

3. k. 2.

# AZ ERKÖLCS METAPHYSIKÁJÁNAK MEGALAPÍTÁSA.

IRTA

KANT EMMANUEL.

---

AZ 1786. ÉVI MÁSODIK, SZERZŐ ÁLTAL ÁTNÉZETT, KIADÁS UTÁN FORDITOTTA ÉS  
BEVEZETÉSSSEL ELLÁTTA

Dr. SZÁSZ BÉLA

A PHILOSOPHIA M. KIR. EGYETEMI TANÁRA.

## A FORDITÓ BEVEZETÉSE.

Szokás, és a mennyiben a philosophiáról közöttünk is van komolyan szó, nálunk is kezd divatba jöni, Kant kicsinylése, nem csak azért, mivel a philosophiai speculatio a tudományos foglalkozás hiréből meglehetősen kiesett s az empiria felületen fekvő adatainak legtöbbször gépies gyűjtése terjeszkedik, egykor dicsőséges, királyi székében; hanem azért is, mivel Kant világnézetének hatalmas conceptiója mind inkább a múlté lesz, a népszerű ismeretek mind jobban háttérbe szorítják az egységes tudományos fölfogást s a specialisták taposó-malomban járó elméje már megértésére is alig alkalmas egy tisztán a gondolatok és eszmék magaslatán szárnyaló szellemnek. Aztán, az egyes tudomány-ágak orjási mértékben fölhalmozódott ismereti adatai, nem csak tömegükkel imponálnak — s az emberek legnagyobb része szeret magának imponáltatni — hanem sok tekintetben más világitást is nyertek kerek egy száz esztendő alatt s a felületes ítéllethez szokott elme egy-egy részletről fölöttele gyorsan szeretvén általános, rendesen elhamarkodott, következtetéseit megvonni: sokan igen tetszelegnek maguknak abban az önátlatásban, hogy Kant egy pár adata megczáfolásával, magát az egész Kantot megczáfolák. Kedveli is az emberek legnagyobb része a bizonyosság kényelmes párnáján való nyujtozkodást s mintsem, hogy maga komoly és hosszas gondolkodás útján meggyőződést szerezzen magának a dolgok valódi állása felől; hogysen maga törje fejét a megismerés tényezőinek, föltételeinek és határainak, avagy az elhatározás és cselekvés vezérlő elvének szövevényes problémáin, inkább készen és készséggel fogadja a portékájukat főhangon kínáló bölcses bölcseségét, a mely vagy arra utálja őt, hogy az isteni megvilágosultság kijelentéseit bírálat nélkül tegye magáévá s a mindennapi élet használatára épen elégséges dogmákkal érje be; vagy pedig arra, hogy a gyakorlati életben oly kiválóan hasznosnak bizonyult eszközöket: a mérleget, a mikroszkopiumot, a retortát és vegyi kémszereket, a motort és villamáramot alkalmazza és csak is ezeket alkalmazza az emberi lét megösmerésére is s a hova ezek a kézzel fogható tényezők, sem erejükkel, sem világosságukkal, el nem érnek, azt a kört decretálja, velök, non

ens-nek, vagy éppen nonszensznek s várja be nyugodtan, hogy, miután organicus productumokat, legkivált excrementumokat, tudnak már sütni és főzni, majd csak boncsoló asztalukra fogják teríteni a megismerés titkos szövevényeit, az érzelmek szárnyalásait, az elhatározás indító erőit s, a  $HO_2$  egy kis variatiojával, formulába foglalják a népek és nemzetek alakulatait, szokásaik és erkölceik tényezőit is.

Igy esett, aztán, hogy Kant mind jobban kiesett egykor csodálatos terjedelmű világ-uralmából s hogy nem csak azok járultak készséges meglelégedéssel elfeledtetéséhez, a kiknek oly részvétlen hidegvérrel leplezgette le isteni megvilágosultság kijelentéseiképen árult üres szólamaikat, megannyi sérthetetlen szentségnek hirdetett dogmaikat; hanem azok is — és, talán, még nagyobb igyekezettel — a kik az ember által, vagy éppen csak általuk, megszerezhető, positiv ismereti adatokon tulfekvőket non ens-nek, vagy nonszensznek, éppen Kant elméletének egy kis tulhajtásával, nyilvánították s nem merve, vagy nem birva a Kant mélységeig hatolni és magasságaig emelkedni, a tudományt a saját maguk positiv ismeretének prokrustes ágyába fektették, lenyirvaszabva és semmisnek, vagy éppen semminek, nevezve egy-egy nagy mindama kísérleteit, a melyeknek útján a korlátozott és részleges emberi megismerést egy összefüggő egészbé próbálta összefoglalni, sőt magát a megismerés illető tárgyát is, melyre saját megismerési módjuk formáit erőszakolván, minden tőlük telhetőt elkövettek, hogy igazi lényegéből kivetköztessék.

Pedig, ha azokat, kik rendszerüket a való megismerésnek s magukat positivistáknak nevezték el, tanuk destructiv részében, egy perczre, ellenmondás nélkül követjük, elérkezve a constructiv részhez, ugyancsak sovány torsoval vagyunk kénytelenek megelégedni, mind a mi a valóságnak historiai szempontból való fölfogásukat illeti, a maga jelszavaival a thologiai, metaphysikai és positiv megismerési fokozatokról, mind, pedig, ott, a midőn második világmentő conceptiojukként a tudományok osztályozását és sorozatba vételét mutatják föl a matematika, a csillagászat, a természettan, vegytan, élettan és mathologia rendjén. De, ám, fogadjuk el, bár, ez önkényes jellemzést és osztályozást, vajon, ha positiv tétélekként, philosophiai igazságokként kell e parancszavakat vennünk, nem jogosult-e kívánságunk, hogy az új evangelium üzeneteinek igazolását is hallani akarjuk? Irjuk, hát, alá, hogy a positiv tudomány nem áll egyébből, mint a megfigyelés útján fölfogott jelenségek összefüggésének megállapításából, ha kell és lehet kísérletek előidézésével, a környező és megelőző feltételek kitüntetésével. Higyjük, hát, hogy, a mily mértékben valamely kérdés alkalmas a kísérletezésre, abban a mértékben válik

ki a metaphysika képzelt, és lép be a positiv megismerés egyedül tudományos birodalmába. És fogadjuk el, hogy mindaz, a mi a kísérlet útján való igazolás próbáját ki nem állja, föltétlenül kizárandó a positiv tudomány köréből. De, hát, vajon, e kirekesztés által be van-e bizonyítva az u. n. positiv tudomány igaz volta? Vajon, hogy a megfigyelésről, kísérletről, ezek útján nyert megismerésről, ily positiv bizonyossággal beszélhessünk, nem vagyunk-e a philosophia körében kötelezve ezeknek tényezőiről, feltételeiről, bizonyítékairól számot adni? Vajon, ha a kirekesztés után megtartott jelenségek, környező és megelőző feltételek a positiv tudománynak rendeltére olyan szépen sorakoznak, nem követelheti-e tőlünk minden hinni akaró méltán, hogy igazoljuk is ezt a distinctionkat, hogy kifejtsük e „jelenségek“ megkülönböztetésének alapját s ha az azon tulfekvköket tudjuk is, strucz-madár módjára, ignorálni, legalább, hogy a jelenségekre vonatkozó megfigyelést, tényezőinek, föltételeinek, határainak alapjául szolgáló törvényeket, okadatolva tudjuk megállapítani, valamint azt, hogy honnan származik az a jogunk, melynél fogva positiv tudásnak nevezzük kísérletünk megállapított eredményeit?

Egyszóval, ha, mint teszik, a megismerés lényegére, tényezőire, föltételeire és határaitra nézve ily positiv döntő ítéletet követelnek maguknak, honnan a következetlenség, hogy minden lényegre vonatkozó megismerést elutasítanak a positiv tudás köréből és a metaphysikai, meg theologiai képzelgések sorába újík, mégis, azonban, ennek az egynek lényeges ösmeretével dicsekednek; és ismét, ha csupán a kísérletezésre alkalmas tárgy tartozik a positiv tudomány birodalmába, hogyan fogadható el az ellenmondás, hogy a kísérletételt ugyancsak nem, és épen szerintük sem, tüdő lényeges megösmerés magára a megösmerésre nézve positiv bizonyosságú?

De mindez még hagyján, mert, hát, ugyan kinek, micsoda kódös metaphysikusnak juthatna eszébe kétségbe vonnia érzékleteink bizonyos, megfigyeléseink megbízható voltát s nem sokkal kényelmesebb-e, a nagy közönség osztatlan helyeslésére nem számíthat-e, ha positiv tudománynak nevezzük el mindazt, a mit nehány, vagy valamennyi, kísérlet igazol s minden egyebet kizárunk a tudomány nevezete alól, mikor, így, mindazokat a positiv tudomány lovagjává ütöttük, a kik érzéklni, megfigyelni és kísérletezni tudnak s felhőkön lovagló képzelgökké azokat a keveseket, a kik ilyen kézzel fogható dolgok körül is subtilis szörszálhasogatásokkal akarnák a drága időt, minden haszon nélkül, vesztegetni. Hanem, a mi e positiv tudomány positiv voltára nézve még gyanusabb, az a gyökérig ható ellenmondás, hogy a midőn az illetők ez épen nem megalapított s még kevésbbé bebizonyított

csodatevő megismerési elméletöket a jelenségek bizonyos csoportjaira alkalmazni akarják, csakhamar kénytelenek tapasztalni, hogy az ágyat mégis egy kissé igen is rövidre szabták, még a maguk számára is, és így, ha, mint igazi tudományos kutatók, magyarázni is próbálnak, minden lépten-nyomon folyamodniok kell ama természetfölötti okokhoz, egyéni és önkényes képzelményekhez, az antropomorphismus hasonlataihoz, titkos erőkhöz és csodákhoz, melyeket a gyermekes theologiai világnézet segédszereiként kigonyolának; meg amaz elvont, rejtett scholasticus entitásokhoz, reaitásoknak vett abstractiokhoz és a priori fajta természetmagyarázatokhoz, melyeket az üres metaphysikai világnézet önkényes találmányaiként pellengérezének.

Mert, hát, ugyan, egyebet tesznek-e, a midőn az alaptudomány, a matematika, bár csekély számu, de mind bizonyítatlan axiomákból indul ki, az érzékek által meg nem figyelhető s kísérletek alá annál kevésbé vonható űr és idő fogalmaival manipulál s olyan tisztán képzeleti tényezőkkel számít, minő egy pont, vonal, lap, miket nem, hogy készen találhatnánk a valóságban, nem csak esoda-finomságú műszereinkkel elő nem állíthatunk, de még saját képzetükkel is egész merejében ellenmondásban áll előállítatóságuk? És, hát, a midőn a csillagászat, a természettan, a vegytan körében mind az előállítás, mind a terjedtség végetlenségének, egyszerre a nagyság és kicsinyesség korlátalanságának és meghatározottságának megfoghatatlan fogalmát akarják empiriájukkal megfoghatóvá tenni; az érzéki fölfogás, megfigyelés és kísérletezés korlátaikhoz kötött űr- és idő-részleteket az e fölfogás, megfigyelés és kísérletezés körén kívül eső végetlenség határtalan határai közé helyezik; a midőn materiáról és erőkről, vagy, hozzávetőleg, egyetlen erőről; nagysággal nem, de terjedtséggel bíró atomokról, ezekben benrejlő természetes sajátságokról, vegyi rokonságokról s olyan physikai körülményekről beszélnek, a melyek, annak idején, valamikor réges-régen, az omne vivum ex ovo tétel megezáfolásával, anorganicus valókból organicusokat, sőt hyperorganicusokat állíthattak elő: vajon nem qualitas occulták, nem hypostasissá vált abstractiok és metaphysikai entítások csodaszereit használják-e annak a positiv tudománynak körében, a mely minden egyebet tagad, a mi érzékileg föl nem fogható, empiriéc meg nem figyelhető és kísérlet alá nem vonható? Sőt, még ennél is tovább mennek, képzeletünket, fölfogásunkat ennél is nehezebb mesterségek végrehajtására kényszerítik, a midőn csak is érzékeink tanuságtételeinek szabad hitelt adunk, mégis, azonban, az ezek szerint egymástól ég-föld különbözőknek tetsző jelenségek egész hosszú sorát mind ugyanarra az egyetlen alapra, a mozgásra, vezetik vissza — a melyet, melleleg legyen mondva, tisztán empiricus megismerési elméletökkel, ismét nem bírnak meghatározni.

És, hát még, ha emez — és szerintük kizárttan csak is emez — alapokon nyugvó másik két tudományukra: a biológiára és sociológiára térünk át. Már mindjárt maga, a tudományok általuk dogmaként megállapított egymásutánja, mely szerint a logika (t. i. az ő logikájuk) nem ösmer sociológiát biologia nélkül, biológiát chemia, chemiát physika, physikát astronomia és astronomiát matematika nélkül, sem, ezeken kívül, más tudományokat, olyan egy, a megfigyelésen és kísérletezésen kívül álló, hypothesis, ha tetszik, az ő terminológiájok szerint: metaphysikai hypothesis, a mely legalább is rászorul a bizonyításra. De, hát, mikor még arra is rá akarják képzelmünket és fölfogásunkat beszélni, hogy elhigyjük nekik, hogy tisztán-csupán a matematika, astronomia, physika és chemia által nyújtott positiv tanokkal megmagyarázták és megmagyarázhatták az életnek, ennek az előbbiektől teljes-tökéletesen eltérő alakulatnak, bár csak minden jelenségeit, ezek összefüggésének, a környező és megelőző feltételeknek bár csak egymásmellettségeit és egymásutániságait is — nem a theologiai és metaphysikai világ-nézet u. n. boszorkány-mesterségéhez folyamodnak-e, és pedig azután, hogy ezt a bélyeget immár rájuk süttötték. És, ha az élet minden más jelenségeinek általuk nyújtott positiv ösmeretét készpénzként fogadjuk is el s e jelenségek sorának csak vége táján kezdjük is: ugyan, a matematika, astronomia, physika és chemia melyik positiv bizonyosságú tétele magyarázza meg azt a természetes jelenséget, hogy amaz egyetlen természeti létforrásból, vagy akár csak magyarázati elvből: a mozgásból, származott hatásokat valamennyi érzékünk más és más fölfogás képében állítja tudatunk elé; ha a kérdés ama még benebb fekvő ágát nem bojgatjuk is, hogy micsoda connexiójuk van a fény, meg színek, a meleg, meg hangok, a szag, meg villamossági jelenségek képzeteinek a physikai mozgásokkal?

A physikai tényezők erő-mérközésének elmélete is igen tetszetős egy tan, kivált a közönséges színvonalon álló egyének általános jelenségeire alkalmazva. Valamely más, rejtett, minőségekkel is kell, ugyan, ezeknek az erőknek fölruházva lenniök, mint a melyek összemérközéseik rendjén az anorganicus világ egészen más forma jelenségeit idézik elő, mivel ugyanazok a tényezők (erők) megegyező miveleteik (összemérközés) útján csakis ugyanazokat az eredményeket (jelenségek) idézhetik elő, azt azonban még a positiv tudomány sem meri állítani, hogy a physikai meg a psychikai jelenségek között különbség fön ne forogna; ha, tehát, mégis a különböző jelenségeket ugyanazoknak a tényezőknek ugyanazokra a miveleteire vezetni vissza, valamelyik tényező-csoportban oly titkosan lappangó ösmeretlen tulajdonságokat kell hallgatva föltételeznie, a melyek e jelenségekben nyilatkozó különbözőség elég-

séges okául szolgálhassanak, s a melyeket nem lehet az által elűzni-vétni, hogy hyperorganicusoknak nevezzük el. De, ha elnézzük is a positiv tudomány következetességének ezt a kis biztosságát, akkor is fönmaradnak magok ez erők, mint metaphysikai entitasok, a melyek, mint megismerhetetlen s mégis ösmertként szerepeltetett tényezők, épen azt a lényegét alkotják, a mely a positiv tudomány tanítása szerint ismét megösmertgetetlen, s mégis — a naturalismus consequentiája kedvéért — annyira ösmertesnek van föltüntetve, hogy a positiv tudomány azt is tudja róla, hogy lényegében egy és ugyanaz az organismus életjelenségeinek ama tényezőivel, a melyek lényegökben ismét egyek és ugyanazok a physikai világ jelenségeinek tényezőivel és így e három fokozaton nyilatkozó jelenségek: a hyperorganicus, organicus és anorganicus lét lényege, az elmélet szerint megismerhetetlen, de a gyakorlati alkalmazásnál elannyira ismeretes, hogy a positiv tudomány kimondhatja róluk az egylényegűséget.

Következnek, aztán, az ismerhetetlen, de mégis más ismerhetetlen lényeggel egy-ugyanannak ösmert, lényeg ama habitusai, melyek, mint újabb realitásoknak vett abstractiok, arra vannak a positiv tudomány körében hivatva, hogy a névadás egyszerű, természetes mivelete útján, magyarázatát szolgáltatassák a psychikai lét mindama szövevényes és legszövevényesebb müveleteinek, a melyek a gondolkodás és megismerés, az érzetek, aesthetikai és vallásos érzelmek, a phantasia és indulatok, az elhatározások és tettek oly sokszerű tényeiben állanak előttünk. Ha egy mindennapi ember mindennapi elméje az érzéklés physikai lefolyásának rendjén sik-képben föltüntetett tárgyakat három dimensioju terjedtségnek tanul fölfogni, épen úgy a habitus eredménye, mint, ha egy Newton a gravitatio gondolatát alkotja meg szellemében s más tényező ott nem szerepelhet — a positiv tudomány a priori okoskodása szerint — mint a physikai világ physikai hatásait, a négy előző tudományszak: a matematika, astronomia, physika és chemia positiv tantételei értelmében elfogadó physikai emberi test physikai törvények szerint összemérekező physikai erőinek csodálatos módon (bizonynyal maguktól) előállott habitusai. Épen ily naturalisticus módon érti, vagyis állítja, hogy érti és követeli tőlünk, hogy értsük vele, a psychológiának, az ő biológiájába s illetőleg sociológiájába sülyesztett, mindama problemáit, melyek a közönséges színvonalon álló embereknek, meg a világtörténelem csodakép kimagasló szellemeinek, az érzelem és részvét, a természet-leigázás, a művészetek és vallás-alapítás, a honszerzés és honmentés s az általános emberszeretet hőseinek és martyrjainak habitusaiban állanak előttünk.

És, ha az eddigi létformákon át, a már érintett metaphysikai entitások mellett, mint az u. n. positiv tudomány közkeletű fogalmai, bővségesen fordulnak elő az evolutio, az egyneműek összeverődése, majd elkülönülése és ismét csoportosulása, isten tudja, micsoda titkos hatalomszavak parancsára; ha elég bőven látjuk szerepeltetve az olyan scholasticus realékat, minők az erő megmaradása, erők átváltozás, egymás aequivalenseiben való nyilvánulása, meg integralás, desintegralás és alkalmazkodás — itt, a biologia, meg sociologia mezején, sem hiányoznak az elvont okok és rejtett minőségek csodaszzerű tényezői, midőn, ezek mellett, a társadalom hasznossági egyensúlyozódásai rendjén egyszerre csak az eszményeket látjuk társas erők képében szerepelni, hallunk az egotismus teljes önmegsemmisítéséről az altruismus formájában s megtanuljuk, hogy az eudaimonismus legmagasabb fokozata az, a melyen magunkat teljesen a mások szolgálatára áldozzuk — s mindezt, a tudományok ama sorozatának rendjében, a melyet, mint a positiv tudomány második nagy eszméjét, ismételve idézünk s a mely szerint egyik következő tudományban sem szerepelhet más tényező és tétel, csak, a mit a megelőző tudományok immár megállapítanak.

E megelőző tudományok rendjén, jól megjegyezzük, a cél fogalmának egyáltalán semmi helye és szerepe és így az emberi egyed, avagy társaság dynamikája körében sem fordulhat elő ez az üres, jelentés nélkül való képzelmény. Mind hiában is fordulna, mert, hiszen, a sociológiát a biologia szabja meg, ezt pedig az előző chemia, physika, astronomia és matematika s miután itt a positiv tudomány semmi nyomát a célnak nem találja, a két consequens tudományszakba nincs honnan átvinnie, mit, ha mégis megtenne, az ex principio elkárhoztatott metaphysikai speculatio ugyancsak nagy szabadságát venné igénybe. Mégis, azonban, midőn a mester az egész emberiséget egyetlen egyénnek tekintve, ennek a consensus, a harmonia segélyével történő fejlődését rajzolja s az ő sociológiájától várja, hogy e consensus és harmonia hiányait kipotolja és helyre üsse; s mikor a különböző irányokban még tovább menő követők az eszményeket, az altruismust, a mások szolgálatát tüntetik föl e fejlődés tényezőiül: többé-kevésbé világosan és homályosan nem épen a cél fogalmát csempészik-e be a positiv tudomány körébe? Mert, mi az eszmény, ha nem épen a gondolatban megfogamzott cél képe, melynek az elérésére, vagy megközelítésére magunkat elhatározzuk s e végett, a belátásunk szerint alkalmas eszközöket megszerezzük és alkalmazzuk. Ámde, ha mindjárt a valóságból merítettük is lesz e cél képét: a mi elhatározásunkra, az eszközök megszerzésére és az eszmény elérésére, vagy megközelítésére nézve még sem valóság,

hanem csak általunk majdan megvalósítandó az s így az előző positiv tudományok hogyan szolgáltathatták volna tisztán idealis elemeit? Hát, még, ha az emberiség valódi herosainak eszményeit tekintjük, a kiknek rendelkezésére még valósági előképek sem állottak eszményeik czéltevő megalkotásánál, hanem tisztán belkörü phantasiájuk, vagy éppen teremtő phantasiájuk erőforrásaival valának útvalva: hogyan fogja a positivismus ezeket az erőforrásokat a chemiából, physikából, astronomiából és mathematicából kimutatni és, még inkább, deriválni?! Sőt, egyáltalán, mi értelme van az eszményi czéltevésre és az elérésére szolgáló eszközök előállítására vonatkozó elhatározásnak, mikor a positiv tudomány szerint az elhatározást is tisztán a mechanikai erők dynamikája szabja, határozza és irányozza s így, ha tudna is az egyén, avagy a nagy egyén: a társaság, magának czélt tenni, e saját célja elérésére magát el nem határozhatná, hanem várnia kellene, míg az örökön megmaradó erők evolutioja rendén, a kellő aequivalensekben történő átváltozások, megfelelő integralás és desintegralás útján, elő fognák azt a contactust állítani, melynek harmoniája a gondolatban kiformált czél megvalósulását önmagától előidézné.

Fölösleges volna az altruismus és általános szolgálattétel eszményies, de éppen a positiv tudomány körében minden alap nélkül a levegőben libegő phantasticus fogalmainak ugyane módon való részletezését keresztül vinnünk; fölösleges, az eddigi próbák után, tüzetesen okadatolnunk, hogy milyen hiú és tulmerész egy vállalat, midőn a positiv tudomány a társadalom és institutioi, az egyház, a művészetek és az erkölcsiség, a tudományok és igazság gazdagon termő életteljes fűt és fenséges gyümölcseiket a négy alaptudomány sovány és száraz tételeiből próbálja kimagyarázni; s így fölösleges rámutatnunk azokra az orjási távolságokra és hézagokra, melyek az u. n. positiv tudomány megösmerési elmélete, meg négy alaptudománya tantételei és aztán e biologiai és sociologiai ábrándképek inconsequentiai között tátonganak.

Elég legyen itt, e kissé hosszúra nyult, de nem fölösleges, bevezető fejtegetések következtetésépen annyit kivonnunk, hogy a mai közkeletű s magát positivnak nevező tudomány sem, a mi illeti általában megösmerési elméletét, sem, a mit ebből a természet és ember megösmerésére alkalmaz, egyáltalán nem tiszta az általa gunyosan elítélt metaphysikai, az az nem az érzéki tapasztalat köréből megfigyelés és kísérletezés útján merített, elemektől, hanem minden részlete át meg át van oly speculativ fogalmakkal és tételekkel szöve-fonva, a melyeket ex principio útasít el magától s a melyektől tisztának és mentnek hirdetvén magát, éppen ezen az alapon követeli a valódi, a positiv tudomány nevét egyedül a maga számára, az egész emberiségre nézve meg-

haladott álláspontnak nevezvén minden philosophiai speculatiót és metaphysikát, melyek, szerinte, a tudomány módjai sorából örökre és visszahozhatatlanul kitörültek a lét kényszerűsége által.

De rá kelle mutatni amaz alapok ingatag és roskadozó voltára, a melyeken az elevenek és holtak fölött biráskodásra vállalkozó positiv tudomány áll, bizonyosságot követelvén, gyökerig ható bizonyítás nélkül, a maga u. n. positiv tantételei számára és halottnak decretalván az emberiség nagy szelleminek olyan productumait, a melyek már csak lételükkel is positivabb megfigyelést és kísérletezést, jelenségeikkel is a környező, megelőző föltételek egymásutániságának és egymásmellettiségének jobb összefüggésbe hozatalát méltán követelhetik, s azok sorában egy olyan herost, a ki mindenek fölött annak részéről nagyobb méltánylást érdemel vala, a ki szemmel láthatólag teljes-tökéletesen az ő Ding an sich-elméletének köszöni a maga egész világrendítő s ugyancsak a priori<sup>1)</sup> úton megalkotott conceptióját, a megismerés historiai fejlődési fokozatairól, melyeknek tetőzője, természetesen, az ő positiv philosophiájának cursusa. És különösen akkor kelle rámutatni erre, a midőn Kant egyik oly művének magyar nyelven való bemutatására vállalkozám, a mely magát, címe és tartalma által, mint metaphysikát ajánlja — bár a philosophiai rendszer csak egyik tanága körében.

Nem lehet e helyen föladatom Kant megösmerési elméletének tüzetes ismertetése, de nem is szorult erre „Az erköles metaphysikájának megalapítása“, Kant ez egyik valódi műdarabja, melyről épen nem nagyítva mondja Fischer Kuno: „A mű a bíráló philosophus teljes erejének alkotása, határozottságra és tiszta világosságra nézve méltó párja „A természettudomány metaphysikai alapvonalai“-nak, az oktató előadás valódi műremeke, melynek értékét még fokozza az erkölesi méltóság hatalmas és érett kifejezése, ez erkölesi méltóság lévén Kant tanának ritka erejű és páratlan jellemvonása.“<sup>2)</sup>

Csak épen jelzem, tehát, hogy Kant megösmerési elmélete, A tiszta okosság bírálata, a dolgok lényegét (Das Ding an sich) megösmerhetetlennek s csak is a jelenségek általános és szükségképi megismerését mutatá ki lehetőnek, a mit a jelenségek metaphysikájának kell nyújtania; s miután a jelenségek vagy a testek mozgásaiból, vagy az emberek cselekvéseiből állanak: két metaphysika megalkotása szükséges, egyik a természettudományó, másik az emberi cselekvéseké, más szóval az erkölesé. Am, hogy ez a megkülönböztetés alaposan legyen megtehető, előbb bíráló

<sup>1)</sup> Mondják, ha igaz, hogy Comte Kant egész tanát csak referadák útján ösmerte. Lásd: Dr. J. E. Erdmann „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, 2-te Auflage, II. B. 709.

<sup>2)</sup> Kuno Fischer: „Geschichte der neuern Philosophie“, 2-te Auflage, IV. B. 83.

vizsgálatot kell végrehajtani, ha csakugyan különbözik-e a természeti az erkölcsitől, ha más törvényeket követ-e a természet, mint az erkölcs? Kérdés, tehát, van-e törvény által megszabott erkölcs s ha van: van-e az embernek arra való ereje, hogy megvalósítsa is? Az erkölcsiségre és az ember erkölcsiségére vonatkozó e két kérdést fejtí meg Kant két nagyszabású munkájában, az erkölcs fölvét kifejítő „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ — és az emberi erkölcs megvalósításának lehetőségét kimutató „Kritik der praktischen Vernunft“ czimű alapvető munkáiban, hogy, aztán, az így lerakott alapokon, a „Metaphysik der Sitten“ a rendszer tanszerű kidolgozását nyujtsa.

Epen most száz esztendeje, hogy a bemutatásunk alatt álló s magyar nyelven először most megszólaló első alapvető mű, „Az erkölcs metaphysikájának megalapítása“-nak első kiadása, 1775-ben<sup>1)</sup> napvilágot látott.

A megismerés elmélete, a tiszta okosság bírálata, már négy éve vala köztulajdon, a meglepetés és éles megtámadás, majd az általános bámulat tárgya. Már meg vala töve a hatalmas megkülönböztetés az a priori és a posteriori világ között s kimondva a nagy és jelentős szó, hogy a tapasztalat csak részleges és így nem egyetemes értékű, tehát nem valóban tudományos megismerést adhat, minek föltétele, hogy az a priori okosság, semmi föltételhez nem kötött és így tiszta, egyetemes érvényű köréből merítessék, ha egyáltalán megszerezhető. Már meg voltak állapítva a tiszta megismerés föltételei, formái, alapfogalmai és eszméi, melyeket a tiszta okosság, mint saját járulékait, minden tapasztalati megismerés megalkotóit, a részlegesen nyert megismerési anyagba a maga részéről beleolt s a megfelelő bírálat alapján már ki vala jelölve a megismerés határa, a kiméletlen ítélet, hogy a tiszta okosság által az a posteriori vagy jelenségi világ alapjául szükségképen föltett lényeg, a magában vett dolog, a Ding an sich, megismerhetetlen, és hogy a jelenségi világ megismerése csak annyiban tudományos, a mennyiben a tiszta okosság a priori és így egyetemes érvényű fogalmaira, ítéleteire alapítható, mi végre minden igazi tudomány számára metaphysika = tiszta okossági alap szerzendő.

A midőn, tehát, Kant az emberi cselekvőség jelenségi világának, miat az a posteriori egy részének, tudományát vala megalkotandó. elméletével következetesen nem is követhetett más utat, mint, hogy a csakis részleges és így nem általános érvényű, tehát nem tudományos megismerést nyújtó empiriat, az egyenkénti egyének, népek, sőt az egész emberiség, szükségkép csakis féleges, tapasztalati adatait egyelőre mellőzve, a tiszta okosság a priori

<sup>1)</sup> Riga, bei Hartknoch, XVI. és 123 l.

körében keressen nem is csak emberi, hanem általános okossági elveket, avagy elvet, a melyek, vagy a mely, nem is csak az emberi, hanem általán a cselekvést, mint erkölcsi törvények, avagy törvény megszabják, vagy megszabja, hogy aztán e törvények, vagy törvény metaphysikai = tiszta okossági megalapítása után magára az ember-világra térhessen s ott mutassa ki lehetőségét annak, hogy az ember, a megfelelő tehetséggel, ismét a priori természeténél fogva, rendelkezvén, érvényesítheti is, vagy legalább akarhatja is érvényesíteni ez a priori, egyetemes érvényű, metaphysikai és így valóban tudományos törvényeket, avagy egyetlen, legfőbb erkölcs-törvényt.

Hogy e gondolat-menet, a Kant-féle bírálatra alapított megismerési elméletnek minden megismerésre és itt épen a cselekvés megismerésére, az erkölcs tudományára, alkalmazva, minden legkisebb izescskéjében következetes, azt csak az tagadhatja, a ki eredeti distinctióját föl nem fogta, meg nem értette. Hogy e gondolat-menet helyes volna, s itt az erkölcs metaphysikájának jogosultsága, ellen, csak az tehet kifogást, a ki magát az eredeti distinctiót saját logikai fegyvereivel már megezáfolta, azt csak az vonhatja kétségbe, a ki a consequentiát annyira becsüli, mint, az előbbieket szerint, p. o. a magas paripán ülő positiv tudomány. És, hogy, ezekhez képest, most, a midőn kerek százaz esztendő múltán, a legnépszerűbb, a mondhatni közkeletnek örvendő tudomány csufos hajótörését látjuk, általán a megismerés és különösen az ő biológiája és sociológiája körében, arra vállalkozánk, hogy az öreg, elfelejtett és mind jobban kicsinyelt Kant egyik legmesteribb művét magyar nyelven megszólaltassuk: ezt az inmorális kárörömet csakugyan nem tudtuk, a fordítás nem épen könnyű munkája után, megtagadni magunktól.

Im, tehát, a mű első megjelenésének századik évfordulója alkalmával a t. szakosztály rendelkezésére bocsátom az erkölcs e magyar nyelven megszólaló metaphysikáját — ha a név, mint már Kant is félelmeskedve jegyzi meg, az azóta eltelt száz esztendő alatt még gonoszabb hirbe keveredett volna is.

En, a ki Kant eredeti alap-megkülönböztetését teljes mértékben magamévá teszem, csak bámulattal tudom szemlélni és élvezni a gondolkozás ama páratlan következetességét, a mely e valódi műdarabon végig vonul, melynek amaz egyetlen pontja ellen merészkedném megjegyzést tenni, hogy Kant nem az emberi okosság, hanem általán az okosság consequens erkölcs-törvénye képében mutatja be a maga autonomiáját. Való igaz, a magunk okossága szerint más okosságot nem birunk gondolni, mint a mely a magából, magáért és a maga eszközeivel megvalósítandó okosságtörvényt teszi az erkölcs törvényévé; de az a józan mérséklet, mely Kantot megismerési elméletében annyira és oly előnyösen

jellemzi, valamint határt tudott magának szabni a magában vett dolog világánál s a megösmerés határát oly élesen és önzetlen lemondással tudta, az ő metaphysikus ellenfelei önteltségével szemben, kijelölni; a mely az ember-világ fölött álló eszméket az emberi okosságának nem megismerései, — hanem csak követelményeiként merte meghatározni s a mely azt ékíté, a ki a practicus okosságának a theoreticus okosság fölötti elsőbbségét s evel az erkölcsi érzetnek és elhatározásnak az elméleti megösmeréssel szemben való előnyét oly erélylyel hangoztatta: e ponton is megillette volna Kantot és épen őt illette volna meg, hogy bámulatos erejü és terjedtségü szelleme, a belátás minden hitetéseivel és csábításaival szemben is, határt tudjon szabni magának s megnyugvást leljen önkorlátozottságának tudatában és előismerésében, ha, bár az emberi okosságának a legföbbre, az erkölcsre, vonatkozó igazságait teljesen tisztázhatta. Hisz, maga a mű végtétele így szól: „Ehez képest, tehát, nem foghatjuk, ugyan, meg az erkölcsi imperativus gyakorlati föltétlen szükségképiségét, de, igen is, megfogjuk megfoghatatlanságát s ennél többet méltányosan nem lehet követelni attól a philosophiától, mely elveiben az emberi okosság véghatáraiig törekszik előre haladni.“ Ez a philosophia, tehát, bátran megelégedhetik az emberi okosság erkölcstörvényének megalapításával, erkölcsi föelvének tisztázásával.

É tisztázás után, aztán, csak a végrehajtás munkája marad fön, hogy az elméletileg megdönthetetlen alapelv és legföbb törvény consequentiái a száz év óta fölhalmozódott és valóban értékes tapasztalati adatokra alkalmaztassanak, a népek alakulás- és fejlődés-történetének, az egyének és népek psychológiájának kitisztázott tételeivel való egybehangzásuk kimutattassék s az ely, a megfigyelés, vagy akár kísérletezés próbái után, még csak annál jobban igazoltassék. Mert egy perczig se felejtünk s ha a világ ismerné Kantot, s nem csak referadák után vetne hozzá, igazságtalanság nélkül nem is szabadott volna felejtienie, hogy senki a tapasztalatot többre nem becsülte, mint épen Kant, a ki kora összes ismereteinek annyira föltétlen ura volt, mint egyetlen világ-hódító sem birodalmának s ki épen e teljes, souverain uralkodása alapján emelkedhetett az általános, egyetemes átnézet ama magaslatára, a honnan a tudományok rendszerét, korát annyira túlszárnyalva, alkotá meg; a tapasztalati természettudománynak is tudott utólag megfigyelés és kísérletezés által igazolt eszmét nyújtani s a hova, a mai empiriába fulladt specialismus már-már alig bír föllátni.

Irtam Kolozsvártt, 1885. nov. 19-én.

Dr. Szász Béla.

AZ ERKÖLCS METAPHYSIKÁJÁNAK  
MEGALAPÍTÁSA.

## ELŐSZÓ.

A régi görög philosophia három tudományra oszlott, a **physikára**, az **ethikára** és a **logikára**. Ez az osztályozás tökéletesen megfelel a dolog természetének s nincs is mit rajta javítani, mint legfőlebb, ha hozzácsatoljuk elvét is, hogy, így, egyrészt meggyőződünk teljes volta felől, más részt pedig, hogy helyesen állapíthassuk meg a szükséges alosztályokat.

Minden okossági megismerés vagy anyagi, a mely valamely tárgyra vonatkozik; vagy formai, a mely csak is magának az értelemnek, vagy okosságnak formájával foglalkozik és általán a gondolkodás általános szabályaival, minden különbsége nélkül a tárgyakkal. A formai philosophiát **logikának** hívják, az anyagi pedig, a melynek határozott tárgyakkal és azokkal a törvényekkel van dolga, a melyek alatt e tárgyak állanak, ismét kétféle. Mert ezek a törvények vagy a természetnek, vagy pedig a szabadságnak törvényei. Amazoknak tudománya a **physika**, emezeké az **ethika**; az előbbit hívják még természettannak (Naturlehre), az utóbbit erkölctannak (Sittenlehre) is.

A logikának nem lehet tapasztalati része, az az, nem olyan része, a melyben a gondolkodás általános és szükségképi törvényei olyan alapokon nyugodnának, a melyek a tapasztalattól vétettek volna, mert különben nem logika volna, az az nem az értelem vagy okosság olyan zsinórmértéke (kanon), mely minden gondolkozásnál érvényes és szükségkép bizonyítandó. Ellenben mind a természeti, mind az erkölcsi bölcséletnek meglehet a maga tapasztalati része, mivel amannak a természetnek, mint a tapasztalat tárgyának, emennek pedig az ember akaratának — a mennyiben t. i. a természet által érintetik — kell törvényeit megállapítania, az előbbieket ugyan oly törvényekként, a melyek szerint történik minden, az utóbbiakat olyakként, a melyek szerint történnie kellene (soll) mindennek, de egyszersmind azoknak a feltételeknek számbavételével is, a melyek alatt többször még sem ugy történik minden.

Minden philosophiát, a mennyiben a tapasztalatból merített okokon nyugoszik, **tapasztalati**nak, azt pedig, a mely *a priori*elvekből származtatja tanait, **tiszta philosophiának** nevezhetni.

Emez, ha csupán formai, a logika; ha pedig az értelem határozott tárgyaira szorítkozik, a metaphysika.

Ily módon aztán kétfajta metaphysika eszméje áll elő, egyik a természet metaphysikája, másik az erkölcs metaphysikája. A physikának tehát meg lesz a maga tapasztalati, de meg észbeli (rational) része is; az etikának hasonlóképen. — habár emitt a tapasztalati részt különösen gyakorlati (praktische) anthropológiának, az észbelit pedig tulajdonkép moralnak lehetne nevezni.

Minden ipar, mesterség és művészet csak nyert a munkák megosztásából, mivel nem egy ember végez mindent, hanem mindenik csak bizonyos munkára szorítkozik, mely a vele való bánásra nézve jelentékenyen különbözik a többiektől, hogy így a legtekélyesebben és sokkal könnyebben legyen végezhető. A hol a teendőket nem különböztetik s osztják így meg, a hol mindenkinek ezermesternek kell lennie: ott a mesterségek még legdurvább állapotjukban vannak. De bár magában véve sem volna méltatlan tárgya a megfontolásnak azt a kérdést vetni föl: ha nem kívánná-e meg a tiszta philosophia minden része számára a maga külön emberét s ha vajon nem jobban állna-e az egész tudós mesterség. ha azok, a kik a tapasztalatit az észbelivel -- a közönség ízlésének hódolva — mindenféle magok előtt is ösmeretlen viszonyok szerint összevegyítve szokták árulni s a kik magukat öngondolkozóknak, ellenben a csak is az észbeli részszel foglalkozókat töprekedőknek s szórszálhasogatóknak nevezik, figyelmeztetést vennének, hogy ne üzzenek egyszerre két olyan mesterséget, a melyek nagyon is különböző bánásmódot kívánnak meg, a melyek közül mindenikhez talán más-más tehetség kell s a melyeknek egy személyben való összefoglalása csak kontárokot szül. Minde mellett is, itt csak azt kérdem, ha vajon nem a tudomány természete kívánja-e meg, hogy a tapasztalati részt különítsük el mindig gondosan az észbelitől és a tulajdonképeni (tapasztalati) physika előtt adjuk a természet metaphysikáját, a gyakorlati anthropologia előtt pedig az erkölcs metaphysikáját, minden tapasztalatitól gondosan megtisztogatva, hogy tudhassuk: mennyit bír a tiszta okosság mindkét esetben végezni és, hogy, mely forrásból meríti ő maga is ezt az ő *a priori* tudását és fölvilágosítását — már akár minden erkölcsenítő (kiknek neve legio) végezze ezt az utóbbi munkát, akár csak egy néhány, a ki hivatást érez magában hozzá.

Mivel itt tulajdonképen az erkölcsi életbölcsestre szándékozom figyelmemet fordítani, a fölvetett kérdést csak arra szorítom, ha nem gondolnák-e mások is, hogy elvégre már csakugyan mulhatatlanul eljött volna az ideje, hogy valahára tiszta moral-philosophia dolgoztassék ki, a mely mindentől a mi csak tapasztalati

talati forma volna és az anthropológiához tartoznék, teljes-tökéletesen megtisztíttassék; mert, hogy kell ilyen tiszta moralphilosophiának lennie, tisztán kiviláglik magából a kötelességnek és az erkölcsi törvényeknek egyszerű eszméjéből. Mindenkinék el kell ösmernie, hogy a törvénynek, a mely erkölcsinek, az az kötelezettség alapjának, akar tekintetni, föltétlenül szükségképiséget kell magában hordoznia; hogy ez a parancs: ne hazudj, nem metalan csak az emberekre nézve érvényes, a nélkül, hogy más okos lényeknek valami közük volna hozzá; és épen így, minden más tulajdonképeni erkölcs-törvény; hogy tehát itt a kötelezettség alapját nem az ember természetében, vagy a világnak, a melybe helyzetetett, körülményeiben kell keresnünk, hanem a priori, csak is a tiszta okosság fogalmaiban, és hogy minden más szabályzat, mely a pusztá tapasztalat elvein alapszik, sőt még egy bizonyos tekintetben általános szabály is, a mennyiben akár legcsekélyebb részében is, avagy talán csak egyetlen indító okára nézve is, tapasztalati alapokra támaszkodik: nevezhető ugyan gyakorlati szabálynak, de erkölcsi törvénynek soha.

Az erkölcsi törvények, elveikkel egyetemben, minden gyakorlati megösmérés között minden egyébtől, a miben valami tapasztalati foglaltatik, nem csak lényegileg különböznek, tehát, hanem minden moralphilosophia egész merejében tiszta részén alapszik s az emberre alkalmazva, épen semmit sem vesz ennek ismeretéből (az anthropológiából) segítségül, hanem az embernek, mint okos lénynek, a priori ad törvényeket, a melyek, természetesen, még a tapasztalat által élesztett ítélő erőre szorulnak, részint annak megkülönböztetésére, hogy mely esetekben alkalmazhatók, részint, hogy útát nyerjenek az ember akaratahoz s nyomatékot végrehajtatásukra, mivel az emberi akarat, maga is oly sokféle hajlam által érintetve, megbirja ugyan a gyakorlati tiszta okosság eszméjét, de nem oly könnyű munkájába kerül, hogy élete rendjén *in concreto* érvényesítse is.

Az erkölcs metaphysikája, tehát, multhatatlanul szükséges, nem csak a speculatio kedvéért, hogy föl lehessen az okosságunkban a priori rejlő gyakorlati alapelvek forrását kutatni, hanem azért is, mivel maga az erkölcs mindenféle romlásnak marad kitéve, valámig helyes megítélésének ama vezérfonala és legvégső mértéke hiányzik. Mert ahoz, hogy valami erkölcsileg jó legyen, nem elég, hogy az erkölcsi törvény szerinti legyen, hanem annak kedvéért kellett történnie is; máskülönben az egész a szerintség nagyon történetes és kétes, mert a nem erkölcsi ok néhanéha idézhet ugyan elő törvényszerinti cselekedeteket, de legtöbbször törvényelleneseknek lesz okozója. Amde az erkölcsi törvényt, a maga tisztaságában és valóságában (pedig a gyakorlat körében

épen ez a legfontosabb) sehol sem lehet máshol, mint csak épen a tiszta philosophiában keresni, mihez képest ennek (a metaphysikával) kell elől járnia s nála nélkül nem is lehet soha, sehol moralphilosophia; s még az is, a mely ama tiszta elveket a tapasztalatiakkal összevegyíti, meg nem érdemli a philosophia nevét (mert ez épen abban különbözik a közönséges okossági megismeréstől, hogy ő, a mit ez csak is összevegyítve fog föl; külön tudományban adja elő) s annál is kevésbbé a moralphilosophia nevét, mert épen ez összevegyítés által még az erkölcs tisztaságát is megvesztegeti és saját céljának is kárára dolgozik.

És ingyen se gondolja senki, hogy a mit én itt követelek, azt már a híres **Wolf** nyujtotta volna az ő moralphilosophiáját megelőző propaedeutikájában, t. i. a mit ő általános gyakorlati életbölcsetségnek nevez s itt tehát ne kellene épen egy egészen új irányt törni. Épen azért, mivel amaz általános gyakorlati életbölcsetség gyanánt árultatott, nem állott rendelkezésére valamely különös fajta akarat, például, a mely minden különös indító ok nélkül, csak is *a priori* elvekből határozottatott volna s a melyet, ehhez képest, tiszta akaratnak lehetne nevezni; hanem e helyett általában az akarást vette vizsgálat alá, minden cselekedeteivel, melyek ez általános értelemben hozzá tartoznak s épen ez által különbözik ama tan az erkölcs metaphysikájától, csak úgy, mint az általános logika a transcendentális philosophiától, a mely kettő közül az előbbi általán a gondolkodás miveleteit és szabályait, az utóbbi pedig csakis a tiszta gondolkodás külön miveleteit és szabályait adja elő, t. i. annak a tiszta gondolkodásnak külön miveleteit és szabályait, a mely által a tárgyak teljesen *a priori* ismerhetők meg. Mert az erkölcs metaphysikájának a lehető tiszta akarat eszméjét és elveit kell megvizsgálnia, nem pedig általán az emberi akaras cselekedeteit és föltételeit, a melyek legnagyobb részt a lélektanból merítettnek. Az, hogy az általános gyakorlati életbölcseletben (bár teljesen illetéktelenül) erkölcsi törvényekről és kötelességről is van szó, nem czáfolja meg az én állításomat. Mert ama tudomány szerzői ebben is hívek maradnak tudományuk szerintük való eszméjéhez; nem különböztetik meg az indító okokat, a melyek, mint ilyenek, teljesen *a priori*, csupán az okosság által fogva föl, tulajdonképen erkölcsiek, a tapasztalatiaktól, a melyeket az értelem csak a tapasztalatok összehasonlítása által emel általános fogalmakká, hanem — forrásaik különbözőségére ügyet sem vetve — csakis kisebb, vagy nagyobb összegek szerint tekintők őket (valamennyi egyneműnek vétetvén) s ily módon alkotják meg a maguk fogalmát az elkötelezettségről (Verbindlichkeit), a mely fogalom, természetesen, minden inkább, mint erkölcsi, de mégis olyan, a melyet

csak kívánni lehet az olyan philosophiában, a mely egyáltalán nem is alkot magának itéletet minden lehető gyakorlati fogalom forrásairól, megkülönböztetve, ha vajon *a priori*, vagy pedig csak *a posteriori* léteznek-e?

Az léven, immár, a szándékom, hogy egykor megalkotom az erköles metaphysikáját, ime, most előrebocsátom számára az alapokat. Tulajdonképen nem lehet annak más alapja, mint a tiszta gyakorlati okosság bírálata, épen úgy, mint a metaphysikának a tiszta elméleti (speculativ) okosság bírálata, a mit már közre is bocsátottam. Mindazonáltal amaz, egy részt, nem is épen olyan mulaszthatatlan szükség, mint emez, mivel az emberi okosság az erkölesiségre nézve, még a legközönségesebb értelműeknél is, könnyen elvezethető az egyenes irányba és igen részletes ösmeretekre, míg az elméleti, de tiszta eljárás körében egész merejében dialecticai; más részt, pedig, a tiszta gyakorlati okosság bírálatától azt követelem, hogy magát teljesen befejezettnek csak akkor tekintse, ha mikor az elméleti okosság bírálatával való egysége egy közöselvben mutatható ki, mivel, a végén is, csak egy és ugyanaz az okosság létezhetik, melyet csak alkalmazására nézve szabad és kell megkülönböztetni. Ilyen tökéletességre, azonban, most még nem birtam eljutni, a nélkül, hogy egészen más fajta fejtegetéseket ide ne vegyitettem s az olvasót ez által egészen meg ne zavartam volna. Ezért lett ennek a munkának, a tiszta gyakorlati okosság bírálata helyett, az erköles metaphysikájának megalapítása a neve.

Mivel azonban, harmadszor, az erköles metaphysikája, ijesztő czime mellett is, igen nagy foku népszerűsége s arra is számíthat, hogy a közönséges értelműek számára is való: czélszerűnek tartom, hogy elkülöníttem tőle ezt az előkészítő alapvetést, hogy aztán ne kelljen a szükségkép vele járó finomabb fogalmi fejtegetéseket e könnyebben fölfogható tanokkal ismételnem.

Ez az alapvető munkálat, pedig, semmi egyéb nem akar lenni, mint fölkutatása és megállapítása az erkölesiség legfelsőbb elvének, a mi pedig magában egy külön, czélzatában egész s minden más erkölesi vizsgálódástól elkülönítendő egy munka és föladat. Igaz ugyan, hogy e fontos és eddigelé még távulról sem eléggé kifejtett és megvilágított főkérdésre vonatkozó állításaim, ugyanez elvnek az egész rendszerre való alkalmazása által, sokkal világosabbakká válnának s az elv is, minden részen kitünendő alkalmazhatósága nyomán igazolást is nyerne: mindazonáltal le kelle mondanom ez előnyről, a mely tulajdonképen inkább is lenne önző, mint hasznos, mivel valamely elv könnyen alkalmazható és látszólag elégséges volta még nem szolgáltat egészen biztos bizonyítékot helyessége mellett, sőt inkább, némileg

részrehajlásra csábit, úgy hogy alig fognák csupán ezt magát, minden tekintet nélkül a következményekre, teljes szíggorral vizsgálni és mérlegelni.

E dolgozatomban azt a módszert választottam, a melyről hiszem, hogy a legalkalmasabb, a midőn a közönséges ösmerettől legfelső elvének meghatározásához elemzőleg (analytisch) s ismét vissza ez elv kipróbálásától s forrásaitól a közönséges ösmerethez, a melyre alkalmazást nyer, összetevőleg (synthetisch) halad az ember. Az osztályozás, ehez képest, a következőleg ütött ki:

1) Első szakasz: Átmenet a közönséges erkölcsi okosság-ösmerettől a philosophiaihoz.

2) Második szakasz: Átmenet a népszerű moralphilosophiától az erkölcs metaphysikájához.

3) Harmadik szakasz: A végső lépés az erkölcs metaphysikájától a tiszta gyakorlati okosság bírálatához.

## ELSŐ SZAKASZ.

Átmenet a közönséges erkölcsi okosság-ösmerettől a philosophiaihoz.

Sehol az egész világban, sőt általában azon kívül is, semmit nem lehet gondolni, a mi, megszorítás nélkül, jónak volna mondható, mint egyedül a jó akaratot. Értelem, éleselműség és ítélőerő s akár hogyan is hívják még a szellem tehetségeit; vagy bátorság, határozottság, kitartás a föltétel mellett, mint a vérmérséklet tulajdonságai, kétségen kívül sok tekintetben jók és óhajthatók; de egyszersmind fölöttebb gonoszakká és ártalmasakká is válhatnak, ha az akarat, melynek e természeti adományokat fel kell használnia, s melynek sajátos mineműsége ezért szellemnek neveztetik, nem jó. Ugyanígy vagyunk a szerencse adományaival. Hatalom, gazdagság, tisztelet, még az egészség is és az egész jólét s állapotunkkal való megelégedés — a mit mind együttvéve boldogságnak (Glückseligkeit) nevezünk — önbizalmat s ez által gyakran elbizakodottságot keltenek, ha nem áll rendelkezésre egyszersmind a jó akarat, hogy befolyásukat a kedélyre s evel az egész cselekvés elvére megigazítsa s általán-czélszerűvé tegye: nem is említve, hogy az okos és részrehajlatlan szemlélő még csak látásán sem gyönyörködhetik egy olyan lény zavartalan jólétének, a kit a tiszta és jó akarat egyetlen vonása sem ékesít, mihez képest úgy látszik, hogy még annak is a jó akarat az elengedhetetlen föltétele, hogy az ember méltó legyen a boldogságra.

Néhány tulajdonság még ennek a jó akaratnak is elősegítésére szolgál s ezek nagyon megkönnyebbíthetik munkáját, mind, azonáltal még sincs benső, feltétlen értékük, hanem rászorulnak mint előfeltételre, a jó akaratra, mely a különben méltán részökbe juttatott nagyrabecsülést megszorítja s nem engedi, hogy magukban véve jónak ítéltessenek. Mérséklet az érzelmekben és szenvedélyekben, önuralom és józan megfontolás, nem csak sok tekintetben jók, hanem, úgy látszik, még a személy benső értékének egy része is belőlük áll; s még is, ugyancsak sok a hia, hogy megszorítás nélkül jónak nyilatkoztathassuk (bármily föltétlenül di-

esőítették is a régiek.) Mert a jó akarat elvei nélkül nagyon is gonoszakká válhatnak s a gonoszt nem csak sokkal veszedelmesebbé teszi hidegvére, hanem épen szemünk előtt még méltóbbá az utálatra, mint e nélkül lett volna.

A jó akarat nem az által válik jóvá, a mit előidéz vagy véghez visz, nem az által, hogy alkalmas valamely kitűzött cél elérésére, hanem egyedül csak az akarás által és így magában véve jó s csak magát nézve összehasonlíthatatlanul sokkal nagyobbra becsülendő, mint mindaz, a mi általa valamely hajlam, vagy, ha tetszik, akár valamennyi hajlam összesége javára elérhető és végrehajtható. Ha mindjárt, a sors különös ellenkezése, vagy a mostoha természet fősvénykedő segélyezése okán, teljesen hiányoznék is az ereje ennek az akaratnak szándéka keresztülviteléhez, ha mindjárt ereje legnagyobb megfeszítése mellett is semmit végrehajtani nem birna is és egy nyommal sem haladna túl a pusztá jó akaraton (természetesen nem csak pusztá ohajtás formájában, hanem a hatalmunkban álló minden eszköz fölhasználásával): mégis, magában ragyogna, mint egy drágakő, mint olyan valami, a mi önmagában hordja teljes értékét. A hasznosság vagy eredménytelenség sem nem adhat semmit ehhez az értékhez, sem el nem vehet belőle. Inkább, mintegy csak a foglalat volna, hogy a mindennapi forgalomban könnyebben lehessen vele bánni, vagy hogy inkább magára vonhassa azok figyelmét, a kik még nem eléggé szakértők, de nem arra való, hogy szakértők előtt ajánlatossá tegye és hogy értékét meghatározza.

És mégis, a pusztá akarat e föltétlenül értékének eszméjében, a midőn megbecsülésénél semmi haszon szerepeltetését meg nem engedjük, valami visszataszító van, úgy hogy — bár még a közönséges okosság sem emel ellene semmi kifogást — mégis gyanunak kell támadnia, hogy talán csak levegőben járó képzelgésen alapszik az egész és hogy talán félreértettük a természet célzatát, hogy miért adta hát akkor akaratunk mellé kormányzólú az okosságot? Epen ezért, vesssük ez eszmét ebből a szempontból vizsgálat alá.

Valamely szervezett, az az az életre czélszerűen berendezett, lény természettől nyert tehetségére nézve abból az elvből indulunk ki, hogy a mi eszköz vagy műszer valamely célra benne foglaltatik, mind a legalkalmasabb s a leginkább e célra vezető. Ha már most egy lénnyel, a melynek okossága és akarata van, a természetnek az ő föntartása, jóléte, egy szóval boldogsága volna a tulajdonképeni célja: ehhez nagyon rosszul intézte volna a dolgát, a midőn e lény okosságát választotta volna e célzata végrehajtójául. Mert minden cselekedetét, melyet erre nézve végrehajtania kell s eljárásának egész szabályát sokkal pon-

tosabban szabná meg az ösztön s ama cél sokkal biztosabban volna elérhető ezen az úton, mint a mennyire valaha is okosság által történhetnék; és, ha, mégis, ráadás képen, meg akarta volna ez elkényeztetett teremtménynek az okosságot is adni, mire lett volna ez egyébre való, mint, hogy szerencsésen berendezett természetét fölött elmélkedjék, e természetet megcsodálja, örüljön neki s a jövő Ok iránt hálás legyen, de koránt sem arra, hogy kívánságait eme gyöngé és tévetege vezérlet alá rendelje s belekontárkodjék a természet célzataiba; egy szóval, útját állotta volna, nehogy az okosság gyakorlati alkalmazásba csapjon át s arra merészkedjék, hogy gyöngé belátásával számára a boldogság tervét és az elérésre szolgáló eszközöket maga gondolja ki: hanem a természet nem csak a célok megválasztását, hanem az eszközökét is magára vállalta volna s böles előrelátással mind e két feladatot az ösztönre bizza vala.

S csakugyan, úgy is tapasztaljuk, hogy a kifejtett okosság minél többet foglalkozik az élet élvezetére és a boldogságra való törekvéssel, az ember annál távolabb téved a valódi megelégedéstől, minél fogva sokaknál és pedig leginkább azoknál, a kik az okosság használatában a legtapasztaltabbak, ha csak elég őszinték, hogy be is vallják, bizonyos foku misologia keletkezik, az az gyűlölni kezdik az okosságot, mert miután számba vették mindazt az előnyt, a melyet — nem is mondom, hogy csak a közönséges fényezés minden művészetének föltalálásából, hanem még a tudományokból is vonnak, (a melyek, a végén, szintén az értelem fényüzéseként tűnnek föl előttök) — mégis úgy találják, hogy voltaképen csak is az a nyereségök, hogy még több bajt és terhet gyűjtöttek nyakukra, mint a mennyit a boldogságban nyertek, úgy, hogy, végre is, a közönséges szabásu embert, a ki közelebb áll a pusztá természeti ösztön általi vezéreltetéshez s a ki az okosságnak nem sok befolyást enged élete folytára, inkább irigylik, hogy sem kicsinyelnék. És ennyiben be kell vallanunk, hogy épen nem tulmogorva s a világ kormányzat jósága iránt sem hálátlan azoknak ítélete, a kik nagyon mérséklük, sőt a semminél is kevesebbire szállítják azokat a teleszáju dicsőítéseket, a melyeket némelyek az okosság ugynevezett előnyeinek hangoztatnak, mintha ez, ki tudja mennyire segitené elő a boldogságot és az étellel való megelégedést; sőt, épen ellenkezőleg, azt kell állítanunk, hogy ebben az ítéletben hallgatag az az eszme foglaltatik, hogy az okosság létezése egészen más és sokkal méltóbb elhivatásán alapszik, erre és nem a boldogságra levén az okosság megkülönböztetett módon rondeltetve, a mely előtt, tehát, mint leglegfelső föltétel előtt, az ember egyéni célzatainak legnagyobb részt háttérbe kell szorulniok.

Mert, miután az okosság arra nem eléggé alkalmas, hogy biztosan bírja vezetni az akaratot tárgyaira nézve, sem kielégítésére nézve minden vágyásunknak, (a melyeket részint maga is sokasít) — mert ezt a czélt sokkal biztosabban eléri vala a belénk plántált természeti ösztön — ; és, miután mégis föl vagyunk ruházva az okossággal, mint gyakorlati tehetséggel, az az oly tehetséggel, a melynek az akaratra befolyást kellene gyakorolnia : igazi rendeltetése nem lehet más, mint, hogy előidézze azt a magában véve jó akaratot, a mely nem tehető netalán más czélra eszközzé, a mi végett az okosságra multhatatlan szükség volt — miután a természet, más különben, mindenütt czélszerűen járt el a tehetségek szétosztásában. Ez az akarat, tehát, nem lehet az egyetlen és az egész —, de mindamellett ez kell, hogy legyen a legfőbb jó s ennek kell egyszersmind a föltételnek lennie minden egyéb, még a boldogság utáni, vágy számára is, — a mely esetben a természet bölcseségével nagyon is jól meg lehet egyeztetni, midőn azt látjuk, hogy az okosság művelése, mely amaz előbbi és föltételen czélzatra nézve szükséges, ez utóbbinak, mely mindig föltételes, t. i. a boldogságnak elérését, legalább ebben az életben, különböző módokon korlátozza, sőt még a semminél is alább szoríthatja, a nélkül, hogy a természet ezért czéltalanul járna el, mivel az okosság, mely legfelső gyakorlati elhivatását a jó akarat megalapításában ösmeri meg, ennek a czélzatnak elérése által csak a maga természete szerinti megelégedést érezhet, t. i. hogy oly czélt töltött be, a melyet ismét csak az okosság állapított meg, ha mindjárt ez a célhozjutás a hajlam czéljainak némi megfélejesítésével járna is.

Hogy azonban ennek a magában véve nagyrabacsülendő s minden további czélzat nélkül jó akaratnak fogalmát, a miként már a természetes józan értelem is bírja s nem annyira arra szorul, hogy taníttassék, hanem csak, hogy földerítettessék, hogy, mondom, ezt a fogalmat, mely cselekedeteink egész értékének megbecslésénél mindig legfelyül áll s minden egyóbnak föltételként szerepel, kifejthessük: tűzzük magunk elé a **kötelesség** fogalmát, a mely a jó akaratét — bár bizonyos subjectiv megszorítások és gátak között — magában foglalja, de a melyek távol attól, hogy elrejtjenék és megösmerhetetlenné tennék, sőt inkább, elütő voltuknál fogva, csak még jobban kiemelik s annál világosabban kitüntetik.

Mellözöm itt mindazokat a cselekedeteket, a melyeket előre kötelesség-elleneseknek ismerünk, bár egyik, vagy másik tekintetben hasznosak lehetnek; mert ezekre nézve még csak kérdés sem lehet, ha vajon kötelességből történtek-e, mivel épen ellene fordulnak. Mellözöm azokat a cselekedeteket is, a melyek valóban

kötelességszerűek, de melyekhez az embereknek közvetlen ninc s hajlamuk, de mégis végrehajtják, mivel egy másik hajlam ösztönzi reá. Mert ezeknél könnyű megkülönböztetni, ha vajon a kötelességszerű cselekedet kötelességből, vagy pedig önző célzattól történt-e? Sokkal nehezebb e megkülönböztetést megtenni, ha a cselekedet kötelességszerű s a cselekvőnek még azonfelül közvetlen hajlama is volt hozzá. P. o. bizonynyal kötelességszerű, hogy a kereskedő portékáját ne árulja tapasztalatlan vevőjének igen drágán, s a hol nagy a forgalom, az okos áros nem is teszi ezt, hanem mindenkinek egyenlő szabott áron szolgál, úgy hogy a gyermek ép oly jól vásárolhat nála, mint akárki más. Itt hát a szolgálat becsületes; de ez még korántsem elég, hogy ezért el is hígyjük, hogy a kereskedő kötelességből és a becsületesség elveinél fogva járt így el; a haszna kívánta így; hogy pedig, ezenfelyül, vásárosai iránt még benső hajlama is lett volna, hogy mintegy szeretetből nem akarta volna egyiket a másik fölött az áruk által kitüntetni: itt föl nem tehető. Ez a cselekedet, tehát, sem kötelességből, sem benső hajlamból, hanem csak is önző célzattól történt.

Ellenben, életünk megtartása: kötelesség s azonfelyül mindenkinek még közvetlen hajlama is van hozzá. De azért annak az aggodalmas gondoskodásnak, melylyel az emberek nagyobb része az életen csügg, még sincs benső értéke, sem maximája erkölcsi tartalmat nem hordoz magában. Életüket, ugyan, kötelességszerűen őrzik meg, de nem kötelességből. Ellenben, ha kellemetlenségek s reménytelen bánat egészen elvette az életkedvet, ha a szerencsétlen, mert lelke erős, sorsa fölött inkább föl van háborodva, mint kislelkűen leverve, óhajtja ugyan a halált, de életét még is megtartja, a nélkül, hogy szeretné, nem hajlamból, vagy félelemből, hanem kötelességből: cselekedetének maximája erkölcsi tartalommal bír.

Jótekonynak lenni, a hol csak lehet: kötelesség s azonfelyül vannak olyan részvékeny lelkek, hogy a hiúság vagy haszon valamely más oka nélkül is, benső gyönyört éreznek, ha örömet terjeszhetnek magok körül s a kik a mások megelégedésében, a mennyiben az ő munkájok, élvezetet találnak. S mégis azt állítom, hogy az ilyes cselekedetnek, ebben az esetben, bármennyire kötelességszerű, bármilyen szeretetreméltó is, még sincsen valódi erkölcsi értéke, hanem más hajlamokkal egyazon ösvenyen jár, mint p. o. a tisztelet iránti hajlam, a mely, ha jó szerencse esetén olyanra vonatkozik, a mi valójában közhasznú és kötelességszerű, s a mely, ehhez képest, tiszteletreméltó: érdemel ugyan dicséretet és bátoritást, de nem nagybecsülést; mert e cselekvés maximá-

jából hiányzik az erkölcsi tartalom, hogy t. i. az ilyes cselekedeteket ne hajlamból, hanem kötelességből hajtsuk végre. Föltevé, tehát, hogy ennek az emberbarátnak saját búja-baja borítaná kedélyét, a mely a mások sorsában való minden részvételt kioltana; hogy módjában volna, ugyan, más szükölködőkön segíteni, de a mások szükösége már meg nem indítaná, mivel a magáéval is eléggé el volna foglalva s hogy, mégis, a midőn hajlam nem ösztönzi, kiragadná magát ebből a halálos érzéketlenségből, s ezt a cselekedetet minden hajlam nélkül, csupán kötelességből hajtaná végre: csak és csak ekkor válnék a cselekedet valóban erkölcsi értékűvé. Sőt tovább megyek: ha a természetet ennek vagy annak a szívébe általán kevés részvétet ültetett volna, ha az illető (különben becsületes ember léve) hideg vérmérsékletű s mások szenvedései iránt közönyös volna, talán, mivel a maga szenvedéseire nézve a türelem és kitartó erély különös adományával ven felruházva s ugyanezt teszi föl másokról, vagy épen követeli másoktól is; ha, mondom, a természet egy ilyen férfit (a ki, bizonynyal, nem a legroszabb alkotása volna) nem formált volna tulajdonképeni emberbaráttá; vajon nem fogna-e mégis ez az egyén magában oly forrást találni, hogy magának sokkal magasabb értéket tudjon adni, mint a mekkorával az u. n. jámbor vérmérsékletű bir? Bizonynyal! épen itt kezdődik a jellem értéke, a mely erkölcsileg s hasonlíthatatlanul a legmagasabb, t. i. a jótétel, nem hajlamból, hanem kötelességből.

Saját boldogságunk biztosítása: kötelesség (legalább közvetve); mert az állapotunkkal való elégedetlenség, az egymást sarkonéró gondok s a ki nem elégitett szüköségek közepet'e, könnyen erős kísértéssé válhatnak a kötelességek megsértésére. Különben, minden kötelességre való tekintet nélkül is, a legerősebb és legbensőbb mindenkinek e földön a hajlama a boldogságra, mert épen ebben az eszmében egyesül minden hajlam egy összeggé. Csakhogy a boldogság szabálya legnagyobb részt olyan természetű, hogy némely hajlamot nagyon megfélejesít s az ember mégis valamennyi kielégítésének összegéről s — a boldogság neve alatt — határozott és biztos fogalmat alkotni nem bír; a miért nem is lehet csodálni, hogyan tud egyetlen — arra nézve, a mit ígér és az időre nézve, a melyben kielégítése megszerezhető — határozott hajlam egy ingatag eszme fölött tulsulyra jutni s az ember, p. o. egy köszvényes, hogyan tudja azt választani, hogy élvezzi, a mi jól esik és szenved, a mennyit bír, mivel az ő számvetése szerint, itt legalább, nem ütötte el magát a jelen pillanat élvezetétől, talán alaptalan reményeket fűzven ahoz a szerencséhez, a mely, állítólag, az egészségben rejlének. De ebben az esetben is, ha a boldogságra való általános hajlam

nem határozna is akarátát, ha az egészség legalább nem oly szükségkép tartoznék is e számvetéséhez, még akkor is fönmarad itt, valamint minden más esetben, egy törvény, t. i. boldogságának előmozdítása, nem hajlamból, hanem kötelességből s csak is innen számítva kezd magatartása tulajdonképeni erkölcsi tartalommal birni.

Bizonynyal így kell az Irás helyeit is érteni, a melyek azt szabják elénk, hogy szeressük felebarátainkat, még ellenségeinket is. Mert a hajlamból való szeretetet nem lehet parancsolni, de magáért a kötelességet való jótevés, ha mindjárt hajlam nem ösztönöz is reá, sőt természetes, vagy leküzdhetlen ellenszenv gátolia is, ez már gyakorlati és nem szenvi (pathologisch) szeretet, mely az akaratban gyökerezik, nem pedig az érzes hajlandóságában; a cselekvés alapelveiben, nem pedig olvadó részvékenységben — már pedig csak is amazt lehet erkölcsileg parancsolni.

A második tétel ez: a kötelességből való cselekedet erkölcsi értéke nem abban a czélzatban rejlik, a mely általa elérendő, hanem abban a maximában, a mely szerint elhatározott; nem a cselekedet tárgyának valóságától függ, tehát, hanem csakis az akarat elvétől, a mely szerint a cselekedet — melözve a kívánás bármely tárgyát is — megtörtént. Hogy a czélzatok, a melyek cselekedeteinknél vezethetnek s hatásaik, mint az akarat czéljai és mozgató rugói, a cselekedeteket föltétlen és erkölcsi értékkel föl nem ruházhatják, világosan kitünik az előbbiekből. Miben rejlik hát ez az érték, ha nem az akaratban, vonatkozva remélt eredményére? Nem rejlik semmi egyében, mint az akarat elvében, nem tekintve a czélokra, a melyek az ily cselekedet által előidézhetők; mert az akarat, *a priori* elve közt, a mely formai, és *a posteriori* mozgató rugója közt, a mely anyagi, középütt fekszik, mintegy válaszüton s miután valami által mégis csak el kell határozatnia, ennek az elhatározónak általán az akarat formai elvének kell lennie, mihelytt kötelességből történik a cselekedet, miután minden anyagi elv el van vonva tőle.

A harmadik tételt, a két előbbi következményeként, így fejezném ki: a kötelesség a törvény iránti tiszteleten épült cselekedet szükségyszerűsége. Czelbavett cselekedetem hatásának objectuma lehet, ugyan, valamely hajlamom, de soha sem a tisztelet tárgya, és pedig azért, mivel az akaratnak csak is hatása, nem pedig működése. Épen így, általán a hajlam iránt — legyen akár az enyém, akár valaki másé — nem viseltethetem tisztelettel, legfőlebb, az első esetben helyeselhetem, a másodikban néha szerethetem is, az az a magam előnyére nézve

kedvezőnek ítélnem. A tisztelet tárgya s ehhez képest parancsolat csak is az lehet, a mi csupán alapként, de soha sem mint hatás áll akaratommal kapcsolatban, csak is az, a mi nem szolgál hajlamomnak, hanem fölötte áll, vagy legalább a hajlamot, a számvetésnél, a választásból egészen kizárja s tehát csak is a törvény magában. Am, a köteleességből való cselekedetnek a hajlam befolyását s vele az akarat minden tárgyát egészen el kellene különítenie s így az akaratnak semmi egyéb nem marad, a mi meghatározhatná, mint objective a törvény és subjective a tiszta tisztelet e gyakorlati törvény iránt s tehát, mint az a maxima<sup>1)</sup>, hogy az ilyen törvénynek, minden hajlamom háttérbe szorításával is, éngedelmeskedem.

A cselekedet erkölcsi értéke, tehát, nem a tőle várt eredményben rejlik és így nem is a cselekedet valamely oly elvében. a mely indító okáért erre a várt hatásra szorulna. Mert mindezeket a hatásokat (állapotának kellemes voltát, sőt mások boldogságának előmozdítását is) más okok által is elő lehetne idézni s ebben az esetben semmi szükség sem volna valamely okos lény akaratára — már pedig a legfelső és föltétlen jó csak is ebben található föl. Ez az annyira kitünő jó, tehát, a melyet mi erkölcsinek nevezünk, nem állhat semmi egyéből, mint a magában vett törvény képzetéből, a mi természetesen csak az okos lényekben él, a mennyiben ő maga, nem pedig a várt eredmény meghatározó alapja és oka az akaratnak s ez az akarat már magában a szerinte cselekvő személyben megvan, s ezt nem szabad még csak a hatás következményeként várunk.<sup>2)</sup>

De, hát, miféle törvény lehet az, melynek képeze, a nélkül, hogy a tőle várt hatásra figyelem fordítatnék, meg kell hogy az akaratot határozza, hogy emez merőben és megszorítás nélkül jó-

<sup>1)</sup> A maxima az akarás subjectiv elve; az objectiv elv (vagy is az, a mi minden okos lénynek subjective is gyakorlati elvül szolgálja, ha vágyaink fölött az okosság teljes hatalmat gyakorolna) a gyakorlati törvény.

<sup>2)</sup> Szememre vethetnék, hogy a tisztelet szó mögött csak is valamely homályos érzésben keresek menedéket, a helyett, hogy valamely okossági fogalom által igyekezném a kérdésre fölvilágosítást nyújtani. Amde, ha mindjárt a tisztelet érzés is, miudazonáltal nem befolyás által nyert, hanem okossági fogalom által öntevőleg előállított érzés s épen ezért lényegesen különbözik minden befolyás által nyert érzéstől, a melyeket mind hajlamra, vagy félelemre lehet visszavezetni. A mit magamra nézve törvénynek közvetlen előmerek, tisztelettel ösmerem el, a mi csak is annak tudatát jelenti, hogy akaratom törvény alá van rendelve, minden más, érzékiségemre vonatkozó, befolyások közbejártsáza nélkül. Az akaratnak a törvény s ennek tudása általi közvetlen meghatározottságát nevezük tiszteletnek, úgy hogy ezt a törvénynek az egyénre határozóként, nem pedig okaként kell tekintenünk. A tisztelet, tulajdonképen, egy olyan érték képeze, a mely önszeretetemet megcsontítja. Tehát valami olyan, a mit sem a hajlam,

nak legyen nevezhető? Mivel az akaratot megfosztottam minden mozgató rugójától, mely valamely törvény követéséből keletkezhetnék számára: egyéb sem marad, mint épen csak a cselekedetek általános törvényszerűsége s csak is ennek kellene az akaratnak elvül szolgálnia, az az soha sem szabadna másként eljárnom, mint úgy, hogy egyszersmind akarhassam, hogy maximum egyetlenes törvénynyé lehessen. Itt, tehát, (a nélkül, hogy valamely határozottan bizonyos eselekedetekre szorított törvény szolgálja alapúl) csak is általán a pusztá törvényszerűség, a mi az akaratnak elvül szolgál s elvül kell is hogy szolgáljon, ha nem akarjuk, hogy a köteleesség mindenkép csak üres képzelgés és káprándszerű fogalom maradjon; s evel a közönséges józan ész gyakorlati ítélete teljesen is egybehangzik s ez itt jelzett elvet szeme előtt tartja is mindig.

Legyen, p. o. az a kérdés: nem szabad-e, szorongattatásomban, ígéretet tennem, avál a célzattal, hogy nem fogom megtartani? Itt könnyü megkülönböztetnem a kérdés kétféle értelmét, ha eszélyes, vagy pedig, ha köteleességszerű-e a család ígéret? Amaz, kétségen kívül, gyakrabban előfordulhat. Bár látom tisztán, hogy nem elég magamat e mentség által a jelenlegi zavarból kirántanom, hanem ugyancsak meg kell hánynom a dolgot, ha vajon nem származik-e később e hazugságomból sokkal nagyobb kellemetlenségem, mint azok, a melyekből most kiszabadítom magamat s mivel a következmények, minden képzelt ravaszágom mellett is, nem oly könnyen előre láthatók: ha, vajon, nem okoz-e az egyszer eljátszott bizalom nekem sokkal több kárt, mint mindaz a baj, a melyet most el akarok kerülni és így, ha, vajon, nem lenne-e eszélyesebb valamely általános maxima szerint járnom el s ahoz szoktatnom magamat, hogy mindig csak avál a szándékkal ígérjek valamit, hogy meg is tartom? Am, mégis, valami egészen egyéb: köteleességből lenni igazmondónak, mint a káros következményektől való féltünkben; mert, az előbbi esetben a cselekedet fogalma már magára is törvényt foglal számomra

sem a félelem tárgyaként nem tekintünk, bár egyszersmind a kettővel némileg analog. A tisztelet tárgya, tehát, egyedül a törvény, és pedig az a törvény, a melyet mi adunk magunknak s mégis magában véve szükségképinek ösmerünk. Mint törvénynek: alatta állunk, a nélkül hogy önszeretünket megkérdénők; mint olyan, a melyet mi róttunk magunkra: mégis a saját akaratunknak a következménye és az elsőre nézve a félelemmel, az utóbbira nézve a hajlammal analog. Minden tiszteletünk valamely személy iránt tulajdonképen a törvény iránt való tisztelet (a becsületesség sat. törvénye iránt), mert amaz nyújtja számunkra emennek példáját. Mivel tehetségeink öregbitését is köteleességünknek tekintjük: a tehetségekkel bíró személyben is mintegy a törvény példáját szemléljük (hogy gyakorlat által hasonlóná váljunk erre nézve hozzá) s épen ebben áll a mi tiszteletünk. Minden erkölcsi ugynevezett érdek (Interesse), egészen a törvény iránti tisztelet.

magában, míg az utóbbiban mindenek előtt máshol kell körültekintennem, hogy vajon milyen következmények volnának ez eljárással rám nézve összekapcsolva? Mert, ha a kötelesség elvétől elhajlok, ez teljes bizonyossággal gonosz, míg, ha az eszélyesség maximáját hagyom cserben: ez néha nagyon előnyös lehet rám nézve, habár, természetesen, biztosabb ahhoz ragaszkodnom. Hogy, azonban, e földadatot, ha vajon a hazug ígélet kötelességszerű-e, a legrövidebb s mégis biztos módon fejthessem meg, azt kérdem magamtól: vajon tetszenék-e nekem, hogy maximám, (mely szerint valótalan ígélet által mentsem ki magam a zavarból) általános (rám is, másokra is illő) törvénynyé tétessék? s vajon mondhatnám-e: tegyen mindenki valótalan ígéletet, mihelyt oly kellemtelen helyzetbe jutott, a melyből másként ki nem menekülhet. Ekkor mindjárt belátom, hogy akarhatom ugyan ezt, vagy azt a hazugságot, de az általános törvényt, hogy: hazudjunk! — egyáltalán nem; mert ebben az esetben tulajdonkép nem is léteznék többé ígélet, mert hiában volna jövődöbeli cselekedeteimre vonatkozó akaratomról mások előtt valamit állítanom, a kik még sem hinnék el ezt az én állításomat, vagy, ha elhamarkodott módon el is, viszont hasonló pénzzel fizetnének engem is ki, s így maximámnak, mihelytt általános törvénynyé tétetnék, önmagát kellene megsemmisítenie.

Hogy, tehát, mit kell tennem, hogy akaratom jó legyen, nem is kell hozzá valami messzirenyülő éleselműség. Tapasztalatlan lévén a világ folyása körében, s nem is bírva előre kiszámítani, hogy mi mindenféle esemény fordulhat elő rendjén, csak azt kérdem magamtól: de hát akarhatod-e, hogy maximád általános törvény legyen? — ha nem: elvetendő, és pedig nem azért a hátrányért, mely belőle rád, vagy, akár másra nézve is, származhatik, hanem azért, mivel nem lehet a lehető egyetemes törvényadás elve; ez egyetemes törvényadás iránt, pedig, az okosság föltétlen tiszteletre kényszerít, a melyről ugyan most még nem látom be, hogy min alapszik (ezt kutassa ki a philosophus), de a miből mégis értek annyit, hogy annak az értéknek becslése, a mely sokkal felyűmulja mindazt az értéket, a mit a hajlam nagyartart, és hogy a kötelesség cselekedeteimnek a gyakorlati törvény iránti tiszta tiszteletből való szükségképisége, a mi előtt minden más indító oknak háttérbe kell vonulnia, mivel ő a föltétele a magában jó akaratnak, a melynek pedig értéke mindenek fölött való.

Igy, hát, a közönséges emberi okosság erkölesi megösmerésében eljutottunk egészen az elvéig, a melyet, természetesen, nem ebben az általános formájában, s nem is ily kilisztázottan, gondol magának, de a melyet azért, mégis, mindig valóban szeme előtt

tart s ítéletének zsinórmértékeül használ. Itt könnyű volna kimutatni, hogy az okosság, evel az iránytűvel kezében, minden előforduló esetben, milyen nagyon is jól meg tudja választani, mi jó, mi gonosz, kötelességszerű vagy kötelességellenes, mihelyt — a nélkül, hogy csak a legkisebb újra is tanítanók, csak, mint Sokrates tevő — saját elvére figyelmeztetjük és, hogy ehhez képest nincs szükség semmi tudományra és philosophiára, hogy tudhassuk: mit kell tennünk, hogy becsületesek és jók, sőt, hogy még bölcsesek és erényesek is lehessünk. És azt már előre is lehetne sejtetni, hogy az, a mit minden embernek tartozása tenni, és így ösmerni, egyszersmind mindenkinek, még a legközönségesebb embernek is, a dolga. S e ponton még sem lehet csodálat nélkül szemlélni, hogy mennyivel előbbre áll a közönséges emberi értelemben a gyakorlati ítélőtehetség, mint az elméleti. Ez utóbbi körében mihelyt arra merészkedik a közönséges okosság, hogy a tapasztalati törvényektől és az érzékek észrevételeitől elhajolják, mind csupa megfoghatatlanságokba és önmagával való ellenmondásokba keveredik, vagy legalább a bizonytalanság, homály és változandóság egész zürzavarába. Ellenben a gyakorlati körben kezd csak igazán az ítélő erő valóban előnyösnek bizonyulni, midőn a közönséges értelem minden érzéki mozgató rugót kizár a gyakorlati törvények köréből. Sőt még nagyon válogatós is lesz, talán, mivel lelkiösmeretével, vagy más igényekkel arra nézve, hogy mit kell helyesnek nevezni, gondorkodni akar, vagy pedig azért, mivel — a maga fölvilágosítása kedvéért — őszintén meg kívánja állapítani a cselekedetek értékét, és, a mi a legfőbb, ez utóbbi esetben épen úgy reménykedhetik, hogy jól eltalálja, mint akármelyik philosophus, sőt, még emennél is biztosabbra veheti, mivel ennek sem lehet más elve, mint ő neki. s mégis ítéletét egy csomó idegen, a dologra nem tartozó fontolgatás könnyen megzavarhatja s az egyenes iránytól eltérítheti. Nem volna-e tehát tanácsosabb, ha az erkölcsi dolgokra nézve a közönséges okossági ítéleteknél maradnánk s ha a philosophiát legfőlebb csak arra alkalmazzuk, hogy az erkölcs rendszerét annál kimerítőbben és fölfoghatóbban s nem különben szabályait a használatra, (s még inkább a vitára) kényelmesebben adhassuk elő, nem pedig arra, hogy a közönséges emberi értelmet, még gyakorlati céllzatokkal is, szerencsés egyszerűségéből kivetköztessük s a philosophia által a kutatás és fölvilágosítás valamely új útjára vezessük?

Az ártatlanság valóban magasztos, csak hogy aztán megvan az a nagyon is gyöngé oldala, hogy nem igen lehet megőrizni s könnyen elcsábítható. Epen azért még a bölcseség is — a mi, különben, aligha nem inkább a cselekvésben, mintsem a tudásban rejlik — csak rászorul a tudományra, nem, hogy tanul-

jon tőle, hanem, hogy törvényeit elfogadtassa és állandósítsa. Az ember magában a köteleesség minden parancsaival szemben, — melyeket pedig az okosság annyira nagyrabecsülendőnek tart — hatalmas ellensúlyt érez szükségeiben, melyeknek teljes kielégítését a boldogság neve alatt foglalja össze. Ám az okosság — a nélkül, azonban, hogy a hajlamokat valamivel kecsagetné — elengedhetetlenül és így mintegy háttérbe szorításával és számba nem vételével ez annyira heves s a mellett annyira méltányosoknak látszó igényeknek (a melyek semmi nemű parancs által sem akarnák magokat megsemmisíttetni) kiadja a maga útasító parancsolatait. Ebből azután természetes dialektika keletkezik, az az haljandóság, hogy a köteleesség e szigorú törvényei ellen facsargassuk az eszünket s érvényüket, vagy legalább tiszta és szigorú voltukat kétségbe vonjuk, és hogy, a mennyire csak lehet, kiváúságainkhoz és hajlamainkhoz idomítgassuk, a mi nem jelent egyebet, mint, hogy alaposan elrontsuk s egész méltóságuktól megfoszszuk, a mit pedig, a végén, maga a közönséges gyakorlati okosság sem helyeselhet.

Igy tehát a közönséges emberi okosságot nem a speculatio valamely szüksége (a mire, valamig megelégszik vele, hogy józan okosság, soha kedve nem kerekedik), hanem egészen gyakorlati okok ösztönzik a saját köréből való kilépésre s arra, hogy egy lépést tegyen a gyakorlati philosophia mezéjén; hogy aztán emitt elvének forrására s helyes meghatározására nézve, szemben a szükségesén és hajlamon alapuló maximákkal, fölvilágosításokat és tiszta útasítást nyerjen, hogy kiszabadulhasson abból a zavarból, melybe e két oldalról támadt igények szorítják, és, hogy ki ne tegye magát annak a veszedelemnek, hogy e kétértelműség, melybe könnyen belekeveredik, minden igazi erkölcsi elvtől meg találja fosztani. Így fejlődik hát csak úgy a gyakorlati közönséges okosságban is, ha magát mivelve fejleszti, észrevétlen a dialektika, a mely rákényszeríti, hogy a philosophiában keressen segílyt, valamint ugyanez történik vele elméleti működése körében s ez a dialektika ép oly kevésbé fog másutt megnyugvásra jutni, mint a hol amaz, t. i. okosságunk teljes bírálatában.

## MÁSODIK SZAKASZ.

Átmenet a népszerű moralphilosophiától az erkölcs meta-physikájához.

Ha kötelesség-fogalmunkat, az eddigiekben, gyakorlati okosságunk közhasználatából merítettük is, ebből még koránt sem kell azt következtetnünk, mintha tapasztalati fogalomként bántunk volna vele. Sőt inkább, ha az emberi cselekedetekről szóló tapasztalatokra figyelünk, gyakran találkozunk — s mint magunk is elismerjük: alapos — panaszokkal, hogy a tiszta kötelességből való cselekvés érzületére nem is lehet biztos példákat hozni föl, hogy, ha mindjárt sok a szerént történik is, a mint a kötelesség parancsolja, még is, még mindig kétséges, ha vajon voltaképen kötelességből történt-e és így van-e erkölcsi értéke? A miért voltak is minden időben philosophusok, a kik ez érzület valódiságát az emberi cselekedetekben egyáltalán megtagadták s mindent a többé-kevésbé kifinomodott önszeretetnek tulajdonítottak, a nélkül, hogy ezért kétségbevonták volna az erkölcsiség fogalmának helyes voltát, sőt inkább benső sajnálkozással emlékeztek meg az emberi természet gyarló és tisztátalan voltáról, a mely elég nemes ugyan, hogy szabályozójául ily tiszteletreméltó eszmét tegyen, de egyszersmind igen gyöngye, hogy kövesse is s a mely az okosságot — mely törvényadójául kellene, hogy szolgáljon — csak arra használja, hogy gondoskodjék érdekéről a hajlamoknak, már akár egyenként, akár pedig — ha már nagyon jól áll a dolog — egymás közötti legteljesebb kiegyeztetésekkel.

S valóban, teljes merőben lehetetlen tapasztalat útján csak egyetlen esetet is tökéletes bizonyossággal megállapítani, hogy abban a különben kötelességszerű cselekedet maximája csakis erkölcsi alapokon és a cselekvő kötelességének képzetén nyugodott volna. Mert bár néha megtörténik, hogy a legélesebb önbírálat nyomán sem találunk semmit, a mi a kötelesség erkölcsi alapján kívül elég hatalmas lehetett volna, hogy minket erre vagy arra a jó cselekedetre és ekkora áldozatra indítson; de még ebből távolról sem lehet biztosan azt következtetni, hogy valójában is nem szerepelt az önszeretet semmi titkos ösztöne — csak is árulva

magát amaz eszme képében — mint az akarat tulajdonképeni elhatározó oka; a miért szivesen hizelgünk ugyan magunknak evel az alaptalanul eltulajdonított nemesebb indító okkal, holott voltképen még a legmegfeszítettebb vizsgálat segélyével sem birunk soha teljesen a titkos rugók mögé tekinteni, mivel, ha erkölcsi értékről van szó, a döntők nem a cselekedetek, a melyeket látunk, hanem a cselekedeteknek azok a benső elvei, a melyeket nem látunk.

Nem is lehet azoknak, a kik az egész erkölcsiséget, mint az önteltség által maga fölé emelkedett emberi képzelődésnek pusztá agyrémét, kikaczagják, óhajtottabb szolgálatot tenni, mint, ha megengedjük nekik, hogy a kötelesség fogalmait (a mint, hogy kényelmeskedésből szivesen elhíthetjük magunkkal, hogy minden más fogalomra nézve is így áll a dolog) kizárólag a tapasztalatból kellett vonnunk — mert evel biztos győzelemhez segítjük őket. Emberszeretetből, ám, elösmérem, hogy cselekedeteink nagyobb része is kötelességszerű; de ha az emberek járását-kelését közelebb meg szemléljük, mindenfelől a mi kedves éünkre bukkanunk, a mi mindig előtérbe tolakodik s a mire — nem pedig a kötelesség szigorú parancsára (a mi többszörös önmegtagadásba kerülne) — van célzatunk irányozva. Nincs miért, hogy éppen ellenségei legyünk az erénynek, hanem elég, ha olyan hidegvérű megfigyelők vagyunk, a kik a jó iránti legélelnebb kívánságot nem tartják mindjárt valóságnak is, hogy (kivált az évek öregbedtével s a tapasztalás által részint okult, részint a megfigyeléshez nekiélesedett ítélő erő segélyével) bizonyos pillanatokban kételkedni kezdjünk, ha vajon létezik-e igazán is valahol a világon valóságos erény? És már e ponton semmi egyéb minket attól meg nem őriz, hogy a kötelességről alkotott eszméinktől teljesen el ne pártoljunk, és semmi egyéb lelkünkben törvényei iránt alapos tiszteletet fön nem tart, mint az a tiszta meggyőződés, hogy, ha csakugyan soha nem léteztek volna is ilyen tiszta forrásokból eredt cselekedetek, mindazonáltal itt nem is arról van a szó, ha ez vagy amaz megtörténik-e, hanem, hogy az okosság magában és minden jelenségtől függetlenül parancsolja, a minek történnie kellene s hogy, tehát, az okosság mégis elengedhetetlenül rendel olyan cselekedeteket, a melyeknek a világ talán eddig példáját sem szolgáltatta, s a melyeknek kivihetőségében a mindent tapasztalatra alapítók nagyon is kétségkednek. Mihez képest p. o. a barátok közötti tiszta egyenesszívűség nem kevésbbé követelhető minden embertől, ha mindjárt ez ideig egyetlen egyenesszívű barát sem létezett volna is, mivel ez a kötelesség, mint kötelesség általában, minden tapasztalatot megelőzőleg, benne foglaltatik az akaratot *a priori* okok alapján meghatározó okosság eszméjében.

Ha még hozzá tesszük, hogy — ha ugyan az erkölcsiség fogalmától épen minden igazságot és valamely lehető tárgyra való vonatkozást megtagadni nem akarunk — nem lehet kétségbe vonni, hogy törvényének oly kiterjedt jelentése van, hogy nem csak az emberekre, hanem általában minden okos lényre, nem csak történetes föltételek közt s kivételesen, hanem föltétlenül szükségképiséggel kell érvényesnek lennie: ebből az is kiviláglik, hogy a tapasztalat sehogy alkalmat nem szolgáltathat, hogy még csak lehetőségére is következtethessünk ily föltétlen törvényeknek. Mert ugyan mi jogosíthatna föl minket arra, hogy azt, a mi talán csak az emberiség történetes föltételei alatt érvényes, mint minden okos természet számára szóló általános rendeletet korlátlan tiszteletbe helyezzük s ugyan hogyan tekinthetjük a mi akaratumk meghatározó törvényeit általában az okos lény akaratának meghatározó törvényeül, a melyek csak is mint ilyenek volnának a mieink is, hogy ha ezek a törvény k pusztán tapasztalatiak volnának s nem teljesen *a priori*, a tiszta de gyakorlati okosságból származnának?

Bizony, nem is lehetne az erkölcsiségnek is rosabb szolgálatot tenni, mint, ha példákból akarnók meghatározását elvonni. Mert minden példát, a mely fölöle élém állítatik, még előbb magát is a moralitás elvei szerint kell megitélnem, ha vajon méltó-e, hogy eredeti például, az az példányul szolgálhasson, de arra semmiképen sem alkalmas, hogy maga ez a példa, mint forrás, juttassa kezünkbe az erkölcsiség fogalmát. Még ez evangélium szentjét is előbb össze kell hasonlítanunk az erkölcsi tökéletességről alkotott eszményünkkel, mielőtt elösmerjük róla, hogy az. Ő maga is azt mondja magáról: miért mondatok engem (a kit láttok) jónak; senki sem jó (előképe a jónak), mint az egyedüli Isten, (a kit nem láttok). Es hát Istennek, mint a legfőbb jónak, fogalmát is honnan nyertük? Egész merejében abból az eszméből, a melyet az *a priori* okosság az erkölcsi tökéletességről formál s a szabad akarat fogalmával elválaszthatatlanul összeköt. Az erkölcsiség körében nincs is utánzás s a példák csak is serkentésre szolgálnak, az az: a törvény parancsolatjának kivihetőségét minden kétségen felyül helyezik; szemlélhetővő teszik azt, a mit a gyakorlati szabály általánosabban fejez ki, de soha föl nem jogosíthatnak arra, hogy valódi eredetijöket, a mi az okosságban foglaltatik, félrevessük és hogy példák által vezetessük magunkat.

Ha, tehát, nincsen az erkölcsiségnek valódi legfelső alapelve, a melynek nem kellene, minden tapasztalattól függetlenül, pusztán a tiszta okosságon alapulnia, azt tartom, nincs miért még csak kérdezni is, ha vajon jó lesz-e ezeket a fogalmakat, ugy a mint, a hozzájuk tartozó elvekkel egyetemben, *a priori* meg vannak

állapítva, általánosságban (*in abstracto*) előadnunk, ha a megismerést a közönségtől megkülönböztetni és philosophiainak akarjuk nevezni. De a mi időnkben még is talán szükség volna erre. Mert, ha szavazatokat találnánk gyűjteni, hogy melyiknek adjuk az előnyt: a tiszta, minden tapasztalattól elkülönített okossági megösmerésnek és így az erkölcs metaphysikájának-e, avagy a népszerű gyakorlati philosophiának? — könnyű kitalálni, hogy a többség melyik részen fog állani.

A közkeletű fogalmakhoz való e leereszkedés, igaz, nagyon dicséretre méltó, ha a szabad okosság elveihez való felemelkedés megelőzőleg már megtörtént és teljesen kielégítő sikerre vezetett, a mi nem jelentene egyebet, mint, hogy az erkölcs tudományát alapítsuk előbb metaphysikára s mikor aztán már szilárdan áll, szerezzünk számára, népszerűség útján, elterjedést. De nagyon fejetetejére állított eljárás volna, ha ez utóbbinak hódolnánk már az első vizsgálatnál is, a melyben a főfeladat az alapelvek helyes megállapítása. Mert ez az eljárás nem csak, hogy az igazi philosophiai népszerűség fölöttébb ritka érdemére soha számot nem tarthat, miután nem nagy mesterség közérthetőnek lenni, ha minden alapos belátásról lemondunk; hanem összetákolt megfigyeléseknek és félig eszeskedő elveknek undorító zagyvalékát is létesíti, a melyből csak az üres fejek zabálnak, mivel ugyancsak használható a mindennapi fecsegéseknél, de a melytől a belátók csak megzavarodnak és segítni nem bírva magukon, elégületlen fordulnak el, holott a philosophusok szava, kik nagyon jól átlátanak e szemfényvesztés szítáján, kiáltó szó marad a pusztában s hiában intik az illetőket, hogy egyidőre térjenek el attól az állítólagos népszerűségtől, hogy mindenekelőtt határozott belátást szerezve, ennek alapján aztán joggal lehessenek népszerűek.

Csak jól a szemök közé kell azoknak a közönséges izlés szerinti kísérleteknek, az erkölcsiséget illetőleg, nézni, s látni fogjuk, milyen csodálatos vegyülékére bukkanunk most az emberi természet különös rendeltetésének (néhol meg épen általában az okos természet eszméjének), majd a tökéletességnek, a boldogságnak, itt az erkölcsi érzésnek, ott az isteni félelemnek, ebből is valami, abból is valami, a nélkül, hogy eszünkbe is jutna kérdeni, ha vajon igazán is az emberi természet ismeretének körében kell-e (a mit pedig csak is a tapasztalatból nyerhetünk) az erkölcsiség elveit keresnünk, és ha nem így áll a dolog, ha ez elvek teljesen *a priori*, minden tapasztalatitól mentten, merőben a tiszta okossági fogalmakban, és a legkisebb részök is sehol máshol, találhatók föl: hogy inkább arra határoznók magunkat, hogy e vizsgálatot, mint tiszta gyakorlati életbölcseiséget, vagy — ha ki szabad egy ilyen veszett hirbe kevert nevet ejteni — mint az erkölcs metaphysi-

káját!) inkább egészen külön választjuk, előbb, csak magát ezt, egész teljességre juttatjuk s a közönséget, mely népszerűséget követel, e vállalkozás eredményre jutásáig türelemre kérjük.

Ám az erkölcs ilyen teljesen elkülönített metaphysikája, a mely nincs összevegyítve semmi anthropológiával, semmi theológiával, semmi physikával vagy hyperphysikával s még kevésbé rejtett kvalitásokkal (a melyeket hypophysikaiaknak lehetne nevezni), nem csak nélkülözhetetlen alapzata a köteleések minden elméleti biztosan meghatározott megösmerésének, hanem a lehető legfontosabb követelménye (Desiderat) is rendszabályai valóságos végrehajtásának. Mert a köteleesség s általán az erkölcsi törvény tiszta és semmi tapasztalati ingerek idegen pótlókéval össze nem vegyített képzetének az emberi szívre, pusztán az okosság útján (a mely először itt ébred tudatára, hogy magára nézve gyakorlati is lehet) annyival hatalmasabb befolyása lehet minden más rugónál,<sup>2)</sup> a melyeket a tapasztalati körből csak alkalmazhatunk, hogy méltóságának tudatában ez utóbbiakat megveti és rendre-rendre urokká is válhatik; míg ellenben az olyan zagyva erkölestan, a mely az érzések és hajlamok rugóiból s egyszersmind okossági fogalmakból is van összetéve, a kedélyt szükségkép ingadozóvá teszi oly indító okok közt, a melyeket nem lehet semmi elv alá foglalni s a melyek csak nagyon történetesen vezetnek jóra, de a gonoszra lehet, hogy gyakran.

<sup>1)</sup> Ha akarjuk (épen, mint a tiszta matematikát az alkalmazottól, a tiszta logikát az alkalmazattól szokás) megkülönböztethetjük az erkölcs tiszta philosophiáját (metaphysika) az erkölcs alkalmazott (t. i. az emberi természetre alkalmazott) philosophiájától. Ez elnevezés mindjárt arra is emlékeztet, hogy az erkölcsi elveknek nem az emberi természet sajátosságaira alapítottaknak, hanem magokban a priori létezőeknek kell lenniök s mint ilyenekből kell aztán, valamint minden okos természet számára, hasonlóképp az emberi számára is, a gyakorlati szabályoknak levezethetőeknek lenniök.

<sup>2)</sup> A boldogult derék Sulzer azt kérdezte tőlem egyik levelében, hogy ugyan mi lehet az oka, hogy az erény tanai, bármennyire meggyőzők is az okosságot, mégis oly kevés eredményt idéznek elő? Felelettemmel elkéstem, mert, hogy teljesen adhassak, igen soká készültem reá. Pedig ez az ok semmi egyéb, mint, hogy a tanítók maguk sem tisztázták még fogalmaikat, és hogy igen is jól akarván dolgukat végezni, az által, hogy az erkölcsi jóra indító okokat mindenfelől kutatják s az orvosságot nagyon is erőssé akarják tenni: a végén is elrontják. Mert a legközönségesebb megfigyelés is tanúsítja, hogy, ha valamely becsületes cselekedetre gondolunk, olyanra, a mely minden bármily névvel nevezendő, akár e földi, akár a másik világ, érdekeire való czélat nélkül, még a szükség legerősebb kísértései közt s a csábításokkal szemben is állhatatos lélekkel van végrehajtva: ez bizony minden hasonló cselekedetet, a melyet csak a legcsekélyebb mértékben is valamely idegen rugó érintett, messzi túlszárnyal és elhomályosít, a lelket fölemeli s azt a vágyat kelti föl, hogy bárha szintén ekképen tudnánk cselekedni. Még gyermekek is, ha már valamennyiscikre érettek, érezik ezt a benyomást s elűtők nem is kellene köteleéseket soha más formában föltüntetni.

Mindezekből világos, hogy minden erkölcsi fogalom teljesen *a priori* lakozik az okosságban és származik belőle és pedig akár a közönséges emberi, akár, pedig, a legnagyobb mértékben speculatív okosságról legyen szó; hogy e fogalmakat semmi tapasztalati és épen ezért pusztán történetes megismerésből elvonni nem lehet; hogy eredetöknek e tisztaságában rejlik épen az a méltóságuk, hogy legfelső gyakorlati elveinkül szolgálhatnak; világos, hogy valahányszor s a mennyi tapasztalatit vegyítünk hozzájuk, mindannyiszor s ugyanannyit vonunk el hamisítatlan befolyásukból és a cselekedetek korlátatlan értékéből; hogy nem csak elméleti szempontból (a midőn csupán a speculatio-ról van szó) a legmulhatatlanabb szükség, hanem gyakorlatilag is a lehető legfontosabb fogalmait és törvényeit tiszta okosságból meritenünk, tisztán és összevegyítés nélkül adnunk elő, sőt ez egész gyakorlati vagy tiszta okossági megismerésnek terjedelmét, vagyis a tiszta gyakorlati okosság egész körét, meghatározunk, de úgy, hogy ez eljárásunkban ne tegyük — mint a speculatív philosophia, igaz, megengedi, sőt néha még szükségesnek is találja — ez elveket az emberi okosság sajátos természetétől függökké, hanem, miután az erkölcsi törvényeknek általán minden okos lényre nézve érvényeseknek kell lenniök, már az általán okos lény általános fogalmából vezessük le, hogy aztán úgy a morált — mely az emberre való a l k a l m a z á s á b a n az anthropológiára szorúl — előbb ettől függetlenül, mint tiszta philosophiát, az az, mint metaphysikát, fejthessük ki teljesen (a mi az ismeretek ez egészen elkülönített módján meg is történhetik), — jól tudva, hogy, ha előbb így meg nem szerezzük, hiában való — nem akarom mondani, hogy a kötelességnek mindenben, a mi kötelességszerű, erkölcsi voltát pontosan a speculatív ítélet számára meghatározunk, hanem, hogy még a pusztán közönséges és gyakorlati használatnál is, s különösen az erkölcsi oktatásnál lehetetlen az erkölcsöt valódi elveire alapítanunk s ez által tiszta erkölcsi érzületet idéznünk elé s beleoltanunk, az emberiség legfőbb javára, a kedélyekbe.

Hogy azonban e dolgozatunkban ne csak a közönséges erkölcsi ítéletalkotástól (a mi itt igen tiszteletreméltó) haladhassunk a philosophiaihoz, a mi eddig is megtörtént, hanem, hogy előre törhessünk a népszerű philosophiától — a mi nem megy tovább, mint a meddig példák segítségével tapogatózás útján juthat — egészen a metaphysikáig (a mi már többé semmi tapasztalatiaskodás által sem engedi magát visszaszoríttatni s a mi, a midőn az enemű okossági megismerés egész foglalatját ki kell mérnie, minden bizonynyal egészen az eszméig hatol előre, a hol még a példákat is elvesztjük szemeink elől) és hogy ez útunkban a természetes fokozatok rendjén törhessünk előre és föl: végig kell vizsgál-

nunk a gyakorlati okosságot, általános meghatározó szabályain kezdve egészen odáig, a midőn belőle a kötelesség fogalma előáll s e vizsgálatunk eredményét teljes tisztán kell fölmutatnunk.

Minden, a mi a természetben helyet foglal, törvények szerint hat, de csak az okos lényeknek van meg az a tehetségök, hogy a törvények képzetei, az az elvek szerint cselekedhetnek; csak az okos lényeknek van akaratuk. Miután a cselekedeteknek törvényekből való leszámaztatásához okosság kívántatik meg: az akarat nem is egyéb, mint gyakorlati okosság. Ha az okosság az akaratot kimaradhatatlanul határozza: egy ilyen lény cselekedetei, melyeket objective szükségképpieként ösmerünk meg, subjective is szükségképpiek, az az: az akarat olyan tehetség, a mely választhatja csak azt, a mit az okosság, a hajlamtól függetlenül, gyakorlati szükségképpinek, vagy is jónak ismer meg és el. De, ha az okosság az akaratot csak magára még nem eléggé határozza s ha az akarat még subjectiv föltételeknek (bizonyos ösztönrugóknak) is alá van vetve, a melyek nem mindig hangzanak egybe az objectiv tényezőkkel, egy szóval, ha az akarat csak magában véve nem egészen okosságszerű (s az embereknél csakugyan így áll a dolog): ez esetben a cselekedetek, a melyeket objective véve szükségképpieknek ösmerünk, subjective történetesek s az ilyen akarat meghatározása, objectiv törvények szerint, unszoltatás (Nöthigung), más szókkal: az objectiv törvényeknek a nem merejében jó akarathoz való viszonyát olyképp kell gondolnunk, hogy az okos lény akaratát, ugyan, az okosság érvei határozzák, de a mely érveknek ez az akarat természeténél fogva nem szükségképp engedelmeskedik.

Az objectiv elv képzetét, a mennyiben az akaratra nézve unszoló, parancsnak (az okosság parancsának) nevezzük s e parancs formulájának neve: **Imperativ**.

Minden imperativust „kellene“ (Sollen) által fejezünk ki s evel az okosság objectiv törvényének oly akarathoz való viszonyát jelezzük, melyet, subjectiv mineműségénél fogva, amaz objectiv törvény nem szükségképp határoz (unszoltatás). Azt mondják, hogy valamit megtenni, vagy valamit elhagyni jó volna; ámde olyan egy akaratnak mondják ezt, a mely nem mindig azért tesz valamit, mivel azt mondták, hogy ezt megtenni jó. Igen de, az a gyakorlati jó, a mi az okosság képzetei által, tehát nem subjectiv okoknál fogva, hanem objective, az az: oly érvek alapján, melyeket minden okos lény, mint ilyeneket ismer érvényeseknek, határozza az akaratot. Meg kell ezt különböztetni a kellemeestől, mint a melynek csak is az érzés által, pusztán subjectiv okoknál fogva, a melyek csak emennek vagy amannak az érveke

számára érvényesek, nem pedig mint az okosság elvének — mely mindenkire nézve érvényes — van az akaratra befolyása.<sup>1)</sup>

A teljesen jó akarat, tehát, ép úgy objectiv törvények (a jó törvényei) alatt fogna állani, de azért nem úgy kellene azt gondolnunk, mint a melyet e törvények unszólnának törvényszerű cselekedetekre, miután magától, subjectiv mineműségénél fogva s csak is a jó képzeete által határozthatatik. Ezért nem érvényesek az isteni s általában a szent akaratra nézve az imperativusok; a „kellene“ itt volna a maga helyén, mivel az akarás (Wollen) már magától és szükségkép egybehangzó a törvénnyel. Épen ezért az imperativusok csak formulák annak a viszonynak kifejezésére, a mely általában az akarás objectiv törvényei és ez vagy amaz az okos lény akaratának, p. o. az emberi akaratnak, subjectiv tökéletlensége között fenforog.

És már valamennyi imperativus vagy föltételesön (hypothetisch), vagy föltétlenül (kategorisch) rendel. Amazokhoz tartóznak azok, a melyek valamely lehető cselekvénynek gyakorlati szükségképességét tüntetik föl, hogy miként lehet általuk, mint eszközök által, valami egyébhez, a mit akarunk (vagy legalább lehető, hogy akarjuk) eljutni. A föltétlenül imperativus pedig az lenne, a mely valamely cselekedetet magában véve, valamely más célra való vonatkozás nélkül, mint objectiv-szükségképit tüntetne föl.

Mivel minden gyakorlati törvény valamely lehető cselekedetet, mint jót s ezért, az okosság által gyakorlatilag határozható alany részére, mint szükségképit, tüntet föl, ehhez képest minden imperativus a cselekedet meghatározásának formulája, a mely a valamely nemben jó akarat elve szerint szükségképi. Ha, tehát, a cselekedet csakis, mint eszköz, valami egyébre volna jó: az imperativus föltételes; de, ha magában véve is jónak tesszük

<sup>1)</sup> A kívánó tehetségnek érzésektől való függőségét hajlamnak nevezzük, a mely hát mindig szükségéről tanuskodik. A történetesen meghatározható akaratnak az okosság elveitől való függőségét pedig érdeknek (Interesse) hívjuk. Ez tehát csak a függő akaratnál fordulhat elő, mely nem mindig s magától okosságszerű; az isteni akaratnál érdekről nem beszélhetünk. De az emberi akarat is érdeklődhetik valami iránt, a nélkül, hogy azért érdekből cselekednék. Amaz jelenti a gyakorlati érdeket a cselekedet iránt, emez a szenvi (pathologisch) érdeket, a cselekedet tárgya iránt. Az előbbi csak az akaratnak tisztán az okosság elveitől való függését; az utóbbi pedig a hajlam szolgáltatásban álló okosságnak elveitől való függését jelzi, miután t. i. az okosság csak a gyakorlati szabályt adja meg, hogy miként kell a hajlam szükségén segíteni. Az előbbi esetben a cselekedet érdekel, a másodikban, pedig, a cselekedet tárgya (— a mennyiben kellemes nekem). Láttuk az első szakaszban, hogy a kötelességből végrehajtott cselekedetnél nem a tárgy iránti, hanem csak maga a cselekedet s okosságbeli elve (a törvény) iránti érdekre kell a figyelemnek fordulnia.

föl s így szükségképinek a magában véve is okosságserű akaratra nézve, mint ennek elvét: ebben az esetben már föltétlenül.

Az imperativus, tehát, azt mondja meg, melyik, általam lehető, cselekedet fogna jó lenni s a gyakorlati szabályt az olyan akaratra nézve állítja föl, a mely azért nem mindjárt hajt végre valamely cselekedetet, mivel jó — részint, mivel az alany nem mindig tudja, hogy valóban jó, részint, mivel, ha tudná is: maximái mégis ellenkezhetnének a gyakorlati okosság objectív elveivel.

A föltételes imperativus, tehát, csak is annyit mond, hogy a cselekedet valamely lehető, vagy valódi célzatra nézve jó. Az első esetben **lehető** (problematisch), a másodikban **való-gyakorlati** (assertorisch-praktisch) elv. A föltétlenül imperativus, a mely a cselekedetet valamely célzatra való minden vonatkozás nélkül, az az minden más cél nélkül magában véve is objectív szükségképinek nyilvánítja: **szükségképi** (apodiktisch) gyakorlati elvként tekintendő.

Mindazt, a mi csak is valamely okos lény erői által lehető, valamely akarat lehető célzataként is gondolhatjuk s épen ezért a cselekvés elvei, a mennyiben a cselekedetet szükségképinek tesszük föl, hogy valamely által elérendő célzat megvalósítható legyen, valójában végetlen számuak lehetnek. Minden tudománynak van egy bizonyos gyakorlati része, mely föladatokból áll, hogy valamely cél számunkra lehetővé váljék és imperativusokból, hogy az a cél miként érhető el. Ezeket, hát, általában az **ügyesség** imperativusainak lehet nevezni. Ha okosságserű és jó-e az a cél: itt egyáltalán nem is kérdés, hanem csak az: mit kell tenni elérésére. Az útasítások az orvos számára, hogy emberét miként teheti alaposan egészségessé és a méregkeverő részére, hogy miként ölhet biztosan: annyiban egyenlő értékűek, hogy mindenik arra szolgál, hogy célzatukat teljesen megvalósítsák. Miután kora ifjúságában nem tudja az ember, minő célok akadhatnak az életben elébe: épen azért a szülők gyermekeiket különösen minél többféle taníttatják s gondoskodnak, hogy mindenféle tetszésszerinti célokra szolgáló eszközök használatára lehető ügyességet szerezzenek, a melyek közül egyről sem tudhatják előre, ha nem válhatik-e jövőre növendékük valódi célzatává, de a melyekre nézve még is lehetséges, hogy egyszer talán csakugyan maga elé tűzhetné s ez a gondoskodás oly nagy, hogy e miatt rendszeren elmúasztják kifejteni és helyreigazítani a növendéknek a metalan céljaikul kitzúzható dolgok értéke föllői itéletét.

De van mégis egy cél, a melyet minden okos lénynél (a mennyiben rájuk, t. i. mint függő lényekre, imperativusok illenek) valódiként föltételezhetünk s így van egy olyan célzat is, a mely nem csak hogy sajátjuk lehet, hanem a melyre nézve bizton

lehet számítani, hogy ez mindnyájuknak, és pedig természeti szükségkép, sajátjuk is, és ez a célzat a boldogságra néz. A föltételes imperativus, mely a cselekedet gyakorlati szükségképességét, mint a boldogság elősegítésének eszközt fogja föl, **való**. Nem lehet úgy beszélni róla, mint csupán szükségképíró valamely határozatlan, csak is lehető célzathoz, hanem az oly célzathoz, a melyet biztosan és *a priori* minden embernél föl lehet tenni, mivel az ember lényegéhez tartozik. Ugy de a saját legnagyobb jólétünk eszközeinek megválasztásában való ügyességet, a szó legszorosabb értelmében, **eszélyességnek**<sup>1)</sup> (Klugheit) nevezhetni. Az az imperativus, tehát, mely a magunk boldogságának eszközei megválasztására vonatkozik, vagy is az eszélyesség szabálya még mindig csak föltételes; a cselekedet nem egyszerűen s magáért, hanem csak valamely más célzat eszközeként szerepel.

Végre, van egy olyan imperativus, a mely, a nélkül, hogy valamely más és egy bizonyos magatartás által elérendő célzatot, mint föltételt, alapul venne, ezt a magatartást egyenesen parancsolja. Ez az imperativus **föltéttelen** (kategorisch). A cselekedetnek nem tartalmát, anyagát s nem is azt illeti, a minek belőle következnie kell, hanem az alakot, az elvet, a melyből maga a cselekedet is foly s lényegileg jóvolta az érzületben rejlik, legyen aztán az eredmény akármilyen is. Nevezük ezt az imperativust az **erkölcsiség** imperativusának.

E háromfajta elvek szerinti akarás határozottan különbözik arra az egyenlőtlenségre nézve is, a mi az akarat unszoltatását illeti, s hogy ezt mindjárt szemebetünővé is tehessem, azt hiszem, hodon rendjük szerint a legáltalóbban neveznök meg őket, ha azt mondanók: ezek vagy ügyességi szabályok, vagy eszélyességi tanácsok, vagy pedig erkölcsi parancsok (törvények). Mert csak a törvénnyel jár együtt a föltéttelen és pedig objectiv s ehez képest általánosán érvényes szükségképesség fogalma s a parancsok olyan törvények, a melyeknek engedelmeskednünk, az az: hajlamunk ellenére is eleget tennünk, kell. A tanács-adásban foglaltatik ugyan szükségképesség, de a mely csak is subjectiv történetes föltétel alatt, hogy t. i. ez vagy az

<sup>1)</sup> Az eszélyesség szót kétféle értelemben szokás venni, egyszer teheti az életeszélyt (Weltklugheit), másszor az egyéni eszélyt (Privatklugheit). Az előbbi annak az embernek az ügyessége, a kinek befolyása van másokra, hogy célzataira fölhasználja őket. A második az a belátás, a mely minde célzatosokat a maga tartós előnyére tudja egyesíteni. Ez utóbbi, különben, tulajdonképen az, a mire még az előbbi értékét is vissza szokás vezetni s a ki az első fajta eszélyességgel rendelkezik, de a második fajtával nem, arról inkább azt lehetne mondani, hogy eszes és fortélyos, de egészben véve még is eszélytelen.

az ember, ezt vagy amaszt boldogságához számítja-e, lehet érvényes; míg ellenben a categoricus imperativust semminemű föltétel meg nem szorítja és mint absolut, bár gyakorlatilag-szükségképi, a szó legteljesebb értelmében nevezhető parancsnak. Az első fajta imperativusokat lehetne még műszakiaknak (technisch) is nevezni, mert a művészethez tartoznak; a második fajtájukat pragmaticusoknak<sup>1)</sup>, mint a melyek a jólétre vonatkoznak, s a harmadik fajtájukat erkölcsieknek, mert ezek általán a szabad magatartáshoz, vagyis az erkölcsökhöz tartoznak.

Itt az a kérdés merül föl: hogyan lehetségesek mind ez imperativusok? Ez a kérdés nem azt akarja tudni, mikép lehetne gondolnunk a cselekedetnek, melyet az imperativus parancsol, végrehajtását, hanem azt, hogy mikép foghatjuk föl az akaratnak csak is unszoltatását, melyet a föladatban az imperativus fejez ki. Hogy mikép lehetséges az ügyesség imperativusa, talán nem szorul külön fejtegetésre. A ki a czélt akarja, akarja (a mennyiben az okosságnak elhatározó befolyása van cselekedeteire) az arra vonatkozó mulhatatlanul szükséges eszközöket is, a melyek t. i. hatalmában állanak. Ez a tétel, a mi az akarást illeti, elemző (analytisch); mert valamely tárgynak, mint hatásomnak, akarásában már benne gondoltatik, hogy itt én, mint ok, az az cselekvő előidéző s az eszközök fölhasználója szereplek s az imperativus az e czélra szükséges cselekedetek fogalmát már e czél akarásának fogalmából kivonja; (maguknak az eszközöknek a bizonyos föltett czélzat számára való meghatározására, igaz, synthetikai itéletekre szorulunk, de a melyek nem az alapot, az akarat műveletét (actus), hanem azt illetik, miként valósítható meg a tárgy). Hogy valamely egyenes vonalnak biztos elv szerint való két egyenlő részre osztására, az egyenes vonal végpontjaiból két egymást keresztező ívet kell vonnom, ezt, persze, hogy csak synthetikai tételek útján tanítja a matematika; de az, hogy, ha tudom, hogy az illető eredmény csak ily cselekedet által lehető, a mikor ez eredményt teljesen akarom, az erre szükséges cselekedetet is akarnom kell: ez már elemző tétel; mert akár valamit, mint egy bizonyos módon általam lehető eredményt, akár pedig magamat, mint rája nézve ugyanazon módon cselekvőt gondolnom: tökéletesen egyre megy.

Az eszélyesség imperativusai, csak lenne ép oly könnyű a boldogság határozott fogalmát adni, az ügyesség imperativusaival

<sup>1)</sup> Ugy tetszik, a pragmaticus szó értelmét így lehetne a legáltalában meghatározni. Mert pragmaticaiaknak nevezik azokat a sanctiókat, a melyek tulajdonképen nem az államok jogából s nem mint szükségképi törvények folynak, hanem az általános jólét felőli gondoskodásból. A történetet is akkor nevezük pragmaticusnak, ha okulunk belőle, az az, ha úgy van irva, hogy a világot megtanítsa, miképen gondoskodhatik előnyéről jobban, vagy legalább is épen oly jól, mint az előkor.

egész merejében megegyeznének s épen úgy elemzők volnának. Mert a tétel, csak úgy mint amazokra, ezekre nézve is így hangzanék: a ki a czélt akarja, akarja (az okosság szerint szükségkép) az egyedüli eszközöket is, a melyek arra nézve hatalmában vannak. Ám, az a szerencsétlenség, hogy a boldogság fogalma olyan határozatlan egy fogalom, hogy, bár minden ember eszenkedik utána, mégis soha senki határozottan és magával megegyezőleg meg nem tudja mondani, hogy tulajdonképen mit kíván és mit akar? Ennek az az oka, hogy minden elem, a mely a boldogság fogalmához tartozik, mind összesen empiriai, az az a tapasztalatból kell, hogy merítették és, hogy mégis a boldogság eszméjéhez egy föltétlenül egész, a jólétnek jelen és minden jövődöbéli állapotomban való maximuma, kivátnatik meg. Ugyde lehetetlen, hogy a legbelátóbb s egyszersmind legnagyobb erővel rendelkező, de mégis csak véges, lény is határozott fogalmat alkothasson magának arról, hogy tulajdonképen mit is akar itt. Ha gazdagságot akar: mennyi gondot, irigykedést és üldözést vonhatna evel nyakára. Ha sok tudást és belátást kíván: evel talán még élesebbé tenné szeméit, hogy a bajokat, a melyek most még rejtve vannak előtte s még sem kerülhetők ki, még annál ijesztőbb alakban lássa, vagy vágyait, melyek így is elég dolgot adnak nekie, még több szükséggel lássa tetézve. Ha hosszú életet óhajt: ki kezeskedik, hogy nem lenne belöle hosszú nyomorúság? Ha bár egészséget kíván: de hányszor tartotta már vissza a test gyöngékedése az embert olyan kicsapongásoktól, a melyekbe a teljes egészség szükségkép beleragadta volna, stb. Egy szóval, senki sem bírja, valamely alapelv szerint, teljes bizonyossággal megállapítani, hogy mi tenné valóban boldoggá, és pedig azért nem, mivel ehez a mindentudóság kívátnatnék meg. Hogy, tehát, boldogok legyünk, nem határozott elvek, hanem csak tapasztalati tanácslások szerint lehet cselekednünk, a milyenek p. o. az életrendé, a takarékosságé, az udvariasságé, a tartozkodásé, stb. a melyekről a tapasztalás bizonyítja, hogy a jólétnet átlag legjobban segítik elő. Ebből, pedig, az következik, hogy az eszélyesség imperativusai, határozottan szólva, nem is parancsolhatnak, az az nem tüntethetik a cselekedeteket objective, mint gyakorlatilag szükségkép ieket elő, és hogy inkább lehet őket az okosság tanácsainak (*consilia*), mint sem parancsainak (*praecepta*) tekinteni s hogy az a föladat, hogy az ember biztosan és általában meghatározza: melyik cselekedet fogja valamely okos lény boldogságát elősegíteni, teljesen megoldhatatlan, mihez képest erre nézve nem lehetséges oly imperativus, a mely a szó szigorú értelmében parancsolná azt tennünk, a mi boldoggá tesz, mivel a boldogság nem az okosság, hanem a képzelem eszménye, a mi csak is tapasztalati alapokon nyugszik, a

melyektől hiában várja az ember, hogy valamely olyan cselekedet szabnának meg, a mely által a következesek, bizony végetlen, sorozatának összesége volna elérhető. Különb, az eszélyesség ez imperativusa, ha föltesszük, hogy a boldogság eszközei biztosan meg volnának határozhatók, elemző-gyakorlati tétel lenne. Mert az ügyesség imperativusától csak abban különbözik, hogy ennél a cél csak lehet, annál pedig meg van adva; de mivel mindkettő csak az eszközöket szabja meg ahoz, a miről föltesszük, hogy célképen akarnók: látni való, hogy a cél akarnak az eszközök akarását parancsoló imperativus mindkét esetben elemző. Az imperativus lehetőségét illetőleg tehát, nincs semmi nehézség.

Ellenben, hogy mikép lehet az erkölcsiség imperativusa, kétségkívül az egyetlen megoldásra szoruló kérdés, mivel egyáltalán nem föltételes s tehát az objective gondolt szükségképiség nem támaszkodhatik föltételre, mint a föltételes imperativusoknál. Csak hogy itt soha sem szabad feledni, hogy semmi példa alapján, és így tapasztalatilag soha, nem lehet megállapítani, ha egyáltalán van-e valahol ilyen fajta imperativus, hanem attól kell tartani, hogy minden imperativus, a mely föltételnek tetszik, lapangva mégis lehet föltételes. Ha p. o. az mondatik: ne igérv csalárdul s föltesszük, hogy ez abba hagyás szükségképisége nem talán csak tanácslás valamely más baj elkerülésére, mint teszem, ha így szólanánk: ne igérv hazugul, nehogy, ha ki talál világlani, elveszítsd niteledet, hanem az ily fajta cselekedetet magában véve kell gonosznak tekintened s így a tilalom imperativusa legyen föltétlen — mégis, nincs az a példa, a melyen bizonyosra ki legyen mutatható, hogy ez esetben az akaratot, minden más indító rugó nélkül, csak is a törvény határozná, habár így tetszik is; mert mindig megeshetik, hogy a megszegyenüléstől való titkos félelemnek, talán más veszélyektől való homályos aggodalomnak is lehet befolyása az akaratra. Mert, ugyan, ki mutathatja ki tapasztalat útján, hogy valamely ok nem szerepelt, holott a tapasztalat semmi egyebet nem bizonyít, mint, hogy azt az okot nem vettük észre. Ám, ebben az esetben, az ugynevezett erkölcsi imperativus, mely, mint ilyen, kategoricusnak és föltételnek látszik, voltaképen csak pragmaticus utasítás volna, mely előnyünkre figyelmeztet s épen csak arra utasít, hogy erre legyen gondunk.

A föltétlen imperativus lehetőségét, tehát, egészen *a priori* kell majd megvizsgálnunk, mivel itt nem dolgozik kezünkre az az előny, hogy valódisága a tapasztalatban volna megadva és így lehetősége nem meghatározására, hanem csak is megmagyarázására volna szükséges. Azonban, egyelőjén be lehet látni, hogy a föltétlen imperativus csak, mint gyakorlati **törvény** hangzik, a többiek pedig mind összevéve elvei ugyan az akaratnak, de

törvényeknek nem nevezhetők; mivel, a mit valamely tetszés-szerinti czélzatnak csupán elérésére megtenni szükséges, magában véve tekinthető ugyan történetesnek s az útasítástól mindig megszabadulhatunk, ha a czélzattal fölhagyunk, ellenben a föltételen parancs az akaratnak, az ellentétre nézve, nem hagy szabad tetszést, és így csak is az a czélzat jár szükségképiséggel, a melyet törvényül követelünk.

Másodszor, e föltételen imperativusnál vagy erkölcsiségi törvénynél a nehézség oka (lehetőségének belátása) igen is nagy. Synthetice-gyakorlati *a priori* tétel<sup>1)</sup> levén s az ilyenü tételek lehetőségének belátása az elméleti megismerésnél oly sok nehézségbe ütköztet: könnyű átlátni, hogy a gyakorlat körében sem megy ez valami nagyon könnyen.

E föladatnál először azt kell megkísértenünk, ha vajon a kategoricus imperativus pusztá fogalma nem szolgálhatja-e egyszerűs mind formuláját is kezünkbe, a mely magában foglalja azt a tételt, mely egyedül lehet föltételen imperativus? Mert, hogy ily abszolút parancsolat miképen lehet: annak kifejtése még külön és nehéz fáradságba kerül, de ezt az utolsó szakaszra akarjuk halasztani.

Ha általán valamely imperativust gondolok el, előre nem tudhatom, hogy mit fog tartalmazni: míg a föltétel meg nincs adva. De, ha a imperativust gondolom: azonnal tudom, hogy mit foglal magában. Mert, miután az imperativus, a törvényen kívül, csak a maxima<sup>2)</sup> szükségképiségét tartalmazza, hogy e törvény szerint kell történnie, a törvényben pedig föltétel nem foglaltatik, a melyre szorítottatott volna, így nem is marad egyből fön, mint általában egy törvény általánossága, a melylyel a cselekedet maximájának meg kell egyeznie, s a mely megegyezéség tulajdonképen egymaga állítja elébünk az imperativust, mint szükségképit.

<sup>1)</sup> E szerint szükségképi összeköttetésben látom az akaratot (a melyet tisztának képzelünk minden hajlamból való korlátoztatástól) és az *a priori* tettet — bár csak objectiv véve, vagy is az olyan okosság eszméjének uralma alatt, a melynek minden subjectiv indító okok fölött teljes hatalma volna. Ez hát gyakorlati tétel, mely valamely cselekedet akarását nem vezeti le valamely más már föltételezettből elemzőleg (mert olyan tökéletes akaratunk nincs nekünk), hanem egyenesen összeköti az akaratnak, mint okos lénynek, fogalmával, mint oly valamit, a mi benne nem foglaltatik.

<sup>2)</sup> A maxima a cselekvés subjectiv elve s megkülönböztetendő az objectiv elvtől, t. i. a gyakorlati törvénytől. Amaz azt a gyakorlati szabályt foglalja magában, mely az okosságot, az alany föltételeihez vagy határozmányaihoz képest (gyakran tudatlansága vagy hajlamai szerint is), határozza, s e szerint az az alaptétel, a mely szerint az alany cselekszik; ellenben a törvény az objectiv elv, a mely minden okos lényre nézve érvényes s az alaptétel, mely szerint cselekednie kellene (soll), vagy is: imperativus.

A föltétlen imperativus, tehát, egyetlenegy és pedig ez: cselekedj csak is ama maxima szerint, a mely által egyszersmind akarhatod, hogy általános törvényné váljék.

És, ha már ebből az egyetlen imperativusból a kötelesség minden imperativusát, mint elvükből, le lehet vezetni: nyilván, ha mindjárt eldöntetlen hagyjuk is, ha vajon, a mit kötelességnek neveznek, nem valamely üres fogalom-e, mégis legalább jelezhetjük: mit értünk ez alatt s mit akar ez a fogalom kifejezni.

Miután a törvénynek, mely szerint a hatások történnek, általánosságát az teszi, a mit legáltalánosabb értelemben (a formára nézve) tulajdonképen természetnek, az az a dolgok meglétének (Dasein) nevezünk — már a mennyiben általános törvények szerint van a meghatározás —: a kötelesség általános imperativusa így is ki volna fejezhető: cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximájának, akaratom által, **általános természeti törvényné** kellene válnia.

Ezek után, már, soroljunk föl néhány kötelességet, szokásos beosztásukhoz képest, a magunk és a más emberek iránti kötelességek, a tökéletes és a nem tökéletes kötelességek közül<sup>1)</sup>

1. Valaki, a ki a bajok egész sora nyomán, mely egész a reménytelenségig fokozódott, megelégette az életet, még annyira ura gondolatjainak, hogy föl tudja vetni a kérdést, ha vajon nem ütközik-e a maga iránti kötelességbe, hogy öngyilkossá legyen? Erre latra veti: vajon lehetne-e cselekedetének maximája általános természeti törvényné? Ám, maximája ez: elvemmé teszem önszeretetből, hogy életemet, ha hosszabbra nyultával több bajjal fenyeget, mint a mennyi kellemességet ígér, magam rövidítem meg magamnak. A kérdés már most csak az, ha lehet-e az önszeretet ez elve általános természeti törvényné? De csakhamar beláthatni, hogy az a természet, a melynek törvénye az volna, hogy ugyanaz az érzés, melynek rendeltetése az élet fokozására s elősegítésére ösztönöznöni, magát az életet semmisítse meg, önmagának mondandó ellent s tehát nem állhatna föl természetként, mi-

<sup>1)</sup> Itt jól megjegyzendő, hogy a kötelességek osztályozását, az erkölcs jövőben megalkotandó metaphysikája számára, egész teljességében föntartom magamnak, ez az osztályozás, tehát, csak épen tetszésszerű, s csak arra való, hogy példáimat rendezhessem. Különbön itt a tökéletes kötelesség alatt azt értem, a mely nem enged kivételt a hajlam előnyére, a mihez képest én nem csak külső, hanem benső tökéletes kötelességeket is ösmerek, a mi ellenkezik ugyan az iskolákban kelendő elnevezéssel, de a mit nem szándékszem itt bővebben magyaráztatni, mivel czéломra nézve mindegy, akár annak ebben nekem igazat, akár sem.

hez képest ama maxima lehetetlen, hogy általános természeti törvényként szerepeljen és így teljesen ellenkezik e legfelső elvvel.

2. Egy másikat a szükség pénzkölcsönzésre kenyszerít. Jól tudja, hogy nem fog fizetni tudni, de azt is tudja, hogy semmit sem kap kölcsön, ha szentül meg nem fogadja, hogy a határozott időben fizet. Ez ígérettételre hajlik is, de van még annyi ereje, hogy fölvesse a kérdést: nem tilos és köteleességellenes dolog-e, ilyen módon segítnie szükségén? Föltéve, hogy még is ráhatározna magát, cselekedetének maximája így hangzanék: ha pénzsükében képzelem magam, pénzt kérek kölcsön s megigérem, hogy megfizetem, bár tudom, hogy soha sem fog megtörténni. És az önszeretetnek, vagy az egyéni előnynek ez elve talán egész jövő jólétemmel igen jól megegyeztethető, csak, hogy itt meg az a kérdés: igazságos-e? Az önszeretet sugallatát, tehát, átváltoztatom általános törvénynyé s a kérdést így teszem föl: mi lenne akkor, ha maximám általános törvénynyé válnék? S ekkor aztán mindjárt látom, hogy soha általános természeti törvényként nem szerepelhetne, önmagával összhangzásban nem lehetne, hanem maga magának szükségkép ellene kellene mondania. Mert egy olyan törvénynek általános volta, hogy mindenki, a ki szükségben képzei magát, megigérhet mindent, a mi épen eszébe jut, de a val a föltett szándékkal, hogy meg nem tartja: magát az ígéretet és az általa elérendő czélt tenné lehetetlenné, mert, hisz, senki sem hinné, hogy valamit ígértek neki, hanem minden ilyes nyilatkozatot kikaczagna, mint hiában való ámtást.

3. Egy harmadik olyan tehetséget lát magában, a mely, némi művelés mellett, őt minden tekintetben használható emberré tehetné. Am, kényelmes viszonyok közt tudja magát s inkább kedvére van, hogy élvezeteket hajhászszon, mint, hogy természeti tulajdonságai öregbitésével és javításával fáradozzék. De még is kérdi magától: ha azon az egybehangzáson kívül, melyben természeti adományai elhanyagolásának maximája élvezetek iránti hajlamával van, egybehangzik-e ez a val is, a mit köteleességnek neveznek? És ekkor látja, hogy a természet egy ilyen általános törvény mellett még mindig főállhat ugyan, ha mindjárt az ember (mint a dél-tengeri lakós) tehetségét rozsdásodni hagyná is s életét csupán henyélésre, kéjelgésre, szaporításra, egy szóval élvezetekre kívánna is fordítani — de mégis, lehetetlen **akarnia**, hogy ez általános természeti törvénynyé váljék, vagy, hogy ezt, mint ilyet oltotta legyen a természeti ösztön belénk. Mert, mint okos lény, szükségkép ezt akarja, hogy minden tehetség kifejlődjék benne, mivel mégis csak mindenféle lehető czélra szolgálatosak neki s plántáltattak belé.

A negyedik, pedig, a kinek jól megy dolga, a midőn látja, hogy másoknak nagy sanyarusággal kell küzködniök (a

kiken talán segíthetne is), gondolhatja magában : mi közöm hozzá? ám, legyen mindenki olyan boldog; a hogy az egek akarják, vagy ő maga kivívni bírja, én semmit el nem vonok tőle, még csak irigyelni sem fogom ; csak arra nincsen semmi kedvem, hogy jólétéhez, vagy pedig a szükségben való támogatásához én járuljak valamivel! Hát az igaz, hogy, ha az ilyen gondolkodásmód általános természeti törvény volna, az emberi nem nagyon jól fönmaradhatna s kétségen kívül még jobban, mint, ha mindenki részvétről és jóakaratról fecseg, töri is magát, hogy alkalmoszerűleg gyakoroljon is ilyesmit, de aztán, a hol csak teheti, csal, az emberek jogait elkótyavetyéli, vagy másként megfélemegeti. De, bár lehető is, hogy egy általános természeti törvény ama maxima szerint fönállhasson, de mégis lehetetlen, hogy valaki **akarja** az ily elvnek mindenekben természeti törvényként való érvényességét. Mert az az akarat, a mely erre határozná magát, maga magának mondana ellent, miután mégis számos olyan eset fordulhatna elő, a melyekben ő is mások szeretetére és részvételére szorulna a melyekben aztán e saját akaratából származott természeti törvény által önmagát fosztaná meg a segély minden reményétől, a mely után pedig maga is eseng.

Ime, néhány abból a sok való, vagy legalább részünkről annak tartott, kötelességből, a melyek, hogy mind amaz egyetlen föltüntetett elvből származnak, szembeötlő. Hogy cselekvésünk maximája általános törvény lehessen : arra az kell, hogy a k a r h a s s u k is általános törvénynyé lételét s egyáltalán ez erkölcsi megítélésének a zsinórmértéke. Némely cselekedet olyan természetű, hogy maximája, ellenmondás nélkül, még csak nem is gondolható általános természeti törvényként — és így még annál sokkal kevésbbé a k a r h a t j u k, hogy bár v á l n é k ilyenné. Mások nem foglaltatik ugyan ez a benső lehetetlenség, de mégis lehetetlen azt akarni, hogy maximájuk a természeti törvények általánosságára emeltessék, mivel ez az akarat magának mondana ellent. Könnyű belátni, hogy az előbbi a szigorubb, vagy szorosabb (elengedhetetlen) —, a második, pedig, csak a szélesebb körű (érdemes) kötelességgel ellenkezik és így, hogy e példák minden kötelességet, a mi a kötelezettség nemét (nem pedig a cselekedet tárgyát) illeti, az egyetlen elvtől való függőségekben teljesen föltüntetnek

Nos, ha valamely kötelesség minden áthágása alkalmával szemmel tartjuk magunkat, látni fogjuk, hogy igazán nem akarjuk, hogy maximánk általános törvénynyé legyen. mert ezt nem is akarhatjuk, hanem épen, hogy csak hagyj maradjon általánosan az ellenkező a törvény — csak mi szabadságot veszünk magunknak (vagy lehet, hogy csak épen ez egyetlen egyszer) haj-

lamunk javára kivételt tennünk alóla. Következőleg, ha mindent egy és ugyanazon szempontból, t. i. az okosságétől, vennénk fontolóra, saját akaratunkban ellenmondást fedeznénk föl, név szerint, hogy egy bizonyos elvre, objective véve, mint általános törvényre van szükség s mégis subjective nem kellene általánosan érvényesnek lennie, hanem kivételeket kellene megengednie. Miután, azonban, cselekedetünket egyszer az egészen az okosság szerinti akarat szempontjától, másszor pedig éppen ugyan azt a cselekedetünket a hajlam által érdekelt akarat szempontjából is szemléljük: voltaképen nem forog itt ellenmondás fön, hanem csak a hajlam ellenkezése az okosság útmutatásával (*antagonismus*), a mi által az elv egyetemessége (*universalitas*) pusztá közérvényűséggé (*generalitas*) válik, a minek segítségével a gyakorlati okossági elvnek a maximával fél úton kellene találkoznia. És bár ezt részrehajlás nélkül végrehajtott ítéletünk helyeselni és igazolni nem bírja is, azt még is bizonyítja, hogy a föltétlenül imperatívus érvényes voltát valóban elismerjük s magunknak — de azért minden tisztelettel irányában — csak néhány, és pedig, a mint véljük: jelentéktelen s ránkerőszakolt, kivételt engedünk meg alóla.

Legalább annyit, tehát, kimutattunk, hogy a kötelességet, ha ugyan a kötelességet olyan egy fogalomnak akarjuk tekinteni, a melynek értelme és cselekedeteink számára valódi törvényvése van, csak is föltétlenül, de semmikéut sem föltételes imperatívusokban fejezhetni ki s nemkülönben határozottan föltüntetők a kategoricus imperatívusnak — a mi már nevezetes — tartalmát, melynek minden kötelesség (ha egyáltalán van ilyesmi) elvét magán kell foglalnia és pedig föltüntetők tisztán s minden használatra alkalmas formában. De odáig még nem jutottunk, hogy *a priori* be tudjuk bizonyítani, hogy csakugyan létezik is ilyes imperatívus, hogy csakugyan van oly gyakorlati törvény, a mely önmagában s minden ösztönző rugó nélkül merőben parancsol, és, hogy e törvény követése kötelesség.

Ha idáig is el akarunk jutni, fölöttebb fontos megszivlelni, azt az óvaintést, hogy az istenért eszünkbe ne találjon jutni ez elv valódiságát az emberi természet különös tulajdonosságából vezetni le. Mert kötelességnek azt kell neveznünk, a mi a cselekvés gyakorlatian föltétlenül szükségképisége legyen; így, hát, minden okos lény számára (a kikre mindenütt csak egy imperatívus ilhetik) érvényesnek kell lennie s éppen csak is ezért kell minden emberi akarat számára törvénynyé válnia. A mi, ellenben, az emberiség különös természeti minemiségéből a mi bizonyos érzelmekből és hajlamból, sőt, ha csak lehet, egy különös irányatból, mely az emberi okosság volna s nem szük-

ségkép minden okos lény akarata számára találna érvényes lenni, vezetnénk le: az lehet ugyan maxima számunkra, de nem törvény; az lehet olyan subjectiv elv, a mely szerint cselekedhünk lehet vonzalmunk és hajlamunk, de nem lehet oly objectiv elv, a mely szerint való cselekvésre utalva volnánk. még, ha minden vonzalmunk, hajlamunk, természeti mivoltunk ellene volna is, úgy, hogy valamely kötelességben a parancs fenséggé és benső méltósága ennél jobban kiviláglik és bebizonyul, minél kevésbbé szólnak mellette s minél inkább ellene a subjectiv okok és pedig a nélkül, hogy ezért a törvény általi kényszerítettetés csak a legkisebb mértékben is gyöngülne s valamit is veszítene érvényéből.

És itt már aztán a philo-sophiát csakugyan ferde álláspontra látjuk jutva, a melynek pedig szilárdnak kellene lennie, noha sem égben, sem földön nem függ semmin, nem támaszkodik semmire. Itt bizonyítsa hát be kristály tiszta voltát, itt legyen törvényei öntámasza, nem pedig hírnöke és kikiáltója azoknak a törvényeknek, a melyeket valamely beleoltott értelem, vagy ki tudja mi-csoda gyámkodó természet sugall neki s a melyek, mind összevéve, lehetnek ugyan jobbak, mint a semmi, de még sem adhatnak soha olyan alapelveket, a melyeket az okosság dictál és a melyek forrásának s evel egyszersmind parancsoló tekintélyüknek is egész merejében *a priori* nak kell lenni: semmit sem az ember hajlamától, hanem mindent a törvény főnhatóságától s az iránta való köteles tisztelettől várva, vagy pedig, ellenkező esetben, az embert önmegvetésre s benső utálatra ítélve.

Mindaz, tehát, a mi tapasztalató, mint csak toldalék az erkölcsiség elvéhez, nem csak erre egészen alkalmatlan, hanem magára az erkölcsök tisztaságára nézve is föltöbb hátrányos, a melyeknél a magában véve jó akaratnak tulajdonképeni és mindenek fölött való értéke éppen abban rejlik, hogy a cselekvés elve a történetes okoknak, a melyeket csak a tapasztalat nyújthat, minden befolyásától szabad legyen. Az elvnek tapasztalati indító okok és törvények befolyása alatti fölkeresésében való hanyagság, vagy éppen alantas gondolkozásmód ellenében nem is lehet igen sok és igen gyakori óvaintést hangoztatni. miután az emberi okosság kifáradt voltában örömet kipiheni magát e párnán s az édes magahitetések álmában (a melyek, pedig, Junó helyett, mégis felhőt ölelhetnek vele) az erkölcsiségnek olyan egészen különböző származásu tagokból összeférezelt kecsot csusztat alá, a mely mindenhez hasonlít, a mit éppen látni akarunk benne. csak az erényhez nem, legalább annak szemében nem, a ki az erényt való alakjában csak egyszer is szemlélte.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Az erényt a maga való alakjában szemlélni annyit tesz, mint az erkölcsiséget az érzékiség s a jutalom vagy az önzés minden nem igaz kama-

A kérdés tehát ez: létezik-e szükségképi törvény valamennyi okos lény számára, hogy cselekedeteiket mindenkoron oly maximák szerint itéljék meg, a melyekre nézve magok is kívánhatják, hogy általános törvényekként szerepeljenek? Ha létezik ilyen, akkor (teljesen *a priori* össze kell kötve lennie már általán az okos lény akaratának fogalmával. De, hogy ez az összekötetés felfedezhető legyen, egy lépést kell — akármennyire borzadjunk is tőle — tennünk, t. i. a metaphysikához, habár oly meggyéjébe is, a melytől a speculativ philosophiáé különböző, névszerint az elköles metaphysikájának meggyéjébe. A gyakorlati philosophiában, a hol nem az a gondunk, hogy alapjait állítsuk föl annak, a mi történik, hanem törvényeit annak, a minek történnie kellene, ha mindjárt soha meg nem történik is, az az objective gyakorlati törvényeket: nem szükséges azt vizsgálgatnunk, hogy mik az alapjai, a miért valami tetszik, mint például az iz-érzék puszta érzésének élve, és, ha különbözik-e ez az okosság valamely általános jólesésétől; hogy min alapszik az élv és sérv érzése; hogy miként keletkeznek ezekből a vágyak és hajlamok, emezekből, pedig, az okosság közrehatása nyomán, maximák: mert mindez összevéve a tapasztalati lélektan körébe tartozik, a mi aztán a természettudomány második részét alkotná, ha t. i. ezt a természet philosophiájaként tekintjük, a mennyiben tapasztalati törvényekre van alapítva. Amde, itt objectiv gyakorlati törvényről van szó s e szerint az akaratnak magához való viszonyáról, a mennyiben csak is az okosság által határozatja magát, mihez képest, aztán, mindaz, a mi a tapasztalattal áll viszonyban, magától elesik; mert, ha a magatartást csak maga az okosság határozza meg (s épen ennek lehetőségét akarjuk most mindjárt megvizsgálni), ezt szükségkép *a priori* kell tennie.

Az akaratot oly tehetségkép gondoljuk, hogy bizonyos törvények képzeete szerint határozhatjuk magunkat cselekvésre. És az ilyen tehetség csak is okos lényekben lesz föltalálható. Amde az, a mi az akaratnak a maga meghatározásának objectiv alapjául szolgál, a czél s ennek, ha a puszta okosság által adatik meg, minden okos lényre nézve egyenlően érvényesnek kell lennie. A mi ellenben csak is a cselekedet lehetőségének alapját foglalja magában s a minek hatása czél, eszköznek neveztetik. A kívánság subjectiv alapja az ösztönző rugó (Triebfeder), az akarás objectiv alapja az indítóok, s innen a

rán kelt ékének minden hozzávegyítéséből kivetköztetve állítani elé. Hogy, aztán, így minden egyebet, a mi a hajlamok előtt ingerlőnek tűnik föl, mennyire elsőtétit, mindenki nagyon könnyen beláthatja minden elvonás számára egészen el nem romlott okosságának legcsekélyebb megerőltetésével is.

különbég az ösztönző rugókon nyngvó subjectiv czélok és az ob-  
jectivék között, melyek oly indító okoktól függenek, a melyek  
minden okos lényre nézve érvényesek. A gyakorlati elvek ala-  
k i a k (formal), ha minden subjectiv czéloktól elvonatkoznak, ellen-  
ben a n y a g i a k (material), ha ily subjectiv czélokot s tehát  
bizonyos ösztönző rugókat tesznek alapjukúl. Azok a czélok, me-  
lyeket az okos lény, mint cselekvése hatá sa it, tetszése szerint  
tűz ki (anyag i czélok), mind összevéve csak viszonyosak; mert az  
alanynak csak is egy bizonyos mineműségű kívánó-tehetségéhez  
való viszonyuk ad nekik értéket, mely tehát nem szolgáltat ke-  
zünkbe valamely általános, minden okos lény s így nem is min-  
den akarás számára érvényes és szükségképi elveket, az az gya-  
korlati törvényeket. Épen ezért, mind e viszonyos czélok csak is  
föltételes imperativusok alapjai.

De föltéve, hogy léteznék valami, a minek létezése  
m a g á b a n véve absolut értékű. a mi, mint magában vett  
c z é l, bizonyos törvények alapja lehetne: benne és csak is benne  
foglaltatnék a lehető föltétlen imperativus, más szókkal a gya-  
korlati törvény, alapja.

És már én azt mondom: az ember s általán minden okos  
lény, magában vett czélként létezik, nem csak mint esz-  
k ö z, ennek vagy annak az akaratnak tetszés szerinti használatára,  
hanem minden, akár magára, akár más okos lényekre irányzott  
cselekedéseiben mindig egyszersmind czélként is kell te-  
kintetnie. A hajlamok minden tárgyának csak is föltételes értéke  
van; mert, ha a hajlamok s az ezeken alapuló szükségek nem  
volnának, tárgyuk minden érték nélkül való volna. Ámde maguk-  
nak a hajlamoknak, mint a szükség forrásainak, oly kevéssé van  
föltétlen értékük, mint a melyeket magukat lehetne kívánni,  
hogy, sőt inkább, tőlük teljesen szabadokká lehetni, minden okos  
lény általános kívánságának kell lennie. Így, tehát, minden, cse-  
lekvésünk által megszerzendő, tárgy értéke mindig föltételes.  
Azok a lények, melyeknek létezése nem ugyan a mi, hanem a  
természet akaratán nyugszik, mégis, ha okosság nélküli lények,  
csak viszonyos értékkel bírnak, mint eszközök s ezért dolgok-  
nak neveztetnek, míg az okos lények személyeknek, mivel  
természetük már, mint magukban vett czélokot, az az, mint valami  
olyat tünteti ki, a mit nem szabad pusztán eszközül használni s  
tehát e természet ennyiben minden önkényt kizár (s a becülés  
tárgya). Ezek hát nem csak subjectiv czélok, melyek létezésének,  
mint cselekvésünk hatásának, ránk nézve értéke van; hanem  
objectiv czélok, az az oly dolgok, melyeknek létezése magá-  
ban véve czél és pedig oly értékkel bírva, a melynek helyébe  
nem lehet valamely más czélt tenni, a melynek pusztán mint

eszközök szolgálnának, mivel e nélkül sehol semmi nem volna föltétlenül értékű található, ha pedig minden érték föltételes és tehát történetes lett volna: sehol az okosság számára legfelső gyakorlati elv található nem volna.

Ha tehát azt mondjuk, hogy van legfelső gyakorlati elv, és, az emberi akaratra való tekintettel, föltétlenül imperativus: ennek olyannak kell lennie, a mi annak képzetéből, mi szükségkép mindenki számára czél, mivel magában véve czél, az akarat objectiv elvét teszi s ehez képest általános gyakorlati törvényül szolgálhat. Ez elv alapja pedig: az okos természet, mint magában vett czél létezik. Így fogja föl az ember szükségkép a maga létezését s ennyiben hát subjectiv elve ez az emberi cselekedeteknek. De így fogja föl minden más okos lény is a maga létezését, épen ahhoz az okossági alaphoz képest, mely reám nézve is érvényes<sup>1)</sup> és így objectiv elv is, a melyből, mint legfelső gyakorlati alapból, kell az akarat minden törvénynek levezethetőnek lennie. A gyakorlati imperativus, tehát, a következő lesz: cselekedj úgy, hogy az emberiséget, mind magad személyében, mind pedig minden másnak személyében, mindig egyszersmind czélként és soha se csak eszközként, használd. És most lássuk, ha keresztülvihető is e ez?

Hogy az előbbi példánál maradjunk:

Először az, a ki az öngyilkosságot tervezi, a maga iránti szükségképi kötelesség fogalma szerint, azt a kérdést veti föl magának, ha cselekedete az emberiségnek, mint magában véve czélnek, eszméjével egybeférkőzhetik-e? Ha ő, a terhes állapottól való megszabadulás kedvéért, önmagát megsemmisíti: személyt használ föl pusztá eszközként élte végeig való tűrhető állapotának megtartására. Ám, az ember nem dolog s tehát nem olyan valami, a mit pusztá eszközként lehet használni, hanem minden cselekedeténél mindig magában véve czélnek kell tekintetnie. A személyemben foglalt ember fölött, tehát, nem rendelkezhetem úgy, hogy megcsonkíttassék, megrontassék, vagy megölessék. (Ez alapelvnek, minden félreértés elkerüléseért való, szorosabb körülírását, p. o. a testrészek orvosi megcsonkítását (amputatio), hogy meg legyen menthető; a veszélyt, melynek kiteszem életemet, hogy életem megtarthassam, sat., itt mellőznöm kell, mert a tulajdonképi erkölcsstanba tartozik.)

Másodszor, a mi a mások iránti tulajdonképi, vagy köteles kötelességet illeti, az az, a ki hazug ígéretet szándékszik másoknak tenni, azonnal be fogja látni, hogy egy másik embert

<sup>1)</sup> Ezt a tételt itt követelményként (postulat) állítom föl. Az utolsó szakaszban aztán meg lesznek okaim is találhatók.

puszta eszközként akar használni, a nélkül, hogy az illető egyszersmind a célját is magában hordaná. Mert az, a kit az ily ígéret által a magam céljaira akarok fölhasználni, lehetetlen, hogy az irányában való szándékolt eljárás módombá beleegyezzen s ehhez képest magában hordezza e cselekedet célját. A más ember elvével való ez ellenmondás még világosabban kitűnik, ha mások szabadsága és tulajdona elleni támadások példáit hozzuk föl. Mert ekkor azonnal tisztán kiviláglik, hogy a ki az emberek jogait megsérti, mások személyét puszta eszközként akarja fölhasználni, a nélkül, hogy megfontolná, hogy azok is, mint okos lények, mindig egyszersmind célokul, az az csak is olyakként tekinthetők és mérlegelhetők, a kik szintén magokban hordozhassák ugyancsak annak a cselekedetnek célját.<sup>1)</sup>

Har madszor, tekintve a történetes (érdemes) kötelességeket önmagunk iránt, nem elég, hogy a cselekedet az emberiségnek személyünkben, mint magában véve célban, ellene ne mondjon, hanem, a val egybe kell hangzania is. Mert, ime, az emberiségben nagyobb kötelességre segítő arravalóságok foglaltatnak, melyek a természetnek, subjectumunkban is foglalt, emberiségre vonatkozó céljaihoz tartoznak; és már ezeknek hangyagolása, igaz, igen jól megférhetne az emberiségnek, mint magában véve célban, föntartásával, de koránt sem e cél előbbre vitelével.

Negyedszer, a mi illeti a mások iránti érdemes kötelességeket, a minden emberrel közös természeti cél kinek-kinek a maga boldogsága. Nos, az emberiség főállhatna ugyan, ha senki sem járulna is valamivel a másik boldogságához, de azért nem is volna meg attól szándékosan semmit; csak hogy ez még is csak negatív egybehangzás az emberiséggel, mint magában véve céllal, ha mindenki nem igyekeznék is a mások céljait, a mennyire tőle függ, előmozdítani. Mert az alany céljainak, ő maga is magában véve cél lévén, hogy ama fölfogás minden hatását megtehesse rám, a mennyire csak lehet, az én céljaimnak is kell lenniök.

Az emberiségnek s általában minden okos természetnek, mint magában véve céllal, emez elve (mely minden em-

<sup>1)</sup> Csak, ne hogy azt higgye valaki, hogy itt a *quod tibi non vis fieri etc.* közkeletű tétel zsinormértékül, vagy elvül elég lehetne. Mert ez is amaból van, bár különböző megszorításokkal, leszámaztatva; ez nem lehet általános törvény, mert nem foglalja magában alapját az önmagunk iránti kötelességeknek, sem a mások iránti szereteti kötelességeknek, (mert sokan szivesen reaállanak, hogy mások ne tegyenek jót vele, csak, hogy ő is föl legyen mentve jót tenni velök), sem pedig az egymás iránti köteles kötelességeknek — mert a büntető ezen az alapon büntető bírái ellen fogna érveket faragni, sat.

ber cselekvése szabadságának legfelső megszorító feltétele) nem a tapasztalatból van véve, először általános voltánál fogva, mivel általában minden okos lényre vonatkozik, a mire nézve valamit megállapítani semmi tapasztalás elég nem lehet; másodsor, mivel ebben az emberiség nem az ember (subjectiv) céljaként, az az nem tárgyként, a melyet magunknak önkényt valóban czéllá teszünk, hanem objectiv célként van fölfogva, a melynek — már akármiféle céljaink legyenek is — mint törvénynek, minden subjectiv cél legfelső megszorító feltételének kellene lennie s ehez képest a tiszta okosságból kellett származnia. Ugyanis, minden gyakorlati törvénytevés alapja objective az általánosság szabályában és formájában rejlik, ez általánosság tevéen alkalmatossá, hogy törvény (minden esetre természeti törvény) lehessen (az első elv szerint); subjectiv pedig a célban; valamennyi célnak alánya, azonban, minden okos lény, mint magában véve cél (a második elv szerint); a miből, aztán, foly az akarat harmadik gyakorlati elve, mint legfelső feltétele összhangzásának az általános gyakorlati okossággal: minden okos lény akaratának, mint az általános-törvénytevő akaratnak, eszméje.

Ez elv szerint minden olyan maxima elvetendő, a mely az akarat saját általános törvénytevésével együtt nem létezhetik. Az akarat, tehát, nem egyáltalában vettetik alá a törvénynek, hanem úgy vettetik alá, hogy mint öntörvényadót s épen ezért mindenek előtt a törvénynek (a melynek szerzőjeül önmagát tarthatja) alája vetettként kellessék tekintenie.

Az előbbi fölfogás, t. i. a cselekedeteknek általában a természeti renchez hasonló törvényszerűsége, vagyis a magukban véve okos lények általános célélőnyűsége (Zwecksvorzug) szerinti imperativusok kizárták, ugyan, parancsoló tekintélyük köréből minden belevegyítését valamely érdeknek, mint ösztönző rugónak, és pedig épen az által, hogy föltéttelekként valának fölfogva; de ez a föltéttelenség csak föl volt véve, mivel ilyesmit kelle fölvenni, ha az ember a kötelesség fogalmát meg akarta magyarázni. De, hogy léteznek olyan gyakorlati tételek, a melyek föltétlenül parancsolnak, egymagában nem volt bebizonyítható, oly kevéssé, a mint általán ebben a fejezetben még most sem történhetik meg; ám, egy még is megtörténhetett volna, nevezetesen, hogy a kötelességből való akarásnál minden érdektől való megtisztulás, mint a föltétlenül imperativusnak a föltételestől való sajátos megkülönböztető jegye, magában az imperativusban, valamely benne foglaltató határozomány által, volna együtt jelezve, és épen ez történik az elv itt tárgyalt harmadik formulájában, t. i. minden okos lény akaratának, mint általánosan törvényadó akaratnak, eszméjében.

Mert, ha így alkotjuk meg gondolatunkat erről — noha az akarat, a mely törvények alatt áll, még valamely érdek által kötve lehet e törvényhez, — de az az akarat, a mely önmaga a legfelső törvényadó, ennyiben lehetetlen, hogy valamely érdektől függjön; mert az ilyen függő akarat még maga is más törvényre szorulna, mely önzésének érdekét, az általános törvény szerében való érvényesség föltételére szoríthatná.

E szerint a minden emberi akaratnak, mint a minden maximája által általánosan törvénytevő akaratnak,<sup>1)</sup> elve — ha csak különben nem sántítana semmi irányban — abban igen jól illelő kategoria imperativusnak, hogy, épen az általános törvényadás eszméje kedvéért, semmi érdeken nem alapszik s ehhez képest, minden lehető imperativus között egymaga lehet föltétlen: vagy még jobban mondva, ha megfordítjuk e tételt: ha van föltétlen imperativus (vagyis: az okos lények minden akaratja számára szóló törvény), mást nem parancsolhat, mint, hogy minden az ő akaratának, mint olyannak, maximája szerint hajtassék végre, a mely egyszersmind maga magát is tehetné, mint általános törvényadót, tárgyává: mert csak is ekkor föltétlen a gyakorlati elv és az imperativus, melynek engedelmeskedik, mivel semmiféle érdeken nem alapulhat.

S most már nincs mit csodálkoznunk, ha minden eddigi, valaha megkísérlett fáradozásra, hogy az erkölcsi elve megállapítható legyen, visszatekintünk s látjuk, hogy e kísérleteknek szükségkép meg kellett hiúsulniok. Látták, hogy az ember kötelessége által a törvényhez van köttetve, de az nem jutott eszükbe, hogy csak is a saját maga s mégis általános törvénytevésének van alávetve, és, hogy csak arra van kötelezve, hogy a saját maga, de a természeti célhoz képest általánosan törvénytevő, akaratára szerint cselekedjék. Mert, ha csak olyanként gondolták volna, mint a mely egy törvénynek (akármilyennek is) van alávetve, ennek valamelyes érdeket kellett, mint ingert, vagy kényszerít, magában hordoznia, mivel nem, mint a saját akaratából való törvény, származott, hanem akaratát, törvényszerűen, valami egyéb kényszerítette, hogy bizonyos módon cselekedjék. Am, e teljesen szükségképi következtetés által minden arra fordított fáradozás, hogy a kötelességnek legvégső alapját meg lehessen találni, visszahozhatatlanul elveszett. Mert az eredmény, a mire így jutniok kellett, soha sem a kötelesség volt, hanem a cselekedet kényszerűsége egy bizonyos érdekből. Ez aztán lehetett valamely saját, vagy valamely idegen érdek. Amde, ily alapon,

1) Föl lehetek mentve az alól, hogy itt ez elv megvilágítására példákat soroljak elé, mert azok, a melyek első sorban a föltétlen imperativust és formuláját világosítják, valamennyien szolgálhatnak itt is ugyanarra a célra.

mindig föltételesnek kellett az imperativusnak lennie s erkölcsi parancs szerében való szereplésre semmikép sem lehetett alkalmas. Ezt az alaptételt, hát, az akarat **autonomiája** elvének nevezem, ellentétben minden mással, a melyeket, épen ezért, a **heteronomiához** sorolok.

A minden okos lény fogalma, kinek akarata minden maximája alapján általánosan törvényadónak kell magát tekintenie, hogy ebből a szempontból ítélje meg magát és cselekedeteit, egy másik, vele kapcsolatos, nagyon termékeny fogalomhoz vezet, t. i. a **célok birodalmának** fogalmához.

De én a **birodalom** alatt különböző okos lényeknek közös törvények általi rendszeres összeköttetését értem. Mivel, pedig, a törvények a célokat általános érvényük szerint határozzák meg, ilyképen, ha az okos lények személyes különbségeit, valamint magáncéljaik minden tartalmát mellőzzük: valamennyi célösszege, egésze (mind az okos lényekéi, mint magokban véve célokéi, mind a saját célokéi, a melyeket mindenki maga tűzhet ki magának) rendszeres összeköttetésben, vagy is, mint a célok birodalma, válik gondolhatóvá, mely az imént fejtegetett elvek szerint lehető.

Mert az okos lények mind az alatt a törvény alatt állanak, hogy valamennyien magukat és mind a többit soha, mint pusztán csak eszközt, hanem mindig egyszersmind, mint magában véve is céltekintsék s ahöz képest bánjanak velök. Ez által, azonban, az okos lényeknek közös objectiv törvények általi rendszeres összeköttetése áll elő, vagy is olyan egy birodalom, a melyet, mivel e törvények hivatása e lényeknek, mint céloknak és eszközöknek, épen ez egymáshoz való viszonya, a célok birodalmának (igaz csak eszményi birodalmának) lehet neveznünk.

Ám az okos lény, mint tag tartozik a célok birodalmához, ha benne általánosan törvényadó ugyan, de e törvényeknek maga is alá van vetve. És hozzá tartozik mint fő, ha törvényadóként senki más akaratának alávetve nincs.

Az okos lénynek mindig törvénytevőnek kell magát a célok ez akarat szabadsága által lehető birodalmában tekintenie, már akár hogy tag, akár hogy fő. Ez utóbbi helyét, azonban, pusztán akarata maximája által nem, hanem csak úgy állhatja meg, ha teljesen független lény az akaratnak megfelelő (adäquat) tehetségének minden hia és megszorítása nélkül.

Az erkölcsiség, tehát, minden cselekedetnek arra a törvényadásra való vonatkozásában áll, a mely által egyedül válik a célok birodalma lehetővé. E törvényadásnak, azonban, minden okos lényben magában kell lakoznia s akaratából kell, hogy származ-

hassék, a melynek elve tehát: egy cselekedetet sem szabad más maxima szerint hajtani végre, csak úgy, hogy meg is férhessen e maximával, hogy általános törvény s tehát csak úgy, hogy az akarát maximája által önmagát egyszersmind általános törvényadónak tekinthesse. És, ha, már, a maximák az okos lényeknek, mint általánosan törvénytevőknek, ez objectiv elvével nem már természetük által szükségkép egybehangzók: a cselekedet szükségképisége, amaz elv szerint, gyakorlati unszoltatás, az az kötelesség. A kötelesség a czélok birodalmában nem a főt, hanem igenis minden tagot és pedig mindeniket egyenlő mértékben illeti.

A gyakorlati szükségképiség, hogy ez elv szerint történjék a cselekvés, az az a kötelesség, épen nem érzelmeken, ösztönöztetésekön és hajlamokon, hanem csak is az okos lények egymáshoz való viszonyán alapszik, a melyben az okos lények akarata mindig egyszersmind törvénytevőnek is kell, hogy tekintessék, mivel különben nem volnának magokban véve is czélokül gondolhatók. Az okosság, tehát, az akaratnak, mint általánosan törvénytevőnek, minden maximáját minden más akaratra is vonatkoztatja, valamint minden önmaga iránti cselekedetre is, és pedig ezt nem valamely más gyakorlati indító ok, vagy jövőbeli előny kedvéért, hanem az okos lény méltóságának eszméje alapján, mint a mely okos lény semmi más törvénynek nem engedelmeskedik, csak annak, a melyet egyszersmind maga alkotott.

A czélok birodalmában mindennek vagy **ára**, vagy **méltósága** van. A minek ára van, helyébe valami egyebet is lehet, mint egyenlő értékűt (aequivalent) tenni; a mi, ellenben, minden áron felül áll s így egyenlő érték által ki nem cserélhető, annak méltósága van.

A mi az általános emberi hajlamokra és szükségekre vonatkozik: vásári ára van; annak, a mi valamely szükség fölteveése nélkül is, egy bizonyos izlésnek, az az kedélyi tényezőinek pusztá czéltalan játékában való gyönyörködésnek megfelel: beleérezett ára (praetium affectionis); annak, pedig, a mi egyedül hordja magában a föltételt, hogy valami magában véve cél lehessen, nem csak viszonylagos értéke, az az ára van, hanem meg van benső értéke, vagy is méltósága.

Ámde, az erkölcsiség az a föltétel, a mely egyedül teszi lehetővé, hogy valamely okos lény magában véve cél lehet, mivel csak is általa válhatunk a czélok birodalmában törvénytevő tagokká. Ehhez képest, csak is az erkölcsiség és az emberiség, a mennyire arra alkalmas, hordozhat magában méltóságot és semmi más. Az ügyességnek és a munkában való szorgalmasságnak vásári ára van; az elmésségnek, eleven képzelemnek s szeszélyeknek beleér-

zott ára; ellenben az ígérethez való hűségnek, az elvek alapján (s nem ösztönből) való jóakarathoz benső értéke. Sem a természetben, sem a művészetben nem foglaltatik semmi, a mit, ennek hiában, helyébe tehetnének, mert értéke nem a belőle származó hatásokban, nem az előnyben és haszonban, melyet szereznek, hanem az érzületben, azaz az akarat maximáiban fekszik, a melyek készek az ily fajta cselekedetekben való nyilvánulásra, ha mindjárt az eredmény nem biztatná is őket. És ezek a cselekedetek nem is szorúlnak valamely subjectiv kedélyállapot, avagy az izlés ajánlgatására, a melylyel egyenes kegygyel vagy kedvteléssel néznők őket, sem valamely hajlamra, vagy irántok való érzelemre; sőt inkább, az akaratot, mely végrehajtja őket, az egyenes becsülés tárgyaként tüntetik föl, a mihez semmi sem kívántatik egyéb, mint épen csak okosság, hogy az akarat föladatait úgy tűzze, nem pedig, hogy kihizelelje tőle, a mi, kötelességekről lévén szó, amúgy is ellemondás volna. Ez a becsülés, hát, az ilyen gondolkodásmód értékét méltóságként tünteti elő s mindenféle áron végetlen felül helyezi, a mivel nem is hasonlítható s össze sem mérhető semmikép, a nélkül, hogy, úgy szólván, szentsége ellen sérelem el ne követtessék.

És ugyan, hát, mi az, a mi az erkölesileg jó érzületet, vagy az erényt ily magas igények formálására jogosítja? Sem több, sem kevesebb, mint az a részesedés, melyet az okos lénynek az általános törvénytevésben szerez s őt ezáltal alkalmassá teszi arra, hogy a czélok lehető birodalmának tagja lehessen, a mire már természeténél fogva hivatva volt, mint magában véve czél s épen azért törvénytevő a czélok birodalmában, mint szabad minden természeti czélra nézve, csak azoknak engedelmeskedve, a melyeket önmaga alkot, s a melyek szerint maximái az általános törvénytevéshez (a melynek egyszersmind magát is aláveti), tartozhatnak. Mert semminek sincs más értéke, mint csak az, a melyet számára a törvény állapít meg. Ám, magának a törvénytevésnek, mint a mely minden érték megállapítója, épen ezért méltóságának, az az föltétlenül, hasonlíthatatlan értékének kell lennie, a melynek számára egyedül a becsülés szó lehet a becsülés illő kifejezése, a mennyire csak okos lény ezt a becslést végrebajthatja. Az öntörvényadás, tehát, az alapja az emberi és minden okos természet méltóságának.

Ugyde az erkölesiség elvének fölfogására fölhozott három alak alapján véve csak megannyi formulája ugyanannak a törvénynek, a melyek közül az egyik a másik kettőt önkényt magában foglalja. És mégis, van egy különbség közöttük, a mely, ugyan, inkább subjectiv, mint objective gyakorlati, t. i. hogy ez által az érzelemhez közelebb lehessen hozni. Ugyanis, minden maximának van:

1) formája, a mi az általánosságban foglaltatik s itt az erkölcsi imperativus formulája így van kifejezve: hogy a maximákat úgy kell megválasztani, mintha általános természeti törvényekként kellene érvényeseknek lenniök;

2) maximája, t. i. célja, s erre nézve azt mondja a formula: hogy az okos lénynek, mint természeténél fogva, s e szerint magában véve, célznak, minden maximára nézve minden csak viszonyos és önkényes cél korlátozó föltételeként kell szolgálnia;

3) teljes rendeltetése, az összes maximák ama formulájához képest, a mely szerint az öntörvényadás minden maximumának a célok lehető birodalmában, mint a természet<sup>1)</sup> birodalmában, kell összehangzaniok. A fokozatok végighaladása itt, mintegy az egység kategóriáján át: az akarat formája (általánossága), a sokság kategóriáján át: az anyag (a tárgyak, azaz a célok) és a mindenség kategóriáján át, vagy a célok rendszerének egészlegessége, rendjén történik. De sokkal jobb, ha az ember, az erkölcsi ítéletben mindig a szigorú módszer szerint jár el s a föltétlen imperativus általános formuláját veszi alapul: cselekedj a szerint a maxima szerint, a mely egyszersmind általános törvénynyé is teheti magát. De, ha még a mellett el akarjuk fogadtatni is az erkölcsi törvényt: nagyon előnyös, ha ugyanazt a cselekedetet a megnevezett három fogalman keresztül visszük s ez által, a mennyire lehető, szemléltetvé teszük.

És innár végezhetjük ott, a honnan kezdetben kiindulánk, t. i. a föltétlenül jó akarat fogalmán. Az akarat egész merejében jó, nem lehet rossz s így maximája, ha általános törvénynyé tétetik, magának soha ellent nem mondhat. Legfelső törvénye is, tehát, ez az elv: cselekedj mindig a szerint a maxima szerint, a melynek, mint törvénynek, általánosságát is akarhatod, ez az egyetlen föltétel, a mely mellett az akarat soha sem mondhat ellent magának s az ilyen imperativus categoricus. Miután az akaratnak, mint a lehető cselekedetekre való általános törvénynek, érvénye és a dolognak általános törvények szerinti meglétezése közötti összeköttetése, a mi általán a természet formai oldala, analogok egymással, a föltétlen imperativust így is ki lehet fejezni: cselekedj oly maximák szerint, a melyek egyszersmind magukat is tehessék, mint általános természeti törvényeket, maguknak tárgyakúl. Ez, tehát, az egész merejében jó akarat formulája.

<sup>1)</sup> A teleologia a természetet a célok birodalmaként szemléli, a mora a célok lehető birodalmát a természet birodalmaként. Amannak a célok birodalma theoreticus eszme, magyarázatául annak, a mi van. Emitt practicus eszme létesítendő annak számára, a mi nincs meg, de cselekvőségünk által valósággá válhatik és pedig éppen ez eszmének megfelelően.

Az okos természet az által válik ki minden más természet fölött, hogy maga tűz ki magának czélt. Ez lenne anyaga minden jó akaratnak. Miután, azonban, a minden korlátozó föltétel (ennek vagy annak a czélnak elérése) nélküli, egész merejében jó akaratnak eszméjében egyáltalán minden elérendő czélt mellőzni kell (mivel e nélkül minden akarat csak viszonyosan jóvá válnék): épen azért itt a czélt nem, mint elérendő, hanem, mint önállót s így csak negatívot kell gondolni, az az, a melynek soha sem szabad ellenére cselekedni, s tehát soha sem ítélhető pusztá eszközként, hanem a melyet mindig egyszersmind czélként is kell becsleni minden akarásban. Ám, ez semmi más nem lehet, mint maga az alanya minden lehető czéloknak, mivel ez egyszersmind az alanya a lehető egész merejében jó akaratnak is; mert ezt, ellenmondás nélkül, semmi más tárgy után tenni nem lehet. Ez az elv, tehát: Cselekedj' minden okos lény (magad és mások) irányában úgy, hogy az illető maximádban egyszersmind magában vett czélként tekintessék, alapjában véve egy s ugyanaz evvel az alapelvvel: Cselekedj' oly maxima szerint, a mely a maga általános érvényességét minden okos lényre nézve egyszersmind magában foglalja. Mert, hogy maximámat a minden czélhoz való eszközök használatában általános érvényességének, mint a minden alany számára szóló törvénynek, föltételére szorítsam, épen annyit fejez ki, mint: a czélok alanyát, az az, az okos lényt magát, soha sem szabad, mint pusztá eszközt, hanem, mint a minden eszköz használatánál legfelső korlátozó föltételt, vagy is mindig egyszersmind mint czélt kell, a cselekedetek minden maximájának alapjául tenni.

Ebből pedig kétségbe vonhatatlanul az következik, hogy minden okos lény, mint magában véve czél, magát minden törvényre nézve, a melynek csak alávetve talál lenni, egyszersmiud tekinthesse általános törvénytevőként is, mivel épen ez, hogy maximái általános törvénytevésre alkalmasok, tünteti ki, mint magában véve czélt; valamint következik az is, hogy evvel az ő, minden csupán természeti lény fölötti méltóságával (Praerogativ), az is együtt jár, hogy vehesse maximáit mindig a maga, de egyszersmind minden más okos, mint törvénytevő, lény szempontjából (a kik ezért szintén személyeknek neveztetnek). Ily módon válik aztán lehetővé az okos lények világa (*mundus intelligibilis*), mint a czélok birodalma és pedig az által, hogy minden személy, mint tag, öntörvénytevő. Ehhez képest minden okos lénynek akképen kell cselekednie, mintha maximái által mindig törvénytevő tagja volna a czélok általános birodalmának. E maximák alaki elve ez: cselekedj' úgy, mintha maximádnak egyszersmind általános (minden okos lény számára szóló) törvényül kellene szolgálnia. A czé-

lok birodalma, tehát, csak is a természet birodalmának analogiája szerint válik lehetővé, amaz, azonban, csak maximák, vagy is önmagunkra rótt szabályok alapján; emez, pedig, csupán külsőleg kényszerűen ható okok törvényei szerint. Mindemellett is, a természet egészét is, ha mindjárt gépezetként tekintik, mégis a mennyiben okos lényekre, mint céljaira, vonatkozik, ezen az alapon a természet birodalmának nevével illetik. A célok ilyen birodalma csupán olyan maximák útján létesülhetne valósággal, a melyeknek szabályát a föltétlen imperativus minden okos lénynek előírja, de csak, ha e maximáknak általánosan engedelmeskednének. Ám, noha az okos lény arra nem számíthat, hogy, habár e maximát maga pontosan követné is, azért minden más is hű fogna lenni az iránt; sem arra, hogy a természet birodalma s célszerű berendezése ő vele, mint alkalmas taggal, a célok ő maga által lehető birodalmába egybehangozzék, más szókkal, hogy boldogság iránti reménykedését elő fogná segíteni: mégis ama törvény, mely szerint: „cselekedj” az általánosan törvénytevő tag maximái szerint a célok csak lehető birodalmának érdekében“, teljes érvényben áll, miután föltétlenül parancsoló. S éppen ebben rejlik a paradoxon, hogy az emberiségnek, mint okos természetnek, pusztán méltósága, minden más az által elérendő cél vagy előny nélkül s így egy pusztá eszme iránti tisztelet kellene mégis, hogy az akarat elengedhetetlen zsinormértékül szolgáljon, és hogy a maximának minden ilyen rugótól való függetlenségében kellene magasztosságának rejlenie, valamint minden okos subjectum méltóságának abban, hogy a célok birodalmában törvénytevő tag lehet, — mert, máskülönb, csak szüksége természeti törvényének alárendeltjeként volna szükségkép gondolandó. És, ha mindjárt mind a természet birodalmát, mind pedig a célok birodalmát egy közös fő alatt gondolnók is egyesítve, s így ez utóbbi nem maradna is pusztá eszme, hanem való realitást nyerne: ez által nyerne ugyan amaz egy erős rugó általi gyarapodást, de soha valamely növekedést benső értékben: mert magát ezt az egyetlen korlátolatlan törvénytevőt, mind e mellett is, mindig úgy kellene képzelnünk, mint a mely az okos lények értékét csak is önzetlen, pusztán amaz eszme által maguk elé szabott magatartás szerint itélné meg. A dolgok lényege külső viszonyaik által meg nem változik s így a mi az embernek, e viszonyokra való tekintet nélkül, egyedül teszi föltétlen értékét, ehhez mérve kell őt bárkinek is, még a legfőbb lénynek is, megítélnie. Az erkölcsiség, tehát, a cselekedeteknek az akarat autonómiajához való viszonya, más szókkal: viszonya a lehető általános törvényadáshoz, az akarat maximái által. Az a cselekedet, a mely az akarat autonómiajával összefér, s vele együtt megállhat: sza-

bados; a mely avval egybe nem hangzik: tilos. Az az akarat, a melynek maximái az autonomia törvényével szükségkép egybehangzanak: szent, merejében jó akarat. A nem merejében jó akaratnak az autonomia elvétől való függése (az erkölcsi unszoltatás): lekötelezettség. Emezt, tehát, nem lehet szent lényre vonatkoztatni. A lekötelezettségből való cselekedet objectiv szükségképiséget köteleességnek nevezük.

És most már könnyű megérteni az iméntiekből, hogyan eshetik, hogy bár a köteleesség fogalma alatt a törvénynek való alávetettséget értünk, ebben mégis egyszersmind bizonyos magasztosságot és méltóságot gondoljuk annak a személynek, a mely minden köteleességét teljesíti. Mert annyiban nincs ugyan magasztossága, hogy az erkölcsi törvénynek alá van vetve, de igen is van annyiban, hogy épen erre való tekintettel egyszersmind törvénytevő s csak ezért alárendeltje. Azt is az előbb mutatók ki, hogy sem félelem, sem hajlam, hanem tisztán csak a törvény iránti tisztelet az a rugó, a mely a cselekedetet erkölcsi értékűvé teheti. A mi saját akaratunk, a mennyiben csak ennek a saját maximái által lehető általános törvénytevésnek föltétele mellett fogna cselekedni, ez a ránk nézve lehető akarat, eszméjében, a becslés tulajdonképeni tárgya s az emberiség méltósága épen ebben a tehetségben rejlik, hogy általános törvénytevő, habár a mellett a föltétel mellett, hogy épen e törvénytevésnek egyszersmind maga is alá van vetve.

### *Az akarat autonómiája,*

*mint az erkölcsiség legfelső elve.*

Az akarat autonómiája az akaratnak az a minemősége, a mely által ő maga önmagának (az akarat tárgyainak minden minemiségétől függetlenül) törvény. Az autonomia elve, tehát: nem szabad másként választani, mint, hogy választásunk maximái ugyanama választásban, egyszersmind, általános törvényként is bennefogaltassanak. Hogy ez a gyakorlati szabály imperativus, az az, hogy minden okos lény akarata, mint föltétele, szükségkép e szabályhoz legyen köttetve: nem mutatható ki az akaratban előforduló fogalmak pusztá széttagolása útján, mivel ez syntheticus tétel; túl kellene lépünk a tárgyak megismerésén s át kellene térnünk az alanynak, az az a tiszta gyakorlati okosságnak, bírálóára; mert ezt a syntheticus tételt, mely szükségképen parancsol, teljesen *a priori* kell, hogy megismerhessük, — de ez a föladat nem ebbe a szakaszba tartozik. Hanem azt, hogy az autonomia idézett elve a moral egyedüli elve legyen, nagyon is jól ki lehet, az erkölcsiség fogalmainak pusztá széttagolása útján, mutatni. Mert ez

úton tűnik ki, hogy elvének föltétlenül imperativusnak kell lennie, s hogy ez sem többet, sem kevesebbet nem rendel, mint éppen ezt az autonomiát.

### *Az akarat heteronomiaja,*

mint az erkölcsiség minden nem igazi elvének forrása.

Ha az akarat valami egyébben keresi a meghatározására szolgálandó törvényt, mint maximáinak a saját általános törvénytevéseire való alkalmatosságában s tehát, ha önmagán túlra lépve, valamelyik tárgya minemiségében akarja azt föltalálni: az eredmény mindig heteronomia lesz. Ekkor aztán nem az akarat adja magának, hanem a tárgy az akarathoz való viszonya által adja az akaratnak a törvényt. Ez a viszony, pedig, már akár a hajlamon, akár az okosság képzetain alapúljon, csak is föltételes imperativusokat enged lehetővé válni: azért tegyek meg valamit, mivel valami egyebet akarok. Míg ellenben az erkölcsi és így föltétlenül imperativus így szól: cselekedjem így vagy így, ha mindjárt semmi egyebet sem akarnék. P. o. amaz azt mondja: ne hazudjak, ha tiszteletben akarok maradni; ez pedig: ne hazudjak, ha mindjárt a legkisebb szégyent se' hozná a fejemre. Ez utóbbinak, tehát, annyiban minden tárgytól el kell vonatkoznia, hogy a tárgynak ne legyen semmi befolyása az akaratra, hogy a gyakorlati okosság (akarat) ne csak kezelje az idegen érdeket, hanem csak is saját parancsoló tekintélyét, mint legfelső törvénytevést, bizonyítsa. Így, például, igyekezniem kell a mások boldogságát elősegíteni, nem azért, mintha létele érdekelné (már akár egyenes hajlamomnál fogva, akár valamely élv útján közbevetve az okosságnál fogva), hanem csak is azért, mivel az a maxima, a mely ezt kizárja, egy ugyanabban az akarásban, mint általános törvényben, nem gondolható.

### *Az erkölcsiség*

minden lehető elvének a heteronomia fölvetett alapfogalma szerinti osztályozása.

Az emberi okosság itt is, mint tisztán működve mindenütt, valamig még a bírálatig nem jutott, előbb minden lehető nem helyes utat megkísérlett, mignem aztán sikerül az egyetlen igaz utat eltalálnia.

Minden elv, a melyet ebből a szempontból vehetni, vagy tapasztalati, vagy észbeli (rational). Az előbbieket, a boldogság elvéből, a physikai vagy erkölcsi értelemre, az utóbbiak, a tökéletesség elvéből, vagy ennek okossági fogalmára, mint lehető hatásra, vagy pedig az önálló tökéletességnek, (Isten

akaratanak,) mint akaratunk meghatározó okának, fogalmára vannak alapítva.

A tapasztalati elvek sehogy sem alkalmasak, hogy rájuk erkölcsi törvényeket alapítsunk. Mert az általánosság, melylyel különbség nélkül minden okos lényre nézve birniok kellene, a föltétlenül gyakorlati szükségképesség, mely ez által rájuk háramlik, elesik, mihelyt alapjuk az emberi természet különös berendezéséből, vagy azokból a történetes körülményekből vétetik, a melyekre e természet fektetve van. De mégis, a saját boldogságunk elve a legrosszabb s legkevésbé elfogadható, nem csak azért, mivel az erkölcsiség megalapításához semmivel sem járul, miután valami egészen különböző dolog valakit boldoggá, mint jóvá, s ezt eszéssé és a maga hasznát értővé, mint erényessé tenni; hanem azért, mivel az erkölcsiségnek olyan rugókat csúsztat alá, a melyek inkább aláássák és egész magasztosságát megsemmisítik, mert az erényre indító okokat a bűnre indítókkal ugyanabba az osztályba sorozzák s csak a számítás helyesebb végrehajtására tanítanak, de a kettő sajátlagos különbségét teljes-tökéletesen eltörlik; míg ellenben az erkölcsi érzelem, ez az ügyvélt külön érzék,<sup>1)</sup> (bármily sekélyes is az erre való hivatkozás, a midőn azok, a kik gondolkodni nem tudnak, azt hiszik, hogy még ott is, a hol csak is az általános törvények a döntők, kiegészítik magukat érzéssel, holott az érzelmek, a melyek a fokozatra nézve természetüknél fogva oly végetlenül különböznek egymástól, egyenlő mértékűl nem szolgálhatnak a jónak is, a gonoszoknak is s aztán, holott érzelmei szerint senki sem ítéltet érvényesen mások számára), mégis inkább megközelíti az erkölcsiséget és méltóságát, és pedig az által, hogy az erényt megtisztelti avval, hogy egyenesen és minden közbevetés nélkül tulajdonítja neki a tetszést és nagyrabecsülést s hogy úgy mondjuk: nem mondja szemébe, hogy nem a szépsége, hanem csak a haszon az, a mi hozzája kapcsol.

Az erkölcsiség észbeli vagy okossági alapjai közt még is csak jobb a tökéletesség ontologiai fogalma (akármilyen üres, haszontalan és így akármilyen használhatatlan is arra, hogy a lehető realitás megmérhetetlen mezején a ránk nézve lehető legnagyobb összeget megállapíthassa; bármilyen kikerülhetetlen hajlama van is, hogy az itt szóban forgó realitásnak minden mástól való szigorú és sajátos megkülönböztetésénél körbe forogjon s el nem kerütheti, hogy az erkölcsiséget, melyet meg kellene magya-

<sup>1)</sup> Az erkölcsi érzelem elvét a boldogsághoz sorozom, mivel minden tapasztalati érdek magunk jólérzésének gyarapítását igéri az által a kellemesség által, a mit akármilyen is nyújt, már akár egyenesen s előnyökre való számítás nélkül, akár az ezekre való tekintettel történt legyen. Ugyszintén, a mások boldogságában való részvétel elvét, *Hutcheson*-nal, ugyanehez, az általa föltett, erkölcsi érzékhez kell számítanunk.

ráznia, hallgatag előre föl ne tételezze) mondom, még is csak jobb, mint az a theologiai fogalma, mely azt az isteni legtökéletesebb akaratból származtatja le; jobb, nem csak azért, mivel tökéletességét még is csak nem szemléljük, hanem csak is fogalmainkból, melyek közt az erkölcsiség foglalja el a legelőkelőbb helyet, tudjuk leszámaztatni; hanem azért, mivel, ha ezt nem tesszük (a mint, hogy, ha meg nem történnék, ugyancsak egyetlen körbenforgás lenne magyarázatunk), akaratának még fönmaradó fogalma a dics- és uralomvágy tulajdonságaiból, a hatalom és vetélkedés rettenetes képzeivel kapcsolatban, az erkölcsök olyan egy rendszerének vetné meg szükségkép alapjait, a mely az erkölcsiséggel éppen homlokegyenest ellenkeznek.

De, ha már még is választanom kellene az erkölcsi érzék s általán a tökéletesség fogalma között (a melyek közül egyik sem okoz legalább rövidegét az erkölcsiségnek, ha mindjárt egyáltalán nem arra valók is, hogy alapként támogassák): mégis inkább az utóbbira határoznom magamat, mivel legalább a kérdés eldöntését elvonván az érzékiségtől s a tiszta okosság ítélőszéke elé utasítván, habár itt sem intéz el semmit, mégis legalább meghamisíthatlan őrzi meg, a szorosabb meghatározás számára, a magában véve jó akarat határozatlan eszméjét.

Egyébiránt azt hiszem, hogy fölmentve érezhetem magamat az alól, hogy mind e tanok hosszadalmas czáfolatába bocsátkozzam. Mert, hisz', ez olyan könnyü munka; mert, hisz', ezt magok azok, a kiket hivatalok kötelez, hogy mégis csak nyilatkozzanak egyik, vagy másik mellett ez elméletek közül (mivel a hallgatók az ítélet függőben tartását nem igen szenvedhetik) valószínűen olyan jól belátták már eddig is, hogy a czáfolgatás egészen fölösleges munka volna. Hanem, a mi jobban érdekel itt minket, az, hogy tudjuk meg, hogy ezek az elvek mindenütt és mindenekben az akarat heteronomiáját teszik az erkölcsiség alapjává s éppen ezért multhatatlan, hogy céljukat eltévesztik.

Mindenütt, a hol az akarat valamely tárgyat kell alapúl vetni, hogy az akaratot meghatározó szabály megszabható legyen, nem is más e szabály, mint heteronomia; az imperativus föltételes, ugyanis: ha vagy mivel ezt a tárgyat akarjuk, így vagy úgy kell cselekednünk. — minélfogva, soha sem is parancsolhat erkölcsileg, az az föltétlenül. Mindegy, akár a hajlam által határozza is meg a tárgyat, mint a saját boldogságunk elvénél történik; akár pedig az akaratot általában a mi lehető akaratunk tárgyaira irányzott okosság által, mint a tökéletesség elvénél: azért az akarat mégis soha sem egyenesen maga határozza magát a cselekedet képze által, hanem csak az által a rugó által, a melyet a cselekedet előre látott határa az akaratra gyakorol; azért kell valamit tennem, mivel valami **egyebet**.

akarok, s itt még egy más törvényt kell bennem alapul tennem, a mely szerint ezt az egyebet szükségkép akarom, a mely törvény ismét egy imperativusra szorul, a mely ezt a maximát korlátozza. Mert, miután az ösztönző rugó, melyet a mi erőnk által lehető tárgy képzetének, az alany természetű mivoltánál fogva, akaratára gyakorolnia kell, az alany természetéhez tartozik, már akár az érzékiséghez (a hajlamhoz és izléshez), akár az értelemhez és az okossághoz, melyek természetök különös berendezettségénél fogva valamely tárgy irányában kedvteléssel hajlanak: így, voltaképen, mégis a természet adná a törvényt, a melyet, mint ilyen, nem csak tapasztalat által kell megösmerni és kimutatni, s a mely, ehhez képest, magában véve történetes s ez által alkalmatlanná lesz arra, hogy szükségképi gyakorlati szabályként szolgálhasson (már pedig az erkölcsi szabálynak ilyennek kell lennie), hanem mindig csak heteronomiája az akaratnak; az akarat nem maga adja magának, hanem az idegen ösztönző rugó adja neki, az alany iránta való fogékonyságra hangolt természetünk segélyével, a törvényt.

A magában s merőben jó akarat, melynek elvének föltétlenül imperativusnak kell lennie, ehhez képest, minden tárgyra nézve határozatlan lévén, általában csakis az akarás formáját foglalhatja magában és pedig, mint autonomiát; más szókkal: az, hogy minden jó akarat maximája alkalmas arra, hogy magát általános törvénytényé tegye, maga az az egyetlen törvény, a melyet minden okos lény akaratára maga szab magának, a nélkül, hogy valamely rugót vagy érdeket fektetne alapként alája.

Hogyan lehető egy ilyen syntheticus gyakorlati *a priori* tétel s miért szükségképi: olyan egy föladat, a melynek megoldása már nem fekszik az erkölcs metaphysikájának határain belül s itt nem is állítottuk igaz voltát s annál kevésbbé dicsekedtünk avval, mintha bizonyítéka rendelkezésünkre állana. Itt mi csak arra szorítottunk, hogy az erkölcsiségnek már egyszer közkeletnek örvendő fogalma kifejtésével kimutathassuk, hogy e fogalommal az akarat autonomiája kikerülhetetlenül együtt jár, vagy is inkább alapjául szolgál. A ki tehát az erkölcsiséget valaminek s nem csak holmi igazság nélküli chimaericus eszmének tartja, annak el kell egyszersmind ez itt kifejtett elvét is ösmernie. Ez a szakasz, tehát, épen mint az első, csakis analytikai volt. És, hogy, már, az erkölcsiség nem agyrém s képzelgés, a mi egyenesen következik, ha a föltétlenül imperativus s vele az akarat autonomiája igaz, s hogy mint *a priori* elv merőben szükségképi: erre nézve a tiszta gyakorlati okosság lehető syntheticus használatára szorulunk, de a mibe bele nem foghatunk, a nélkül, hogy az okosság e bírálatát előre ne bocsátottuk légyen s épen ennek főbb vonalait akarjuk, a czélunkra szolgáló mértékben, a hátralevő utolsó szakaszban kifejteni.

## HARMADIK SZAKASZ.

Átmenetel az erkölcs metaphysikájáról a tiszta gyakorlati okosság birálatához.

### *A szabadság fogalma*

szolgáltatja a kulcsot az akarat autonomiájának magyarázatához.

Az akarat egy bizonyos nemű okozatisága az élő lényeknek, a mennyiben okosak s a szabadság ez okozatiságnak az a tulajdonsága volna, hogy idegen határozó okokól függetlenül lehet működő; ép úgy, mint a természeti szükségképiség minden okosság nélküli lény okozatiságának az a tulajdonsága, hogy idegen okok befolyása által határozottan működésre.

A szabadságnak ez előadott magyarázata negatív s épen ezért ebből lényege be nem látható; ám de mégis következik ebből a szabadságnak az a positiv fogalma, a mely annál gazdagabb és termékenyebb. Mivel az okozatiság fogalma magában foglalja a törvények közül azt, a mely szerint valami nyomában, a mit oknak nevezünk, valami egyebet, tudni illik a következt, szükségkép kell gondolnunk; így a szabadság, habár nem természeti törvények szerinti tulajdonsága az akaratnak, azért még sem egészen törvény nélküli, hanem épen ellenkezőleg, változhatatlan törvények szerinti okozatiságnak kell, csak hogy különös fajtájúnak, lennie; mert a szabad akarat máskülönben gondolhatatlan nem létező volna. A természeti szükségképiség a ható okok heteronomiája vala; mert minden hatás csak a szerint a törvény szerint vala lehető, hogy a ható okot valami egyéb határozta az okozatiságra; mi lehet, tehát, az akarat szabadsága egyéb, mint autonomia, azaz az akaratnak az a tulajdonsága, hogy magának lehet a törvénye? De ez a tétel: az akarat minden cselekedetben magának a törvénye, csak azt az elvet jelenti, hogy ne történjék

a cselekvés más maxima szerint, mint a mely tárgyául maga magát általános törvényként is birhatja. Am de ez épen a föltétlenül imperativus formulája s az erkölcsiség elve, minél fogva a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatti akarat egy és ugyanaz.

Ha tehát az akarat szabadságát föltételezzük, az erkölcsiség, elvével egyetemben, következik belőle, fogalmának pusztá széttagolása nyomán. Am, az utolsó mégis mindig egy synthetikus tétel: a magában és merőben jó akarat az, a melynek maximája mindig magát, mint általános törvényt tekintve, foglalhatja magában; mert a magában jó akarat fogalmának széttagolása nyomán nem található meg a maxima ama tulajdonsága. Am, az ilyen synthetikus ítéletek csak az által lehetők, hogy mindkét ismeret, egy harmadikkal, melyben mindkettő megtalálható, összekapcsolatva, egymással is összeköttetik. A szabadság positiv fogalma szolgáltatja ezt a harmadikat, a mely nem lehet, mint a természeti (physische) okoknál történik, az érzéki világ természete (a melynek fogalmában valaminek, mint oknak, a fogalma, viszonyítva valami egyébnek, mint hatásnak, a fogalmához, találkozik össze.) Hogy mi légyen ez a harmadik, a mire a szabadság utal minket, s a melynek eszméjét *a priori* birjuk, mindjárt itt nem lehet kijelölni, s hogy a szabadság fogalmának a tiszta gyakorlati okosságból való deductiója s evel a föltétlenül imperativus lehetősége megmagyarázható legyen: e végett még némi előkészületet kell tennünk.

### *A szabadságot minden okos lény*

akaratainak tulajdonságaként kell föltételeznünk.

Nem elég, hogy akaratunknak, bármi alapon is, szabadságot tulajdonítunk, ha nincs elég okunk arra is, hogy ugyanazt minden okos lénynek sajátjaként gondoljuk. Mert, miután az erkölcsiség számunkra, csak mint okos lények számára szolgál törvényül, minden okos lényre nézve is érvényesnek kell lennie s miután egyedül a szabadság tulajdonságából kell levezettetnie: ki kell azt is mutatni, hogy a szabadság minden okos lény akaratának a tulajdonsága s nem elég, hogy az emberi természet fölőli némely úgy vélt tapasztalatból igazoltassék (bár ez egész merejében lehetetlen is s egyedül csak *a priori* bizonyítható), hanem úgy kell azt kellőleg bebizonyítani, mint általában az okos és akarattal fölrüházott lények tevékenységét. És én azt mondom: minden lény, a mely másként nem cselekedhetik, mint csak is a szabadság eszméje alatt állva, épen ezért, gyakorlati tekintetben, valóban is szabad, más szókkal: rá nézve érvényesek

mind ama törvények, a melyek a szabadsággal elváhatlanul össze vannak kötve; épen úgy, mintha akarata magában véve is, s az elméleti philosophiában is előismerve, szabadnak nyilvánították. <sup>1)</sup> Már pedig én azt állítom, hogy minden okos lénynek, a melynek akarata van, szükségkép a szabadság eszméjét is kell tulajdonitanunk s állítanunk, hogy cselekvőként csak is ez alatt áll. Mert az ilyen lényben olyan okosságot gondolunk, a mely gyakorlati, az az a melynek okozatisága van tárgyaira nézve. Amde lehetetlen olyan okosságot gondolni, a mely a maga tudalmával ítéleteire nézve valahonnan máshonnan fogadna el irányzást, mert az alany ebben az esetben nem a maga okosságának, hanem valamely ösztönzésnek, rugónak tulajdonítaná ítélete meghatároztatását. Pedig maga magát kell elvei megteremtőjének és megalkotójának tekintenie, függetlenül idegen befolyásoktól és így olykép kell magát néznie, mint gyakorlati okosságot, vagy, mint okos lény akarátát és így szabadot; vagy is akarata csak, mint a szabadság eszméje alatt álló lehet önakarat s tehát, gyakorlati tekintetben, minden okos lénynek tulajdonítandó lesz.

### *Az érdekről,*

mely az erkölcsiség eszméivel együtt jár.

Az erkölcsiség határozott fogalmát végül a szabadság eszméjére vezettük vissza; ezt, azonban, mint valóban létezőt, még csak magunkban és az emberi természetben sem bizonyíthattuk be, csak azt láttuk, hogy föltételeznünk kell, ha valamely lényt okosnak és a cselekedetekre nézve a maga okozatiságának tudatával bírónak, az az akarattal fölrüházottnak, akarunk gondolni s így azt találjuk, hogy ugyanazon az alapon minden okossággal és akarattal fölrüházott lénynek tulajdonitanunk kell ezt a tulajdonságot, hogy a cselekvésre szabadsága eszméjének uralma alatt határozza magát.

Am ez eszme föltételezéséből a cselekvés egy törvényének tudalma is következett: hogy t. i. a cselekedetek subjectiv alapelveit, az az a maximákat, mindig úgy kell vennünk, hogy obje-

<sup>1)</sup> Azért választom ezt az utat, a melyen czéломhoz képest elégségesnek tartom a szabadságot az okos lények cselekedeteinél csak eszméjében fektetnem alapul, hogy ne kelljen arra is köteleznem magamat, hogy a szabadságot elméletileg is be kelljen bizonyítanom. Mert, ha ez utóbbi függőben marad is, mégis csak ugyanazok a törvények érvényesek arra a lényre nézve, a ki másként nem, hanem csak is a maga szabadsága eszméje alatt cselekedhetik, mint a mely törvények azt a lényt köteleznék, a ki igazán szabad volna. Itt hát lerázhajjuk magunkról azt a terhet, a mely az elméletre nehezedik.

ctive, vagy is általában mint alapelvek is érvényesek legyenek, és így a mi saját általános törvényhozásunknak is szolgálhassanak. De hát miért vessem magamat ennek az elvnek alája és, pedig, mint általában okos lényt s tehát ez által minden más, okossággal fölruházott, lényt is? Kész vagyok elösmerni, hogy erre nem érdek ösztönöz, mert ebből soha sem lenne föltétlen imperativus; de mégis érdeklődöm kell ez iránt s be kell látnom, hogyan történik ez; mert ez az „ugy kellene“ (Sollen) tulajdonképen olyan akarás (Wollen), mely e föltétel mellett minden okos lényre nézve érvényes, ha az okosság benne akadályok nélkül gyakorlati volna; olyan lényekre nézve, a kiket, mint minket, még az érzékiség is, mint más fajta mozgató-rugók összesége, érinti és hajtja s a kikenél nem mindig az történik, a mit az okosság csak magában véve tenne: a cselekedeteknek ezt a szükségképiségét csak is „ugy kellene lenni“-nek nevezhetjük s így meg kell a subjectiv szükségképiséget különböztetnünk az objectivtól.

Ugy tűnik tehát föl, mintha a szabadság eszméjében tulajdonkép az erkölcsi törvényt, t. i. magának az akarat autonómiájának elvét, csak föltételeznők és, hogy való létezését s objectiv szükségképiségét magában véve nem tudnók bebizonyítani s ebben az esetben, bár igen jelentős előnyt biztosítottunk volna az által, hogy legalább az igazi elvet, az eddigiéknél, pontosabban meghatározhattuk, de érvényességére s gyakorlati szükségképiségére nézve, hogy t. i. alája kell magunkat vetnünk, egy nyommal sem haladtunk volna előbbre; mert annak, a ki azt kérdené tőlünk: ugyan miért kell maximánk, mint törvény, általános érvényűségének cselekedeteink meghatározó föltételének lennie és hogy mire alapítjuk azt az értéket, a melyet az ily módon való cselekvésnek tulajdonítunk s a mely állítólag olyan nagy, hogy egyáltalán nem is lehetne semmi magasabb érdek; és hogy mikép történhessék az, hogy az ember csak is ebben képzelje személyi értékének érzését, a melyhez képest valamely kellemes, vagy kellemetlen állapot érzésének semmivé kelljen eltörpülnie — mondom, ha valaki ezeket kérdené tőlünk: kielégítő feleletet adni sehoggy sem birnánk neki.

Igaz, ugyan, hogy valamely határozott személyiség iránt érdeklődhetünk, a nélkül, hogy állapota kötné az érdeket, elég levén, hogy amaz alkalmassá tegyen, ez utóbbinak részeseivé válnunk, ha t. i. az okosság fogná ez állapotot előidézni; más szókkal, igaz, hogy csak maga a boldog létre való érdemesség, magában véve is érdekelhet, a nélkül a mozgató-rugó nélkül is, hogy magunk is részeseivé váljunk e boldogságnak; csak, hogy ez az ítélet, voltaképen, csak következménye az erkölcsi törvények

már föltételezett fontosságának (ha a szabadság eszméje által minden tapasztalati érdektől megtisztítjuk magunkat); de, hogy ettől meg is tisztuljunk, vagy is, hogy a cselekvésben szabadnak tekintsük magunkat és így, hogy mégis bizonyos törvények alá vetetnek tartasuk magunkat; hogy csak is személyünkben lássunk értéket, a mely, ha mind az elvesz is, a mi állapotunkat értékessé teszi, kárpótlást nyujtana helyette; és hogy ez hogyan legyen lehető s tehát, hogy az erkölcsi törvény miért kötelez: ezen az úton még be nem láthatjuk.

Őszintén be kell vallanunk, hogy itt bizonyos fajta körbenkeringés tűnik föl, a melyből, a mint látszik, nem lehet kiszabadulni. A ható okok rendjében szabadnak vesszük föl magunkat, hogy a célok rendjében erkölcsi törvények alatt állóknak gondolhassuk magunkat s aztán e törvények alatt állóknak gondoljuk magunkat, miután magunknak tulajdonítottuk az akarat szabadságát; mert a szabadság és az akarat öntörvényadása mind a kettő autonómia, tehát csere-fogalmak, de a melyek közül az egyik éppen ezért nem használható a másiknak bizonyítására és megfejtésére. hanem legfőlebb csak arra, hogy egy ugyanama tárgynak, logikai tekintetben különbözőeknek tetsző, képzeteket egyetlen fogalomra vezessük vissza (épen úgy, mint az egyenlő értékű, de különböző kifejezésű, törtéket a legkisebb és így egyenlő képletre reducáljuk).

De egy menedék mégis marad fön számunkra, t. i. annak megvizsgálása: ha vajon nem más állást foglalunk-e akkor, ha magunkat a szabadság által *a priori* ható oknak gondoljuk, mint, ha cselekedeteinknek, mint hatásoknak, a melyeket magunk előtt látunk, szempontjából nézzük magunkat.

Nem valamely magasan szárnyaló gondolkodásra szoruló egy megjegyzés, sőt inkább, a melyről feltehetnők, hogy még a legközönségesebb értelem is megteheti, ha mindjárt csak a maga módján, az itélet ama homályos megkülönböztetése útján, a melyet érelemnek neveznek, hogy t. i. minden képzetünk, a mely önkényünk hozzá járulása nélkül kél föl bennünk (mint p. o. az érzékletiek), csak úgy ismertetik meg velünk a tárgyakat, mint a hogy azok érintenek, afficiálnak, de, hogy magukban véve mik legyenek e tárgyak: ismeretlen marad előttünk és, hogy, ehez képest, a mi ezeket a képzeteket illeti, ezen az úton, még a legmegfeszítettebb figyelem és világosság mellett is, a mivel az értelem e folyamathoz csak hozzá járulhat, csak és csupán a jelenségeknek, de soha sem a magokban vett dolgoknak (Dinge an sich selbst) megösmérésére juthatunk el. Mihelyt aztán ezt a megkülönböztetést (mindenesetre csak is az érintett különbözőség által azok közt a képzetek közt, a melyeket más-

honnán nyerünk, magunk szenvedő szerepet játszván, és azok közt, a melyeket tisztán saját magunk hozunk magunkbau létre, ezzel esolekvőségünket bizonyítván) egyszer megtevők, önként következik, hogy a jelenségek mögött mégis valami egyebet, a mi nem jelenség, t. i. a magokban vett dolgokat, kell fölvennünk és elösmernünk, bár magunknak is meg kell aduunk, hogy (miután előttünk soha ösmertekké nem válhatnak, hanem mindig csak az, hogy miként érintenek minket) soha meg nem közelíthetjük és hogy magukban véve mik legyenek: azt soha meg nem tudhatjuk. Ha kezdetleges is ez a megkülönböztetés, de ezen alapszik az érzéki világ, meg az értelmi világ különbözősége, e kettő közül az előbbi, egy némely világ-szemlélő érzékiségének mértékéhez képest nagyon különböző lehetvén ugyan, de az utóbbi, mely annak alapját szolgáltatja, mindig egy és ugyanaz marad. Még csak maga magára nézve is, már t. i. annak az ismeretnek útján, a melyet az ember a benső érzés alapján szerez magáról, soha sem dicsekedhetik aval, hogy tudhatná, hogy milyen lögyen magában véve. Mert, miután nem teremti mintegy magát s a maga fogalmát nem *a priori*, hanem tapasztalati uton nyeri magáról, természetes, ha magáról is csak a benső érzék s tehat csak is természete jelenségei útján s tudalmának érintése módja által szerezhethet tudomást, miközben aztán mégis szükségkép föl kell vennie alanyának e mind csupa jelenségekből összetett minemiségén túl még valami egyéb alapul szolgálót, tudni illik a maga En-jét, a maga magában vett minemiségében, és így magát a pusztá észrevevés és az érzések iránti fogékonyság tekintetéből az érzéki világhoz, ellenben annak szempontjából, a mi benne tiszta tevékenység talál lenni (a mi egyáltalán nem az érzékek érintése által, hanem egyenesen s közbevetés nélkül, jut tudalomra) magát az értelmi világhoz kell számítania, a melyet pedig csak nem ösmer mélyebben.

Es a gondolkodó embernek minden elébe kerülő dolgról ugyanilyen ítéletet kell alkotnia; valószínű is, hogy ez a nézet a legközönségesebb értelemben is előfordul, a mely, köztudomás szerint, nagyon hajlandó az érzéki tárgyak mögött még mindig valami láthatatlant, magában tevékenyt, keresni, de a mely ismét aval rontja el a dolgát, hogy ezt a láthatatlant mindjárt érzékinek képzeli, az az a nézet (Anschauung) tárgyává akarja tenni s így aztán egy mákszemmel sem lesz okosabbá.

De az ember valósággal talál magában egy olyan tehetséget, a mely által magát minden más dologtól, sőt még önmagától is, a mennyiben tárgyak által érintetik, megkülönbözteti és ez az okosság. Ez, mint tiszta öntevékenység, még arra nézve is fölötte áll az értelemnek, hogy, bár ez is öntevékenység s

nem, mint az érzékiség, pusztán képzeteket foglal magában, a melyek csak akkor állanak elő, ha az embert dolgok érintik (s így szenvedők vagyunk), mégis a maga tevékenységéből más fogalmakat nem bír előállítani, mint a melyek csak is arra szolgálnak, hogy az érzéki képzeteket szabályok alá foglalják s e képzeteket ez által egy tudalomba egyesítsék, a mely használata nélkül az érzékiségnek az értelem nem is gondolna semmit; míg, ellenben, az okosság az eszmék neve alatt olyan egy tiszta öntevékenységet (Spontaneitát) tanusít, hogy ez által mindazon, a mit az érzékiség csak nyújthat neki, messze túlhat s legkiválóbb működését abban bizonyítja, hogy az érzéki világot és az értelmi világot egymástól megkülönbözteti, de evel egyzersmind magának az értelemnek is kiszabja határait.

Épen ezért kell az okos lénynek magát, mint intelligentiát (tehát nem alsóbb rendű erői oldaláról), nem, mint az érzéki, hanem mint az értelmi világhoz tartozót, tekintenie; minél fogva két álláspontja van, a melyekből magát személheti és erői használatának és így minden cselekedetének törvényeit megösmernheti: e g y s z e r, a mennyiben az érzéki világhoz tartozik, mint természeti törvények (heteronomia) alatt állót; másodszor, mint az intelligibilis világhoz tartozót, olyan törvények alatt állót, a melyek a természettől függetlenül, nem a tapasztalatban, hanem csak is az okosságban bírnak alapjukat.

Mint okos s tehát az intelligibilis világhoz tartozó lény, soha az ember a saját akaratának okozatiságát nem gondolhatja másként, mint a szabadság eszméje alatt; mert a függetlenség az érzéki világ határozó okaitól (a mit az okosságnak mindig kell önmagának tulajdonítania) annyi, mint szabadság. A szabadság eszméjével, tehát, az a u t o n o m i a fogalma mindig elválaszthatatlanul össze van kötve, emelvel pedig az erkölcsiség általános elve, a mely az o k o s lények minden cselekedetének eszmeileg épen ugy alapjául szolgál, mint a természeti törvény minden jelenségnek.

És, már, ez által el van hárítva az a gyanu, a melyet az előbb támasztánk, mintha rejtett körben-forgás foglaltatnék következtetésünkben a szabadságról az autonómia s erről az erkölcsi törvényre, hogy t. i. a szabadság eszméjét talán csak az erkölcsi törvény kedvéért fektettük volna alapul, hogy aztán utóbb ezt meg ismét a szabadságból következtethessük s tehát, hogy amaannak számára nem is tudtunk volna alapot megjelölni, hanemha csak is *petitio principii* útján, a mit jó érzületű lelkek, igaz, szívesen megengednének, de a mit, bebizonyítható tételként, még sem állíthatunk volna soha föl. Mert most már látjuk, hogy, ha szabadnak gondoljuk magunkat, evel az értelmi világ tagjai sorá-

ba helyezzük magunkat s az akarat autonomiáját következményével: az erkölcsiséggel egyetemben ösmerjük el, ha pedig, mint lekötelezettet gondoljuk magunkat, úgy tekintjük magunkat, mint a ki az érzéki világhoz, mégis egyszersmind az értelmi világhoz is tartozik.

*Hogyan lehető a föltételen imperativus?*

Az okos lény, mint intelligentiát, az értelmi világhoz számítja magát s csak, mint az ehez tartozó ható okot, nevezi a maga okozatiságát akarata nak. Másfelől, azonban, mégis, mint az érzéki világ egy darabját is tudja magát, a melyben cselekedetei, mint amaz okozatiság pusztja jelenségei, foglalnak helyet, a melyeknek lehetősége azonban ebből, a melyet nem ösmerünk, nem látható be, hanem helyökbe ama cselekedeteket, mint más jelenségek, t. i. vágyak és hajlamok, által határozottakat és mint az érzéki világhoz tartozókat kell belátni. Mint pusztán az értelmi világ tagjának, tehát, minden cselekedetem tökéletesen megfelelne a tiszta akarat autonomiája elvének; mint pusztán az érzéki világ darabjának cselekedeteit, mint egészen a vágyak és hajlamok természeti törvényeinek s tehát a természet heteronomiájának megfelelőket kellene azokat tekintenünk. (Amazok az erkölcsiség legfelső elvén, emezek a boldogságén nyugodnának.) Mivel azonban az értelmi világ az érzéki világ alapját s tehát ez érzéki világ törvényeinek alapját is magában foglalja és így a mi akaratomat illeti (a mely egészen az értelmi világhoz tartozik) minden közbeesés nélkül egyenesen törvénytevő s tehát nem is gondolható máskép: magamat sem ösmerhetem meg és el másként, mint, hogy intelligencia létemre, habár másfelől az érzéki világhoz is tartozó lény vagyok, mégis az előbbi, az az, az okosság törvényének — az okosság a szabadság eszméjében az okosság törvényét is magában foglalván — s ehez képest az akarat autonomiájának vagyok alája vettette s következőleg az értelmi világ törvényeit magam számára imperativusoknak s az ez elv szerinti cselekedeteket köteleességeknek kell tekintenem és elfogadnom.

És így a föltételen imperativusok lehetőek azáltal, hogy a szabadság eszméje az intelligibilis világ tagjává teszen, mihez képest, ha csak is ez és ilyen volnék, minden cselekedetem mindig megfelelne az akarat autonomiájának, miután azonban az érzéki világ tagjául is tekintem magamat: meg kellene felelnie, a mely föltételen „*ugy kellene*” a priori syntheticus tétel, az által, hogy az érzéki vágyaktól érintett akaratom fölött ugyane, de az értelmi világhoz tartozó, tiszta, s magára nézve gyakorlati, akaratnak eszméje is hozzájárul, mely amannak okosság szerinti legfelső

föltételét foglalja magában; körül-belől olyképen, mint az érzéki világ nézleteihez járulnak az értelem fogalmai, a melyek magukban véve semmit sem jelentenek, mint épen csak általában a törvényes formát s ez által lehetővé válnak az *a priori* synthetikus tételek, pedig ezeken nyugszik a természet minden ösmerete.

A közönséges emberi okosság gyakorlati használata igazolja e levezetés helyes voltát. Nincs senki, még a legelvetemedettebb gonosztevő is, ha különben tud és szokott okosan gondolkodni, a ki, ha a becsületes szándékok, a jó maximák követésében való állhatatosság, a részvét és az általános jóakarát példáit (s akár, azon felyül, a kényelem és előnyök jelentékeny föláldozásával párosítva is) tárjuk elébe, ne kívánná, hogy bárcsak ő is ilyen érzületű lehetne. De ezt csak is hajlamai és ösztönei miatt nem bírja magában foganatosítani — s a mellett még is szeretné, hogy vajha mentes lenne e rája nézve is terhes hajlandóságoktól. Ez által, tehát, azt tanusítja, hogy avál az akaratával, a mely az érzékiség ösztöneitől független, gondolatban a dolgok egészen más rendjébe helyezi magát, mint a milyen rendje vágyainak az érzékiség mezején van, mivel amaz óhajtásaitól nem vágyai élvezeteit s tehát nem valamelyik való, vagy máskülönbön gondolható, hajlamát kielégítő állapotot (mert ez által még az eszme is, mely ez óhaj-tást földézi, elvesztenié kitünőségét), hanem csak is személye nagyobb benső értékét várhatja. De épen ennek a jobbik személynek gondolja magát, a midőn az értelmi világ egyik tagjának álláspontjába képzeli bele magát, a mire a szabadság eszméje, vagyis az érzéki világ határozó okaitól való függetlenség önkénytelen unszolja, s a melyen jó akaratról tud magában, ez szolgálván gonosz akaratának, mint az érzéki világ tagjának, saját bevallása szerint is, törvényül, ismerve e törvény tekintélyét, a mikor épen áthágja. Az erkölesi „ugy kellene”, tehát, a saját szükségképi akarásunk, mint, a kik az intelligibilis világ tagjai vagyunk és csak annyiban gondoljuk magunkra nézve kötelezőnek, a mennyiben egyszersmind az érzéki világ tagjául is tekintjük magunkat.

### *Minden gyakorlati philosophia*

#### Legszélső határáról.

Akaratára nézve minden ember szabadnak gondolja magát. Innen ered minden itélet a cselekedetek fölött, a melyeknek meg kellett volna történniök, ha mindjárt nem történtek is meg. Mindamellettt is ez a szabadság nem tapasztalati fogalom s nem is lehet az, mivel mindig megmarad, noha a tapasztalat az ellenkezőt tanúsítja azok felől a követelések felől, a

melyeket, e szabadság föltételezése mellett, mint szükségképieket képzelünk. Másfelől, épen olyan szükségképi, hogy minden, a mi megtörténik, kimaradhatatlanul meg legyen természeti törvények által szabva és ez a természeti szükségképiség szintén nem tapasztalati fogalom, épen azért, mivel a szükségképiség s tehát az *a priori* ösmeret fogalmát magában foglalja. Ugyde a természetnek ezt a fogalmát igazolja a tapasztalás s kimaradhatatlanul föl is kell tennünk, ha egyáltalán lehetőként akarjuk a tapasztalást, az az, az érzéklés tárgyainak általános törvények szerinti összefüggő megösmerését gondolni. Épen ezért a szabadság csak is e s z m é j e az okosságnak — objectiv valósága magában véve kétséges levén — a természet pedig é r t e l m i f o g a l o m, mely a maga valóságát a tapasztalás példáival bizonyítja s szükségkép kell is, hogy bizonyítsa.

És habár ebből az okosság dialektikája származik, mivel, a mi az akaratot illeti, a neki tulajdonított szabadság úgy látszik, hogy ellenmondásban áll a természeti szükségképiséggel s e keresztútton az okosság speculativ tekintetben sokkal jártabbnak és használhatóbbnak találja a természeti szükségképiség útját, mint a szabadságét, mégis gyakorlati tekintetben a szabadság ösvénye az egyetlen, a melyen lehetővé válik okosságunknak életünk folyásában és tevékenységében a használata; épen ezért a legéleselműbb philosophiának csak úgy, mint a legközönségesebb emberi értelemnek, lehetetlen a szabadságot elokoskodnia. S épen ezért kell az értelemnek föltennie, hogy ugyanazoknak az emberi cselekedeteknek szabadsága és természeti szükségképisége között valódi ellenmondás fön nem foroghat, mert ép oly kevésé adhatja föl a természet, mint a szabadság fogalmát.

De mégis, legalább meggyőző módon kell ezt a látszó ellenmondást eltörölni, ha mindjárt soha föl nem foghatnók is, hogy miképen lehető a szabadság? Mert, ha a szabadságnak még a gondolata is ellene mond önmagának, vagy a természetnek, a mely épen olyan szükségképi: multhatatlanul ezt kellene a természeti szükségképiséggel szemben teljesen föladnunk.

Ám, ezt az ellenmondást lehetetlen kikerülni, ha az olyan, a ki magát szabadnak képzei, önmagát ugyan abban az értelemben, vagy ugyan abban a viszonyban gondolná, mikor magát szabadnak nevezi, mint, midön magát ugyanarra a cselekedetre nézve a természeti törvénynek alávetve teszi föl. Ezért elengedhetetlen köteleessége a speculativ philosophiának, hogy legalább kimutassa, hogy az ellenmondásra vonatkozó tévedése onnan van, mivel az embert más értelemben és viszonyban gondoljuk, mikor szabadnak nevezzük, mint, mikor a természet darabjaként és törvényeinek alávetve tekintjük és hogy ez a kettő

nemcsak, hogy nagyon is jól megférhet egymással, hanem ugyanabban az alanyban szűkségképegyesítve vagyunk kénytelenek mindkettőt gondolni, mert különben nem lehetne okát adni, hogy miért terhelnök az okosságot egy olyan eszmével, a mely bár ellenmondás nélkül egy másik bővön eléggé igazolttal megférköztethető, mégis olyan munkába bonyolít, a mi az okosságot elméleti működésében ugyancsak sarokba szorítja. Ez a kötelesség, pedig, csak is a speculativ philosophiára nehezül, hogy a gyakorlati philosophia számára szabad és könnyű utat nyithasson. Így, hát, nem a philosophus tetszésétől függ, ha a tetsző ellenmondást elenyésztesse-e, vagy pedig érintetlenül hagyja; mert ez utóbbi esetben idevonatkozó elmélete a senki földje, *bonum vacans*, a melyet a fatalista igaz joggal vehet birtokába s az egész morált kiüldözheti czim nélkül birtokolt ugy vélt tulajdonából.

De azért még nem mondhatjuk, hogy itt kezdődik a gyakorlati philosophia határa. Mert a vita ez elintézése épen nem hozzá tartozik, hanem ő csak is követeli a speculativ okosságtól, hogy az egyenetlenséget, a melybe az elméleti kérdések körül maga bonyolítja magát, végéhez juttassa, hogy aztán a gyakorlati okosságnak meglegyen a nyugalma és biztonsága a külső támadások esetén, a melyek kérdésessé tehetnék jogát a földhez, a melyen otthont akar a maga számára építeni.

Még a közönséges emberi okosság jogigénye is, azonban, az akarat szabadságához a tudalman alapszik és azon az elősmert föltevésen, hogy az okosság független a csak alanyilag határozó okoktól, a melyek összevéve teszik azt, a mi csupán az érzékléshez s tehát az érzékiség általános elnevezése alá tartozik. Az ember, a ki ily módon tekinti magát intelligentiának, ez által a dolgok más rendjébe s egészen másnemű határozó tényezőkhöz való viszonyba helyezi magát, ha akarattal s tehát okozatisággal fölruházott intelligentiaként gondolja magát, mint, ha magát az érzéki világban jelenségként (a mi valóban is) fogja föl s okozatiságát, a külhatározókra nézve, természeti törvényeknek veti alá. Csakhamar aztán észreveszi, hogy mindkettő megeshetik, sőt meg kell, hogy essék, együtt. Mert, hogy egy dolog jelenségileg (a mint az érzéki világhoz tartozik) bizonyos törvények alatt áll, a melyektől ugyanaz, mint magában vett dolog vagy lényeg, független: épen nem foglalja a legkisebbke ellenmondást is magában; hogy pedig magát e kétféle módon kell képzelnie és gondolnia: alapszik, a mi az elsőt illeti, azon, hogy magát mint érzékek által érintett tárgyat tudja s a mi a másodikat illeti, azon, hogy magáról, mint intelligentiáról van tudalma, más szókkal: hogy magát okossága használatában az érzéki benyomásoktól függetlennek (s így az értelmi világhoz tartozóknak) tudja.

Innen van, aztán, hogy az ember olyan akaratot is mer magának tulajdonítani, a mely semmit sem ismer el a maga rovásán állónak, a mi csak is vágyaihoz és hajlamaihoz tartozik és ellenben oly cselekedeteket tart maga által lehetőeknek, sőt még szükségképieknek is, a melyek csakis minden vágy és érzéki inger háttérbe szorításával eshetnek meg. Ezeknek okozatisága, mint intelligentiában rejlik benne és az intelligibilis világ eivei szerinti hatások és cselekedetek törvényeiben, a mely világról pedig nem igen tud többet, mint, hogy egyedül az okosság és pedig a tiszta, az érzékiségtől független okosság, adja benne a törvényt és azt, hogy ebben a világban, csak, mint intelligentia levén a tulajdonképeni Önmaga vagy Én (ellenben, mint ember, csak jelensége ez önmagának): ama törvények egyenesen, minden közbevetés nélkül és föltétlenül illetik őt, úgy, hogy, a mire a hajlamok és ösztönök (tehát az érzéki világ egész természete) indítanak, meg nem csorbíthatják akarásának, mint intelligentiának, törvényeit, elannyira, hogy amazokért nem is vállal felelősséget s az egészet nem is tulajdonítja tulajdonképeni önjének, az az: akaratának, de, igen is, annak azt az elnézést, a melylyel viselgetnék irányukban, ha az akarat okossági törvényeinek hátrányára maximáira való befolyást engedne meg nekik.

Azáltal, hogy a gyakorlati okosság az értelmi világba bele gondolja magát, koránt sem lépi túl határait, de igen is átlépné, ha bele akarná nézleni (hineinschauen), ha bele akarná érezni (hineinempfinden) magát. Amaz csakis negatív gondolat, tekintettel az érzéki világra, mely nem ad az okosságnak, az akarat meghatározásában, törvényeket s csak arra az egyetlen pontra nézve pozitív, hogy az a szabadság, mint negatív határozomány, egyszersmind egy (pozitív) tehetséggel, de sőt az okosság okozatiságával is össze legyen kötve (a mit akaratnak nevezünk), hogy úgy cselekedhessünk, hogy a cselekedetek elve megfelelően az okossági ok lényeges minemiségének, vagyis a maxima, mint törvény, általános érvényűsége föltételének. De, ha még azon felyül tárgyat is venne elő akaratának, más szóval indító okot, az értelmi világból: evel túllépné határait s oly valaminek ösmeretét tulajdonítaná magának, a miről semmit sem tud. Az értelmi világ fogalma, tehát, csak álláspont, a melynek jelenségeken túl való elfoglalására magát az okosság kényszerítve látja, hogy magát gyakorlatiként gondolhassa, a mi, ha az érzékiség befolyásai az emberre nézve elhatározók volnának, nem volna lehetséges, de a mi mégis szükségképi. a mennyiben t. i. nem akarjuk tőle a maga önjének, mint intelligentiának, s tehát mint okos és az okosság által tevékeny, az az szabadon működő oknak, tudalmát megtagadni. Ez a gon-

dolat, igaz, egy más rendnek és törvénytevésnek eszméjét vonja maga után, mint a természet mechanizmusát, (a mi az érzéki világot érinti) s e mellett szükségessé teszi az intelligibilis világnak (vagyis az okos lények, mint magokban vett dolgok, egészenek) fogalmát, de a nélkül, hogy a legkevésbé is kellene itt magunkat arra nagyzanunk, hogy e világnak csak is formái határozottságán gondolatban túlmennénk, az az, hogy túlhaladhatnánk az akarat maximáinak, mint törvényeknek, általánosságán s tehát az akarat autonómiájának gondolásán, mint a mely egyedül állhat meg az akarat szabadságának gondolatával; míg ellenben, minden törvény, mely valamely tárgyra van határozottan szorítva, heteronomiát ad, a mi pedig csak is természeti törvényeknél szerepelhet s csakis az érzéki világot illetheti.

De az okosság abban az esetben minden határán túllépne, ha arra merne vállalkozni, hogy megmagyarázza: **hogyan** lehet a tiszta okosság gyakorlati, a mi egy ugyanaz volna a vala földadattal, hogy megmagyaráztassék: **miképp** lehet **a szabadság**?

Mert semmit sem tudunk megmagyarázni, csak, a mit oly törvényekre bírnak visszavezetni, a melyeknek tárgya valamely lehető tapasztalatban megadható. Ám, a szabadság csakis eszme, a melynek objectiv valóságát semmiképen sem lehet természeti törvények szerint, s így valamely lehető tapasztalat által sem, kimutatni, a melyet, tehát, miután semmiféle analogia szerint sem lehet rá valamely példát előszerezni, sem határozott fogalom útján, vagy akár csak belátás útján is, soha megfogni, megérteni nem lehet. Nem is tekinthető másnak, mint az okosság szükségképi föltevésének az olyan lényben, a mely azt hiszi, hogy akarhatnak, vagy is a pusztán kívánó tehetségtől még különböző tehetségnek (t. i. a mely szerint a cselekvésre, mint intelligencia s tehát az okosság törvényei szerint, a természeti ösztönöktől függetlenül, határozhatja el magát) van tudalmában. De a hol a természeti törvények szerinti meghatározottság véget ér, a val vége van minden magyarázatnak is s egyéb sem marad, mint a védekezés, vagy is visszaverése azok ellenvetéseinek, a kik azt állítják, hogy mélyebben tekintettek a dolgok lényegébe s ennél fogva a szabadságot vakmerészen lehetetlennek nyilatkoztatják. Ezekkel szemben csak azt lehet kimutatni, hogy az általok úgyvéve itt fölfedezett ellenmondás épen csakis abban rejlik, hogy, miután az embert — csak hogy a természeti törvényt az emberi cselekedetekre nézve érvényessé tehessék — szükségkép jelenségként kellett tekinteniök: most meg, miután azt kívánják tőlük, hogy, mint intelligentiát, magában vett dologként is gondolják őt, itt is még mindig jelenségnek tekintik, a mikor aztán természetes, hogy

okozatiságának (az az akarátának) az érzéki világ minden természeti törvényétől való elkülönítése egy ugyanabban az alanyban ellenmondást tüntetne föl, de a mely ellenmondás elesik, ha meg gondolnák s a mint méltányos volna: be akarnák vallani, hogy a jelenségek mögött (ha mindjárt rejtett módon is) mégis csak a magokban vett dolgoknak kell az alapot tenniök, a melyeknek hatási törvényeitől nem lehet kivánni, hogy ugyanaz a fajtájuk legyenek, mint a melyek alatt jelenségeik állanak.

Az a subjectiv lehetetlenség, hogy az akarat szabadságát megmagyarázzuk, a val a lehetetlenséggel, hogy valamely érdeket<sup>1)</sup> találjunk és tegyük érthetővé, a melylyel az ember az erkölcsi törvények iránt viseltethetnék, egy ugyanaz; és mégis, valóban érdekekkel viseltetik iránta, a minek bennünk levő alapját az erkölcsi érzéknek (Gefühl) nevezzük, a mit némelyek tévesen állítottak erkölcsi ítéleteink irányadójának, holott épen a törvénynek az akaratra gyakorolt subjectiv hatását kell benne látnunk, ehez csakis az okosság szolgáltatóván az objectiv alapokat.

Hogy azt akarjuk, a mihez az érzékileg érintett okos lénynek csak is az okosság szabja elő az „ugy kellené“-t: ehez, természetesen, az okosságnak az a tehetsége kívántatik meg, hogy az élvérzetét, vagy a kötelesség teljesítésében való gyönyörködést oltson és csepegtessen belénk, s tehát az okosság okozatiságát, hogy az érzékiséget elvei szerint határozza meg. De azt teljes lehetetlen belátni, az az *a priori* megfoghatóvá tenni, hogy miként idézhet egy pusztá gondolat, mely semmi érzékit sem foglal magában, élv- vagy sérv-érzetet elő? Mert ez az okozatiságnak egy különös neme, a melyre nézve, mint egyáltalán minden okozatiságra nézve, *a priori* épen semmit sem birünk megállapítani, hanem erre nézve a fölvilágosítást egyedül a tapasztalattól kell kérnünk és várnunk. Miután, azonban, a tapasztalat nem szolgáltathatja ki nekünk az ok és okozat viszonyát, úgy, a mint ez a tapasztalat két tárgy között történik, itt azonban tiszta okos-

<sup>1)</sup> Érdek az, a mi által az okosság gyakorlativá, az az, az akaratot meghatározó okká lesz. Épen ezért csakis okos lényről mondjuk, hogy valami iránt érdekekkel viseltetik, az oktalan lények csakis érzéki ösztönöztetéseket éreznek. Egyenes, közbevetés nélküli érdekekkel csak akkor viseltetik az okosság a cselekedet iránt, ha maximájának általános érvényűsége elégséges határozó alapja az akaratnak. Csak az ilyen érdek tiszta. De ha a cselekedet az akaratot csak is a vágy valamely más tárgya segélyével, vagy csak az alany valamely különös érzelmének föltétele mellett tudja határozni, akkor az okosság csak másodfokulag, közbevetés útján, érdeklődik a cselekedet iránt is, miután az okosság, csak magában, sem az akarat tárgyait, sem valamely különös, alapjául szolgáló, érzelmet tapasztalás nélkül föl nem fedezhet: ez az utóbbi fajta érdek csak tapasztalati s nem tiszta okossági érdek volna. Az okosság logikai érdeke (belátásainak elősegítése iránt) soha sem egyenes és közbevetés nélküli, hanem célzatokra szorul gyakorlata számára.

ságnak, pusztá eszmék útján (a melyek épen nem lehetnek a tapasztalat tárgyai) kell egy — igaz a tapasztalat alá eső — okozat okának lennie: ránk, emberekre nézve teljesen lehetetlennek kell maradnia annak a magyarázatnak, hogy miként és miért érdekel minket a maximának, mint törvénynek, általánosság a és így az erkölcsiség? Csak is annyi bizonyos, hogy nem azért érvényes ránk nézve, mivel érdekel (mert ez heteronomia és a gyakorlati okosságnak az érzékiségtől való függése, t. i. függése egy alapul szolgáló érzelemtől, a mely esetben az okosság soha sem lehetne erkölcsileg törvénytevő), hanem, hogy azért érdekel, mivel ránk, mint emberekre, nézve érvényes, mivel akaratunkból, mint intelligentiából s tehát a mi tulajdonképeni önkünk-ből származott; a mi pedig a pusztá jelenséghez tartozik, azt az okosság szükségkép a magában vett dolog mineműségének rendeli alá.

Arra a kérdésre tehát: hogyan lehető a föltétlen imperativus, lehet ugyan annyiban felelni, a mennyiben ki lehet jelölni azt az egyetlen föltételt, a mely mellett egyedül válik lehetővé, t. i. a szabadság eszméjét, és továbbá, a mennyiben e föltevés szükségképességét be lehet látni, a mi az okosság gyakorlati érvényesítésére, vagy is ez imperativus s tehát az erkölcsi törvény érvényes volta felőli meggyőződésre elégséges; de, hogy maga ez a föltevés hogyan lehető: soha semmi emberi okosság által be nem látható. Az intelligentia akaratí szabadságának fölvétele mellett, azonban, az akarat autonómiaja, mint a mely az a formái föltétel, a mely mellett egyedül meghatározható, szükségkép következik. És az akaratnak ezt a szabadságát föltenni, (a nélkül, hogy ellenmondásba bonyolodnánk a természeti szükségképességnek az érzéki világ jelenségei összekapcsolásában szereplő elvével) nem csak, hogy nagyon is lehető, (a mit a speculativ philosophia ki is bir mutatni), hanem még gyakorlatilag is, vagy is eszmeileg minden önkényes cselekedetnek, föltételként, alapul tétele is minden okos lényre nézve, a mely okosság általi okozatiságának s tehát akaratának (a mi egyéb, mint a vágyak) tudalmával bir: minden további föltétel nélkül szükségkép is. De, hogy a tiszta okosság, minden más ösztönző rugó nélkül, akárhonnán származtak légyen is azok, magában véve hogyan lehet gyakorlati, az az: hogy a pusztá elve annak, hogy valamennyi maximájának, mint törvénynek, általános érvényűsége van (a mi, természetesen, a tiszta gyakorlati okosság formája volna), az akarat minden anyaga (tárgya) nélkül, a mi iránt előre valami érdeklél viseltethetnénk, magában véve hogyan szolgálhasson ösztönző rugóul s hogyan kelthessen érdeklél, a melynek a neve tisztán er-

köleszi volna; vagy más szókkal: hogyan lehessen a tiszta okosság gyakorlati: ezt megmagyarázni az egész emberi okosság is elégtelen és tehetetlen s minden fáradság és munka, ennek a magyarázatnak keresésében, el van vesztegetve.

Ez csak annyi, mint, ha azt akarnám megfejteni, hogy miként lehető maga a szabadság, mint az akarat okozatisága. Mert *evel elhagynám a philosophiai magyarázati alapot, mással pedig nem rendelkezem.* Még, ugyan, csaponghatnék aztán ide-oda az intelligibilis világban, a mi még fönmarad számomra, az intelligentiáknak a világában; de, ha, mindjárt, van is erről eszmém, a mely igaz és jó alap nélkül épen nem szükölködik, ismertem azért még sincs fölöle a legkisebb is, s nem is szerezhetem meg soha természetes okossági tehetségem minden igyekezete útján sem. Ez az eszme csak egy bizonyos valamit jelent, a mi még feleslegként megmarad, ha mindent, a mi az érzéki világhoz tartozik, kizártam akaratom határozó alapjaiból, pusztán a végett, hogy az indító okok elvét az érzékiség mezeje fölől megszoríthassam azáltal, hogy korlátokat vetek neki és megmutatom, hogy nem foglalja magában mind az egésztest, hanem, hogy még több van rajta kívül — de ezt a „több“-et aztán nem ősmérem s létén kívül egyebet nem tudok fölöle. A tiszta okosságból, mely ezt az ideált gondolja, minden anyagnak, az az a tárgyak minden megismerésének elkülönítése után, nem marad számomra semmi, mint épen csak az alak, t. i. a maximák általános érvényűségének gyakorlati törvénye s ennek értelmében való gondolása az okosságnak, viszonyban a tiszta értelmi világhoz, mint lehető ható, vagyis, mint az akaratot meghatározó, oknak; az ösztönző rugónak egészen hiányoznia kell itt; vagy, hogy aztán az intelligibilis világ ez eszméjének magának kellene az ösztönző rugónak, vagy annak lennie, a mi iránt az okosság eredetileg érdeklődnék — de, a minek megfoghatóvá tétele, épen az a föladat, a melyet meg nem bírunk oldani.

És már épen itt van minden morális fejtegetés és kutatás legfelső határa; de a melynek meghatározása már csak azért is igen nagyon fontos, hogy ne kelljen az okosságnak egyfelől az érzéki világban, az erkölcsnek kártékony módon, a legfelső indító okot s valami megfogható, de tapasztalati, érveket keresgélne; másfelől, pedig, hogy ne kelljen a transcendentális fogalmak rá nézve üres terében, az intelligibilis világ neve alatt, szárnyait erőtelenül csattogtatnia, a nélkül, hogy egy nyommal is előbbre haladhatna és, hogy agyrémek között el ne tévelyedjék. Hanem azért az eszméje a tiszta értelmi világnak, mint a valamennyi intelligencia egészének, a melyhez, mint okos lények. mimagunk is tartozunk (noha, másfelől, egyszersmind az érzéki világ tagjai

is levén): mindig használható és szabados eszmének marad az okos hit számára, bár határánál minden tudásnak vége szakad, hogy a magokban véve czélok (okos lények) általános birodalmának magasztos eszménye élénk érdeket keltsen bennünk az erkölcsi törvény iránt, de a mely birodalom tagjai közé csak akkor tartozhatunk, ha a szabadság maximáihoz, mintha a természet törvényei volnának, szigoruan alkalmazkodunk.

### *Zármegjegyzés.*

Ha okosságunk a természetre nézve speculál: a világ valamely legfelső okának absolut szükségképiségre kell jutnia; az okosság gyakorlati működése a szabadságra nézve szintén absolut szükségképiségre vezet, de e szükségképiség csakis az okos lény, mint ilyen, cselekedeteinek törvényeit illeti. Ugyde okosságunk bármely irányban való használatának lényeges elve, hogy megismerése szükségképiségek tudalmáig haladjon (mert e nélkül nem volna az okosság megismerése). De éppen olyan lényeges korlátozása ugyanennek az okosságnak, hogy a szükségképiséget sem annak, a mi van, vagy a mi történik, sem annak, a minek történnie kellene (soll) be nem láthatja, ha alapként nincs fölvéve valamely föltétel, a mely alatt a mi van: van, a mi történik: történik s a minek történnie kellene: történnie kellene. Azonban, így állván a dolog, a föltétel utáni folytonos tudakozódás csak mindig messzibbre késlelteti az okosság kielégítését. Éppen ezért szakadatlan és pihenés nélkül keresi a föltételen-szükségképit s kényszerítve érzi magát föltevésére, a nélkül, hogy útja-módja volna azt magának megfoghatóvá is tennie; elég boldognak érezve magát, ha bár a fogalmat megtalálhatja, a mely e föltevésével megfér. Az erkölcsiségnek a mi deductionk szerinti legfelső elvé, tehát, nem gáncsolható, hanem inkább szemrehányás volna általában az emberi okosságnak tehető, hogy a föltételen gyakorlati törvényt (mert ilyennek kell a categoricus imperativusnak lennie) absolut szükségképisége szerint nem bírja megfoghatóvá tenni; mert, hogy ezt nem valamely föltétel útján, t. i. valamely alapul fektetett érdek segítségével akarja véghezvinni: nem lehet hibájául fölróni, mert, hiszen, akkor nem volna a szabadság erkölcsi, az az, legfelső törvénye. Ehez képest, tehát, nem foghatjuk ugyan meg az erkölcsi imperativus gyakorlati föltételen szükségképiséget, de igen is megfogjuk megfoghatatlanságát s ennél többet méltányosan nem lehet követelni attól a philosophiától, mely elveiben az emberi okosság véghatáráig törekszik előre haladni.

## SZAKOSZTÁLYI ÉRTESEITŐ.

Utóbbi két szakülésünk f. évi nov. 21-én és december 12-én volt. Előbbin dr. Szász Béla egyleti tag Kant „Az erkölcs metafizikájának megalapítása“ című munkájának magyar fordításához irt bevezetést olvasta fel. Utóbbin dr. Hegedüs István egyleti tag „Polemia a tragikum kérdése felett“ cím alatt tartott felolvasást. Dr. Szász Béla Bevezetését és Kant említett művének fordítását a jelen füzetben veszik olvasóink. Dr. Hegedüs felolvasását a következő füzet fogja hozni.

Ugyancsak a decz. 12-iki ülésen dr. Brassai Sámuel egyleti tag szabad előadásban ismertette, illetőleg bírálta Raoul Frary figyelmet keített és sokaktól üdvözölt *La question du Latin* című művének célját és szellemét. A mű célja az, hogy a classicai irodalom ne szolgáljon alapul és eszközzül a középiskolai tanításnak. Javaslatát azzal az egy érvelvel támogatja szerző, hogy a görög és latin nyelvnek nemcsak tanítása, hanem tudása is haszontalan a társadalom mai időszakában. E végett egy félszeg lehozattal — „les origines“ — akarja kimutatni a classicai tanrendszer keletkezését, mintha csak bizonyos időszakban és bizonyos célok elérésére támadott és állítottott volna fel. Felolvasó ellenben elfogulatlan deductióval és történelmi áttekintéssel bizonyítja, hogy a nyelvtanítás az egész történelem folyamán áthúzódik és napjainkig érvényes. Évek számai, sőt ezrei művét pedig nem lehet egy karikaacsapással halomra dönteni. Frary bűvös karikája a haszon, még pedig a legvastagabb realisticus haszon, a vagyonszerzés. Erre persze se a görög, se a latin tanulása nem tanít, se nem segít, — kivéve az államot, a mely magának hivatalnokokat, azaz napszamosokat ujonczoz és azokat, a kik e nyelvek tanításával keresik kenyerüket. Ellenben ha a „humanismus“ helyett élő nyelveket, mathesist, (nem okoskodva, hanem practice) chemiát, historiát, geographiát tanítat az állam, ezzel a nemzeti gazdagság alapját veti meg, s az ifjusággal sem hordoztatja a grammatica súlyos és ingyen fásasztó igáját.

Deczember 12-én keblbi zárt ülésünk is volt, melyen Zilahi Kiss Béla egyet. könyvtárist szakosztályi taggá választott.

A titkár.