transszendenter Begriffe, unter dem

herhangi bir ilgi duyabileceği hiçbir içeriği (nesnesi) olmaksızın, kendi başına bir güdüyü nasıl sağlayabildiğini ve ahlâksal denebilecek bir ilgiyi ortaya çıkarabildiğini, başka bir deyişle: saf aklın nasıl pratik olabildiğini açıklamak, insan aklının gücünün tamamen ötesindedir; buna açıklama aramak için gösterilen her çaba, verilen her emek de boşa gider.

Bu, özgürlüğün kendisinin bir istemenin nedenselliği olarak nasıl olanaklı olduğunu temellendirmeye çalışmam gibidir. Çünkü orada felsefi açıklama temelini terk ediyor, başka temelim ise yoktur. Gerçi şimdi, elimde kalan düşünülür dünyada, düşünce varlıkları dünyasında dolanıp durabilirim; ama ona ilişkin sağlam temeli olan bir ideye sahip olsam da, onun hakkında en ufak bilgim yoktur: böyle bir bilgiye de doğal akıl yetimin bütün çabalarıyla da hiçbir zaman ulaşmam. O ancak, duyular dünyasına ait herşeyi istememi belirleyen nedenlerin dışına çıkardıktan sonra kalan bir şeye; duygusallık alanından çıkarılan hareket nedeni ilkesini sınırlamağa, böylece de sınırlarını çizerek, herşeyi karmakarışık kapsamadığını, onun dışında daha fazla bir şeyin olduğunu göstermeğe yarayan bir şeye işaret eder; bu daha fazla şeyi ise bundan öte bilmiyorum. Bu ideali düşünen saf akıldan, hertürlü içerik, yani nesnelerin bilgisi çıkarılınca, onun biçiminden başka —yani maksimlerin genel geçerliliğinin pratik yasasından başka ve buna uygun olarak, saf bir anlama yetisi dünyasıyla ilgisinde akla etkide bulunan, yani istemeyi belirleyen neden olarak düşünmekten başka— bir şey elimde kalmıyor. Burada güdüler hiç bulunmamalıdır; o zaman da bir düşünülür dünyanın bu idesinin kendisi güdü ya da aklın aslında ilgi duyduğu şey olur; ama bunu kavranılır kılmak, tam da bizim çözemediğimiz sorundur.

126

Bütün ahlâk araştırmalarının en üst sınırı işte buradadır; bunu belirlemek de, yalnızca şu kadarı için bile: aklın, bir yandan en üst hareket nedeni ve kavranılır ama deneysel bir ilgiyi duyular dünyasında aramamasını, diğer yandan ise düşünülür dünya adı altında kendisi için boş olan aşkın kavramlar uzamında, uçamadan güçsüzce kanatlarını çırpıp

Namen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinde, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen, (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst, (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der spekulative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur führt auf absolute Notwendigkeit irgendeiner obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft in Absicht auf die Freiheit führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer Notwendigkeit zu treiben; (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, daß sie weder die Notwendigkeit dessen, was da ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnotwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein un-

durmamasını, hayal kuruntuları arasında kendini yitirmemesini sağladığı için bile çok önemlidir. Bunun dışında, tüm düşünce varlıklarından oluşan bir bütün olarak —bizim de akıl sahibi varlıklar olarak (diğer yandan aynı zamanda duyular dünyasının üyeleri olsak da) ait olduğumuz— saf bir anlama yetisi dünyası idesi, bütün bilgi onun sınırlarında son bulsa bile, akla dayanan bir inanç için her zaman yararlı ve olmasına izin verilen bir ide olarak kalır; özgürlük maksimlerine göre, doğa yasalarıymış gibi, dikkatle davrandığımız zaman üyesi olarak ancak ait olduğumuz genel bir k e n d i b a ş ı n a a m a ç l a r krallığının soylu ideali aracılığıyla, ahlâk yasasına canlı canlı bir ilgi duymamızı sağlar.

S o n s ö z

Aklın doğayla ilgili kurgusal kullanışı, dünya-
nın bir en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna; aklın ö z g ü r l ü k
a m a c ı y l a pratik kullanışı da bir mutlak zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın, böyle bir varlık olarak e y l e m y a s a -
l a r ı n ı n zorunluluğuna götürür. Şimdi aklımızın hertürlü kullanılı-
şının aslî bir ilkesi, bilgisini zorunluluğunun bilin-
cine itmektir (çünkü bu zorunluluk olmadan, o, akıl bilgisi olamaz). Ne
var ki, olanın ya da olup bitenin, ayrıca da olması gerekenin olmasını
sağlayan bir k o ş u l temele konmadıkça, bunların zorunluluğunu
görememesi, aynı aklın aynı derecede temel bir s ı n ı r l ı l ı ğ ı dır.
Ama bu şekilde, bu koşulu sürekli araştırmakla, aklın doyurulması hep
ertelenir. Bundan dolayı o, durup dinlenmeden koşulsuz-zorunlu olanı
arar ve kendini onu, kavranılır kılacak yolu bulmaksızın, kabul etmek
zorunda duyar ve bu varsayımla bağdaşan bir kavram bulunca, yete-
rince mutlu olur. Ahlâklılığın en üst ilkesini türetmemizin, (kesin buyru-
ğun olması gerektiği gibi) koşulsuz bir pratik yasayı, mutlak zorunlu-
luğu bakımından kavranılır kılamaması, bu türetimin bir kusuru değil,

bedingtes praktisches Gesetz, (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß), seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt irgendeines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefodert werden kann.

genel olarak insan aklına karşı yapılması gereken bir serzenîştir; çünkü insan aklının bunu bir koşulla, yani duyduğu bir ilgiyi temele koyarak yapmak istememesi ayıplanamaz, çünkü o takdirde, bir ahlâk yasası, yani özgürlüğün en üst yasası olamazdı. Ve böylece biz, gerçi ahlâk buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun k a v r a n a m a z l ı ğ ı n ı kavriyoruz; ilkeler konusunda insan aklının sınırlarına ulaşmağa çaba gösteren bir Felsefeden, akla uygun ölçüler içinde, bütün beklenebilecek olan da budur.

L e s a r t e n

1. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch. 1785.

2. Derselbe Titel. Zweyte Auflage. 1786. (Nach dieser ist die obige Ausgabe neu hergestellt worden, da die zweite Auflage eine Reihe von Kant selbst herrührender Verbesserungen aufweist. S. w. des genaueren unten die Lesarten.)

3. Derselbe Titel. Dritte Auflage. 1792.

4. Derselbe Titel. Vierte Auflage. 1797.

Außerdem erschienen 4 Nachdrucke.

5. Derselbe Titel. Neueste Auflage. Frankfurt u. Leipzig 1791.

6. Derselbe Titel. Vierte Auflage. Frankfurt u. Leipzig 1794.

7. Derselbe Titel. Neueste, mit Register vermehrte Auflage. Grätz 1796.

8. Derselbe Titel. Frankfurt und Leipzig 1801.

244, 8 so heißt sie (A_2)] heißt A_1 245, 1 müßte (A)] A_k :
 müßten Erhardt (Kritik des IV. Bandes der A_k , Gött. gel. Anz. 1912,
 Nr. 8, S. 482) betont mit Recht, daß Menzers Änderung unberechtigt,
 da auch der Singular einen Sinn gibt. 245, 2 v. u. dieser (H)] diese
 A 246, 21 von der (A_2)] vom A_1 248, 5 ungeachtet (A_2)] un-
 erachtet (A_1) 248, 29 desselben (A_2)] derselben A_1 250, 1 Hoch-
 schätzung (A_2)] Schätzung A_1 250, 25 ein (A)] als ein (A_k) Un-
 nötig. 252, 3 scheinen (A_2)] scheint (A_1) 252, 4 an] Zus. von A_2
 253, 4 eines (A_2)] des A_1 253, 9 schon] Zus. von A_2 254, 6 v. u.
 ist (A_2)] wäre A_1 256, 12 soll, sondern in der Maxime, nach der
 sie beschlossen wird, hängt . . . (A_2)] soll, und er hängt (A_1) 256,
 5 v. u. Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens (A_2)] Wirkung
 meines Willens (A_1) 256, 5 v. u. es (Adickes)] sie (A) S. hierzu
 Kant-Studien V, 207 257, 4 dem] deren (A). Adickes möchte lesen:
 „dieser ihren Überschlag.“ 257, 22 daher (A_2)] also A_1 258, 15
 hiemit (A_2)] hiemit aber (A_1) 258, 3 f. v. u. (ihr durch Übung hierin
 ähnlich zu werden)] Zus. von A_2 260, 15 welcher (A_2)] welche
 A_1 260, 4 v. u. Hier (A_2)] Gleichwohl (A_1) 261, 15 haben (A_2)]
 haben kann (A_1) 262, 5 und (A_2)] wenigstens (A_1) 262, 18
 herauskomme (A_2)] komme A_1 263, 13 immer noch zweifelhaft sei,

ob (A_2)] es so zweifelhaft sei, daß (A_1) 263, 14 habe. Daher (A_2)]
habe, daß (A_1) 263, 8 v. u. Erwähnung taten] Zus. von A_2 263,
8 v. u. sei (A_2)] ist (A_1) 263, 6 v. u. und die (A_2)] und welche die
(A_1) 264, 9 bloßen] Zus. von A_2 264, 23 mußten (A)] Vorl.
liest: mußten. Unnötig. 265, 8 seien (A_3 , 4)] sei $A_{1, 2}$ 265, 16
bestreiten (A_2)] streiten A_1 265, 21 Erfahrung auch (A_2)] Erfahrung
selbst auch (A_1) 265, 5 v. u. ursprünglichen (A_2)] ächten (A_2)
266, 23 errät (A_2)] rät (A_1) 266, 24 das Übergewicht (A_2)] die
Wahrheit (A_1) 267, 2 obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz
wohl durchschauen, wenig (A_2)] Philosophen aber das Blendwerk ganz
wohl durchschauen, aber wenig (A_1) 268, 10 ihr (A)] ihrer? Vorl.
268, 16 schwankend (A_2)] verwirrt (A_1) 268, 1 v. u. (Text) können (A_2)]
könne (A_1) 269, 1 um uns (A_2)] uns (A_2), Vorl. 269, 4—6 s. Adickes
in Kant-Studien V, 208. 269, 7 ihre (A)] Adickes möchte: „diese“
lesen. 269, 9 aber (Arnoldt)] oder (A) In Ak. ist indes ‚oder‘ im
Text stehen geblieben. Vorländer möchte „und“ lesen. 269, 4 f. v. u.
Beispiele — uns (A_2)] Beispiele, die jenen adäquat waren, uns (A_2)
271, 3 d. Anm. eines zufällig bestimmbaren Willens (A_2)] des Willens
(A_1) 272, 5 Art (A_2)] Absicht (A_1) 272, 8 in einem (A)] Adickes
möchte lesen: „für einen“ 272, 12 einen (A_2)] den (A_1) 272, 28 diese
(A_2)] sie (A_1) 272, 3 v. u. insofern (A_2)] sofern (A_2) 273, 5 etwa
(Adickes u. Medicus)] nicht etwa (A , D) 273, 21 und a priori] Zus.
von A_2 273, 22 seinem Wesen (A_2)] seiner Natur (A_1) 274, 19
zufälliger (H)] gefälliger (A) 275, 7 handelnder (A)] handelnde
(A_k) Unnötig. Vorl. hält diese Lesart sogar für unrichtig. 276, 11
unbeschränkte (A_2)] ungeschränkte (A_1) 277, 17 sondern — eine (A_2)]
Dazwischen steht in A_1 noch: „wenn man behauptet“ 277, 21 ob
es (A_2)] wem (A_1) 277, 24 Wer (A_2)] Denn wer (A_2) 277, 5
v. u. indessen (A_2)] aber (A_1) 278, 7 d. Anm. 1 Willens eines (A_2)]
 A_2 hat: „Willens als eines“ (Df.). 279, 4 der (Arnoldt)] den (A)
S. auch H. Cohen, Kants Grundlegung der Ethik², S. 219, 22. 279, 6 f.
durch die (A)] Adickes: „von der“ S. Ak.-Ausg. S. 631. 280, 4 wenn
(A_2)] daß wenn (A_1) 280, 29 dann (A_2)] denn A_1 281, 3 zieht
vor, lieber dem (A_2)] zieht es vor, dem (A_1) 281, 17 in ihm ent-
wickelt (A_2) ihm entwickelt A_1 281, 18 und gegeben] Zus. von A_2
281, 11 v. u. er (A_2)] man (A_1) 282, 2 Ableitung (H)] Abteilung A
In Ak. stehen geblieben. Auch die Notiz in den Lesarten (S. 631)
falsch. 282, 9 es (A)] sie? Vorl. 282, 8 v. u. dann (A_2)] denn
(A_1) 285, 14 v. u. denn alles (A_2)] denn also alles (A_1) 286, 11
v. u. der Bedürfnisse (Vorl.)] der Bedürfnis ($A_{1, 2}$), des Bedürfnisses A_k ,
Fritzsch. 287, 5 ein solcher (Medicus)] einen solchen (A) 288, 4
nichts (A_2)] nicht (A_1 , D) 288, 18 also (A)] Adickes möchte lesen:
„also nicht“ Kant ergänzt in Gedanken: „unmöglich“ Änderung also
unnötig. 289, 10 dabei (A_2)] doch (A_1) 289, 19 welche (A)] Vorl.

(D) gibt „welches“ als diskutabel an. 289, 12 v. u. mithin aus (A, Vorl.) Ak: „mithin es aus“; Medicus: „es mithin aus“ Adickes möchte die Worte: „mithin — muß“ vor „vorgestellt wird“ setzen. 290, 2 nicht lediglich (A₂) nicht als lediglich A₁ 290, 18 nicht (A₂) fehlt in A₁; D wie A₁ 291, 3 f. unter allen (A₂) unter (A₁) 291, 8 v. u. diesen Grundsatz das Prinzip (A₂) dieses Prinzip (A₁) 291, 20 seinem (A₂) nach seinem (A₁) 292, 14 solle (A₂) dürfe (A₁) 292, 17 dieser Wesen (A₂) derselben (A₁) 293, 2 v. u. Launen (A) Vorl.: Laune? 294, 11 dieselben (Adickes u. Vorl.) dieselbe A, Ak. 294, 12 da (Adickes) dazu (A) 294, 13 aufzuerlegen (A₂) zu auferlegen (A₁) 294, 11 v. u. es (H) er (A) 294, 10 v. u. den, welchen (A₂) der (A₁) 295, 2 subjektiv- (Vorl.) subjektiv (A) 295, 10 Materie (Arnoldt) Maxime (A) 295, 16 A₁ hat den Df.: „als“ st. „aus“ 295, 19 wie (A) Vorl. liest: „wie dort“ 296, 11 v. u. Prinzip: handle (A₂) Prinzip aber: handle (A₁) 297, 15 Dennoch (A₂) 297, 23 diese (A) dieses? Vorl. 297, 23 Gesetzen äußerlich (A₂) Gesetzen auch äußerlich (A₁) 297, 12 v. u. allen (H) aller (A) 297, 5 v. u. ihm (A) es (Ak) Nicht notwendig. 298, 5 sollte (A) solle? Vorl. unter Hinweis auf „bestehe“ Z. 7. 298, 10 seiner Bedürfnis A] seines Bedürfnisses (Ak), seiner Bedürfnisse (Plur.) Vorl. 298, 25 Verhältnis (A) Adickes schiebt hier ein: „der Übereinstimmung“; 299, 13 v. u. sie (A₂) ihr (A₁) 300, 6 wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in (A₂) wenn er über sich selbst hinausgeht, und in (A₁) 300, 27 allgemeinen A, Ak] allgemeinem H, Vorl. 301, 7 den (A₂) dem (A₁) 302, 7 v. u. weil er (Menzer) weil (A) 303, 14 Es (A₁) Er (A₂) Df. 303, 15 v. u. den (H) der (A) 303, 11 v. u. Vernunft — so (A₂) Statt dessen in A₁: „Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt (deren Existenz entweder von ihr selbst oder nur von der höchsten selbständigen Vollkommenheit abhängt)“ [Satzfehler!] 306, 22 dadurch möglich (A₂) möglich, dadurch (A₁) 307, 15 lediglich (A) Adickes: „sie lediglich“ Beachtenswerter Vorschlag. 307, 17 gehörig] Zus. — H. u. Arnoldt: erforderlich 307, 20 dasselbe (A₂) ihn (A₁) 308, 12 v. u. Idee (H) Ideen (A, D, Ak) Gemeint wohl „Idee der Freiheit“. 310, 20 selbst] Zus. von A₂ 310, 21 uns] Zus. von A₂ 311, 4 Dieses (A₂) Diese (A₁) 312, 9 Arnoldt u. Vorl: sie — ihm] sie — ihr (Adickes) er — ihm: (A) 312, 15 v. u. bestimmen- den (H) bestimmtes (A) 312, 10 v. u. das] Zus. von Medicus; Dr. Lorenz liest: „als Naturgesetze allen Erscheinungen“ (Ak. IV, 453, 1—2) 312, 1 v. u. Prinzips] Hartenstein bemerkt dazu: „Es wären entweder die Worte „welches wir aber“ zu streichen oder es müßte ein Wort wie: „annahmen“ folgen.“ 313, 4 ihrer (A₂) seiner (A₁) 313, 6 f. als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig (A₂) als gehörig zur Sinnenwelt und doch zugleich der Verstandeswelt gehörig (A₁) 314, 5 v. u. d. i. Unabhängigkeit] Zus. von A₂ 316, 1 Diese (A) Adickes

schlägt vor: Jene. (als deutlicher!) Nicht notwendig. 316, 2 v. u.
 ihr zu (A₂)] zu ihr (A₁) 316, 10 müßte (H)] mußte (A) 317, 8
 bestimmenden (H)] bestimmten (A) 317, 15 ein] Zus. von Medicus
 317, 20 als zur Sinnenwelt gehörig (Lorenz)] vgl. Ak. IV 457, 16—17
 317, 8 v. u. Anreizungen (A₂)] Anreizen (A₁) 318, 4 sogar daß (A)]
 „so zwar daß“ (Lorenz) Nicht notwendig. 318, 4 kann (Adickes)]
 können (A) 318, 4 die ersteren] die erstere (A) 318, 3 v. u.
 Gesetzes (Adickes u. Vorl.)] Gesetze A, H; Gesetz (Ak) 319, 11 v. u.
 Intelligenz (A₂)] Intelligenz doch (A₁)

Sayfa 9, satır 21* : “etwa ein”; “etwa als ein”, Menzer’in basımına uyulmuştur.

Sayfa 15, satır 28 : “sie”; “es”, Türkçe’de farketmiyorsa da, Menzer’in basımına uyarak, “o” dan “nesne”yi anlamak daha uygun olur.

Sayfa 61, satır 28 : “weil, da er”; “weil er, da er”, Menzer’in basımına uyulmuştur.

Çeviride Geçen Lâtince Deyimler

Sayfa 47, dip not : Sana yapılmasını istemediğin şeyi ...

Sayfa 75, satır 27* : Sahipsiz mal

* Çevirideki satır.

Hütcheson 61
 Sokrates 19
 Sulzer 27
 Wolff 5

KAVRAMLAR DİZİNİ

- Ahlâk** (Moral, Sitten) 3, 5 - 6, 25, 28, 43, 54, 81
 bilgisi (moralische Erkenntnis) 19
 felsefesi (Moralphilosophie) 4 - 7
 metafizigi (Metaphysik der Sitten) 3 - 6, 25, 26, 38, 44, 63
 öğretisi (Sittenlehre) 2, 26
 krş. etik
 yasası (sittliches Gesetz) 5, 24, 27, 54, 58, 68, 61, 71, 80, 81, 83
 krş. pratik yasa
 bkz. buyruk
- Ahlâklılık** (Moralität, Sittlichkeit) 7, 22, 24, 26, 51, 52, 57 - 58, 61, 66
 en yüksek ilkesi (oberstes Prinzip der Sittlichkeit) 7, 58, 72, 82
 bkz. erdem
- Ahlâksal Değer** (moralischer Wert, sittlicher Wert) 13, 15, 22 - 23
- Ahlâksal İçerik** (Moralischer Gehalt) 13
- Akıl** (Vernunft) 6, 10 - 11, 20, 21, 23, 27, 28, 44, 52, 70 - 71, 79, 82
 kurgusal (spekulative Vernunft) 27
 pratik (praktische Vernunft) 6, 21, 28, 41, 59, 66, 77, 80
 saf (reine Vernunft) 3, 6, 25, 28, 44, 76, 79 - 80
 kavramları (Begriffe der reinen Vernunft) 4, 28
 saf pratik (reine praktische Vernunft) 4, 28, 58, 61, 76, 80
 sıradan (gemeine Vernunft) 17, 19 - 21, 27, 73, 74
 krş. anlama yetisi
- Akıl Bilgisi** (Vernunftkenntnis)
 biçimsel ve içerikli (formale und materiale Vernunftkenntnis) 2
 pratik (praktische Vernunftkenntnis) 28
 saf (reine Vernunftkenntnis) 25, 28
 sıradan (gemeine Vernunftkenntnis) 5
- Amaç** (Zweck) 31 - 32, 44 - 45, 54 - 55
 amaçlar düzeni (Ordnung der Zwecke) 69
 amaçlar krallığı (Reich der Zwecke) 50 - 56
 bütün amaçların öznesi (Subjekt aller Zwecke) 48, 55
 kendi başına amaç (Zweck an sich selbst) 45 - 48, 51, 56, 82
 öznel ve nesnel amaçlar (subjektive und objektive Zwecke) 45 - 46
 krş. araç
- Analitik** (analytisch) 7
 önermeler (analytische Sätze) 34 - 35
 krş. sentetik

Anlama Yetisi (Verstand) 6, 69 - 71
dünyası (Verstandeswelt) 70 - 72, 76
sıradan (gemeiner Verstand) 6, 7, 20, 69 - 70

91

Antropoloji (Anthropologie) 26, 28
pratik (praktische Anthropologie) 3, 4, 28

A Posteriori (a posteriori) 6, 15
krş. a priori

A Priori (a priori) 3 - 6, 15, 24, 26 - 27, 32, 36, 42, 44, 58, 65, 70, 79
ilkeler (Prinzipien a priori) 5, 63
krş. a posteriori

Araç (Mittel) 44 - 46, 51
krş. amaç

Ben (Selbst) 23
ben sevgisi (Selbstliebe) 39, 43, 49
bkz. eğilim

Buyruk (Imperativ) 28, 30 - 33, 49
ahlâklılık buyruğu (Imperativ der Sittlichkeit) 33, 36
ahlâksal buyruklar (moralische Imperative) 33, 36
beceri buyrukları (Imperative der Geschicklichkeit) 31
kesin buyruk (kategorischer Imperativ) 30 - 31, 33, 36 - 38, 42, 49 - 50,
55, 65, 72, 80, 82
koşullu buyruk (hypotetischer Imperativ) 30 - 31, 36 - 37, 42, 49, 62
ödev buyruğu (Imperativ der Pflicht) 38
pragmatik buyruklar (pragmatische Imperative) 33, 36
pratik buyruk (praktischer Imperativ) 46
bkz. ahlâk yasası

Değer (Wert) 45
ahlâksal (moralischer Wert) 23, 43, 45, 57
kişinin iç değeri (innerer Wert der Person) 9, 68, 73

Değerlilik (Würde, würdig) 28, 52 - 53, 57 - 58

Deney - Deneyim (Erfahrung) 22 - 25, 36, 48, 74, 78
bkz. deneyisel

Deneyisel (empirisch) 3, 24, 27, 34, 43, 70
ilkeler (empirische Prinzipien) 60
bkz. deney

Dialektik (Dialektik, dialektisch) 6, 21, 74

Dilek (Wunsch) 9, 21

Doğa Felsefesi (Philosophie der Natur)
bkz. felsefe

Doğa Öğretisi (Naturlehre) 2, 44

Doğa Yasası (Gesetz der Natur)
bkz. yasa

Duygu (Gefühl) 16, 53, 61, 69

Duyular Dünyası (Sinnenwelt) 70 - 72, 74 - 76, 81
krş. düşünülür dünya

Dünya Bilgeligi (Weltweisheit) 2
ahlâksal (sittliche Weltweisheit) 4
doğal (natürliche Weltweisheit) 2
genel pratik (allgemeine praktische Weltweisheit) 5 - 6
saf pratik (reine praktische Weltweisheit) 26
bkz. felsefe

Düşünme (Denken) 5, 60
saf (reines Denken) 6

Düşünülür Dünya (intellektuelle Welt) 70 - 71, 74, 81
krş. duyular dünyası

Eğilim (Neigung) 4, 9, 12 - 16, 20 - 22, 28, 30, 45, 52, 73, 77
krş. ödev

Eleştiri (Kritik) 21
saf pratik aklın eleştirisi (Kritik der reinen praktischen Vernunft) 58, 63

Emir (Gebot) 28, 33

Erdem (Tugend) 23, 43, 53

Etik (Ethik) 2, 3
krş. ahlâk öğretisi

Eylem (Handlung) 6, 10, 12 - 16, 18 - 19, 22 - 23, 28, 30, 31, 38, 41 - 42, 46, 54, 57, 66, 72, 76, 79
bkz. maksim

Felsefe (Philosophie) 5, 19 - 21, 25, 43, 74 - 75, 83
biçimsel ve içerikli (formale und materiale Philosophie) 2
deneysel ve saf (empirische und reine Philosophie) 3, 5, 28
doğa felsefesi (Philosophie der Natur) 44
kurgusal (spekulative Philosophie) 44, 75, 80
pratik (praktische Philosophie) 21, 25, 43, 75 - 76
teorik (theoretische Philosophie) 66
transsendental (Transzendentalphilosophie) 6
Yunan felsefesi (griechische Philosophie) 2
bkz. dünya bilgeligi
filozof

Felsefî Bilgi (philosophische Erkenntnis) 25

Filozof (Philosoph) 20, 26
bkz. felsefe

Genel-Genellik (allgemein-Allgemeinheit)

ilkenin genelliği (Allgemeinheit des Prinzips) 41
istememin genelliği (Allgemeinheit des Willens) 54
maksimlerin genelliği (Allgemeinheit der Maxime) 77, 80
yasanın genelliği (Allgemeinheit des Gesetzes) 17, 38
bkz. zorunluluk

Gerek (Sollen) 3, 30, 44, 67 - 68, 73
ahlâksal (moralisches Sollen) 74

Gereksinim (Bedürfnis) 30, 45, 52

Görü (Anschauung) 70, 73

Görünüş (Erscheinung) 69, 76, 78
krş. kendi başına şey

Güdü (Triebfeder) 15, 20, 26, 28, 36, 42, 45, 57, 60, 63, 81

Hoş (das Angenehme) 30
krş. iyi

İç Değer (innerer Wert) 52, 57

İçgüdü (Instinkt) 10, 11, 52

İlgi (Interesse), 30, 79 - 81
ahlâksal ve deneysel (moralisches und empirisches Interesse) 68
pratik ve tutkusal (praktisches und pathologisches Interesse) 30

İlke (Prinzip) 7, 17, 20 - 21, 46
evrenselliliği ve geçerliliği (Allgemeinheit und Gemeingültigkeit des Prinzips) 41
krş. pratik yasa

İnsan (Mensch) 28, 45 - 47, 57, 70, 76, 78
doğal yapısı (menschliche Natur) 26, 42, 60, 70
neliği (Wesen des Menschen) 32

İnsanlık (Menschheit) 46, 48, 57 - 58

İsteme (Wille, Wollen) 5 - 6, 9 - 11, 14 - 17, 19, 24 - 25, 28, 30, 36, 38, 41, 44, 49, 51
59, 64, 66, 68, 72, 77 - 78
değeri (Wert des Willens) 9
hareket nedeni (Bewegungsgrund des Willens) 45
ilkesi (Prinzip des Willens) 15, 36
iyi (guter Wille) 8 - 9, 11 - 12, 19, 30, 43, 54 - 55, 63
kutsal (heiliger Wille) 57
özerkliği (Autonomie des Willens) 50, 57 - 58, 63
özgürlüğü (Freiheit des Willens) 65, 76 - 78, 80
saf (reiner Wille) 5 - 6, 72
yaderkliği (Heteronomie des Willens) 50, 59, 62, 77

- 94 **İyi** (das Gute) 11, 16, 23
 en üstün (das höchste Gut) 11, 16, 25
 pratik (praktisch gut) 29
 krş. hoş
- Karakter** (Charakter) 8, 14
- Kendi Başına Şey** (Ding an sich) 69, 76, 78
 krş. görünüş
- Kişi** (Person) 9, 17, 45, 56
- Koşulsuz** (das Unbedingte) 82
- Kural** (Regel) 6, 10
 pratik (praktische Regel) 4, 25 - 26
 krş. yasa
- Maksim** (Maxime) 13, 15 - 18, 21, 37 - 39, 41, 51, 54 - 56, 65, 67, 77
 bkz. isteme
 eylem
- Mantık** (Logik) 2, 3, 5, 26
- Matematik** (Mathematik) 26
- Memnunluk** (Zufriedenheit) 12
- Metafizik** (Metaphysik) 3, 5 - 6, 25 - 26, 28, 44
 Ahlâk Metafiziği (Metaphysik der Sitten) 3 - 6, 25 - 26, 38, 44, 63
 Doğa Metafiziği (Metaphysik der Natur) 3
- Misoloji** (Misologie) 10
- Mutluluk** (Glückseligkeit) 10, 14, 20, 32, 34, 35, 48
 ilkesi (Prinzip der Glückseligkeit) 60, 72
- Nedensellik** (Kausalität) 34, 64, 66 - 67, 72, 76, 79
- Ödev** (Pflicht) 6, 12 - 15, 17 - 20, 22 - 24, 27, 38, 42, 47, 52, 57
 ödevden dolayı (aus Pflicht) 12 - 16, 18, 22, 49
 ödevine uygun (pflichtmäßig) 13, 18, 22
- Öneğitim** (Propädeutik) 5
- Özerklik** (Autonomie)
 bkz. isteme
- Özgürlük** (Freiheit) 64 - 66, 71, 73 - 75, 77 - 78
 idesi (Idee der Freiheit) 66 - 68, 71 - 72, 78 - 80
 istemenin özgürlüğü (Freiheit des Willens)
 bkz. isteme
 negatif ve pozitif açıklanması (negative und positive Erklärung der Freiheit) 64 - 65
- Psikoloji** (Psychologie) 6

Saygı (Achtung) 15 - 17, 19

saf (reine Achtung) 16

yasaya saygı (Achtung fürs Gesetz) 15 - 16, 19, 23, 43, 53, 57 - 58

bkz. görev

Sevgi (Liebe) 15

Sintetik (synthetisch) 7

a priori önermeler (synthetisch a priori Sätze) 73

önermeler (synthetische Sätze) 34, 37, 58, 63, 65

Tanrı (Gott) 25

Temellendirme (Grundlegung) 6, 7

Teoloji (Theologie) 26

Yaderklik (Heteronomie)

bkz. isteme

Yararlılık (Nützlichkeit) 9

Yargıgücü (Urteilstkraft) 4, 8, 23, 67, 69

bkz. yargılama gücü

Yargılama Gücü (Beurteilungsvermögen)

ahlâksal (sittliches Beurteilungsvermögen) 54

kurgusal (spekulatives Beurteilungsvermögen) 28

pratik (praktisches Beurteilungsvermögen) 19

sıradan ahlâksal (gemeines sittliches Beurteilungsvermögen) 28

bkz. yargıgücü

Yasa (Gesetz) 4, 14 - 18, 28, 33, 38, 42, 50, 65, 77

ahlâk yasası (sittliches Gesetz) 5, 24, 27, 54, 58, 68, 71, 80 - 81, 83

doğa yasası (Gesetz der Natur) 2, 38 - 39, 41, 49, 54, 71, 76, 78

genel yasa (allgemeines Gesetz) 17 - 19, 67

özgürlük yasası (Gesetz der Freiheit) 2, 71, 82

pratik yasa (praktisches Gesetz) 16, 19 - 20, 31, 36, 42, 45, 81 - 82

krş. ilke

Yetkinlik İlkesi (Prinzip der Vollkommenheit) 60

ontolojik yetkinlik kavramı (ontologischer Begriff der Vollkommenheit) 61

Yükümlülük (Verbindlichkeit) 6, 41, 57, 72

Zekâ (Klugheit) 32

Zorunluluk (Notwendigkeit) 4, 15, 19, 24, 33, 74, 80, 82

INHALTSVERZEICHNIS

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).	1
Vorrede.	2
Erster Abschnitt. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen	8
Zweiter Abschnitt. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten	22
Dritter Abschnitt. Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft	64

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
AHLÂK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ (1785)	1
Ö n s ö z	2
<i>Birinci Bölüm:</i> Ahlâkın Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefî Olanına Geçiş	8
<i>İkinci Bölüm:</i> Yaygın Ahlâksal Dünya Bilgeliğinden Ahlâkın Metafiziğine Geçiş	22
<i>Üçüncü Bölüm:</i> Ahlâkın Metafiziğinden Saf Pratik Aklın Eleştirisine Geçiş	64



Lesarten	84
Çeviride Buchenau-Cassirer'in Basımına Uymayan Okuyuşlar ...	89
Çeviride Geçen Lâtinçe Deyimler	89
Dizin	90
İçindekiler	96



Immanuel Kant

1724 - 1804

Königsberg

*Pratik Aklın Eleştirisi*yle birlikte Kant'ın Etik ile ilgili iki ana yapısından biri olan ve bu *Eleştiriden* önce yayınlanan *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesinde* Kant, günlük yaşamda eylemde bulunurken, kendimizle ilişkimizde temelini bulan ahlâklılığın olanağının koşullarını serimliyor.

Kant'a göre ahlâklılık, başkalarıyla ilişkilerimizde istediklerimizin her türlü kişisel çıkarıdan bağımsız olmasında bulunur. Ancak kendimizi ve başkalarını böyle çıkarlar için araç olarak değil, amaç olarak görerek eylemde bulunduğumuzda ahlâklılığın koşullarını serimliyoruz.

Kişisel ve grupsal çıkarların oluşturduğu eylemler karşısında, çikarsız hiçbirşey yapılamıyacağı kanısının yaygın olduğu dünyamızda, Kant bu kitapta, erdemli yaşamının onsuz olunamıyacak bir koşuluna –başkasını amaç olarak görme koşuluna– güçlü bir ışık tutuyor.