

ולבסוף יש צווי המצוה התנהגות ידועה באופן ישר, מבלי שתבוא איזו מטרה אחרת שניתן להשיגה ע"י אותה ההתנהגות ושתשמש לו תנאי הצווי הזה מוחלט הוא. אין הוא נוגע לתוכן הפעולה ולדבר העומד לצאת ממנה כי אם לצורת הפעולה ולעקרון שהפעולה עצמה יוצאת מתוכו, וכל עיקר הטוב שבפעולה זו הוא בכוונת הלב, יהיו התוצאות מה שיהיו. צווי זה יכול להקרא צווי המוסריות.

הרציות הנקבעות עפ"י שלושת מיני העקרונות הללו נבדלות הבדל ברור גם מצד אי-השויון שבדרכי כפיית הרצון. בכדי לסמן אי-שויון זה, נכנה את העקרונות, כסדרם, בשמות המתאימים ביותר, אם נאמר כי הם או כללי הוריות או עצות הפקחות או מצוות (חוקי-המוסריות). שכן החוק לבדו כולל בו את המושג של הכרחיות בלתי-מותנה ואוביקטיבית, ז"א בעלת חלות כללית; והמצוות הם חוקים שצריך לציית להם, כלומר למלאותם גם כנגד הנטייה. העצה כוללת אמנם הכרחיות, אלא שהכרחיות זו אינה יכולה לחול אלא על התנאי הסוביקטיבי

והמקרי: אם פלוני או אלמוני חושב דבר זה או אחר לחלק מאושרו, ואילו הצווי המוחלט אינו מוגבל ע"י שום תנאי, וכיון שהוא הכרחי בהחלט, אם גם מבחינה מעשית, ראוי הוא ביחוד להקרא מצוה. אף נוכל לכנות את הצוויים הראשונים צוויים טכניים (שייכים לאומנות), את השניים פרגמטיים * (שייכים לטובת בני אדם), ואת השלישיים מוסריים (שייכים להתנהגות חפשית בכלל, כלומר למדות).

והנה מתעוררת השאלה: כיצד כל צוויים אלה אפשריים הם? השאלה הזאת אינה מבקשת לדעת איך אפשר לחשוב את הגשמת הפעולה

(* כמדומני שהמלה פרגמטי במשמעותה האמיתית ניתנת להקבע כך באופן מדויק ביותר, שכן אותם האישורים התוקיים, סנקציות, נקראים פרגמטיים, כשאינם נובעים ממשפט המדינה בחוקים הכרחיים כי אם נובעים הם פתוך ההשגחה על טובת הכלל, והיסטוריה נכתבה באופן פרגמטי, כשהיא מביאה לידי פיקחות, כלומר מורה את האנשים כיצד ייטיבו לפקח על טובתם יותר מן הראשונים או לפחות, כמותם.

שהצווי מצוה. כי אם רק איך אפשר לחשוב את כפיית הרצון המובעת בצווי. אכן, איך ייתכן צווי זריזות, אינו טעון בירור מיוחד. הרוצה במטרה, הריהו רוצה (במידה שיש לתבונתו השפעה מכריעה על פעולותיו) גם את האמצעי הנחוץ בהכרח להשגתה והנתון בידו. המשפט הזה הוא, במה שנוגע לרצייה, משפט אנליטי. מפני שברציית דבר בתור תולדת פעולתי כלולה כבר המחשבה ע"ד סיבתיותי בתור סיבה פועלת, כלומר ע"ד השימוש באמצעים. והצווי מוציא את המושג ע"ד הפעולות ההכרחיות למטרה זו מעצם המושג ע"ד רציית המטרה הזאת. (ודאי, כדי לקבוע את האמצעים עצמם לשם מטרה נתונה, אנו מוכרחים להשתמש במשפטים סינטיטיים; אבל אלה אינם משמשים יסוד לפעולת הרצייה כי אם להגשמת המושא.) בכדי לחצות קו ישר לשנים, אני צריך למתוח מקצותי שתי קשתות מצטלבות—את הכלל הזה מלמדת המתימטיקה באמת במשפטים סינטיטיים. אבל, אם ידעתי כי אותה התולדה תושג רק ע"י פעולה כזו, הרי ברצותי באמת בתולדה אני רוצה גם בפעולה — זהו משפט אנליטי. מפני שלחשוב

איזה דבר בתור תולדה האפשרית על-ידי בדרך ידועה, ולחשוב את עצמי כפועל לשמה באותה הדרך, אין ביניהם ולא כלום.

צוויי הפיקחות היו דומים בכל לצוויי הזריזות והיו אנליטיים אף הם, אלמלא הקושי שבקביעת מושג האושר. גם כאן יכולים היינו לחזור ולומר כי מי שרוצה במטרה הריהו רוצה (ועפ"י התבונה, רוצה בהכרח) גם באמצעים היחידים להשגתה העומדים ברשותו. אלא זו הצרה שמושג האושר רופף כל כך, שאעפ"י שכל אדם רוצה להגיע אל האושר, אין הוא יכול לומר בבירור ובעקיבות מה חפצו ומה רצונו בעצם. והטעם הוא כי כל היסודות השייכים למושג האושר כולם אמפיריים הם, כלומר צריכים להתקבל מן הנסיון, ואעפ"י כיש צורך באחדות מוחלטת של כל היסודות, במידה עליונה של טובה בכל מצבי בהוה ולעתיד, כדי לכוון את מושג האושר. והנה אי-אפשר ליצור סופי, אפילו הוא גדול מכולם בבינה וביכולת, שיברר לו במושג מסויים מה הוא רוצה כאן בעצם. אם ירצה בעושר — שמא יביא על עצמו הרבה דאגות,

קנאה ורדיפות! אם ירצה בהכרח ובינה רבה – אפשר שלא ישמשו לו אלא לעין חדה יותר לגלות לפניו את הרעות שעשיו עוֹדן מסתרות מפניו, ואשר בכל זאת אין להמנע מהן, ולהראותן ע"י כך כנוראות יותר; או שיעמיסו צרכים יתרים על תשוקותיו, שהן מטרידות אותו למדי כשהן לעצמן. אם ירצה להאריך ימים – מי יתן לו ערובה כי לא יאריך ימי עוני וצרה. אם ירצה לפחות בבריאות – יזכור כמה פעמים מנעו מכשולים גופניים מהיי הוללות שהאדם היה נכשל בהם מתוך בריאות שלימה, וכו'. בקיצור, אין יצור זה מסוגל לקבוע בודאות גמורה, עפ"י עקרון כל שהוא, מה יאשרנו באמת; מפני שקביעת הדבר היתה צריכה לידיעת הכל. מי שרוצה באושר אינו יכול אפוא להתנהג עפ"י עקרונות מסויימים אלא עפ"י עצות נסיוניות בלבד, כגון של זהירות בהזנה, של חסכנות, של אדיבות, של התאפקות וכו', שהנסיון מלמד עליהם כי באופן ממוצע מסייעים הם ביותר לשלום האדם. היוצא מזה הוא כי, עפ"י הדיוק, אין צוויי הפיקחות יכולים לצוות בכלל, כלומר להציע פעולות כהכרחיות –

מעשיות בבחינה אוביקטיבית; כי נכון יותר לראותם כעצות (consilia) מאשר כמצוות (praecepta) של התבונה, וכי השאלה כיצד לקבוע, באופן כללי ובטוח, איזו פעולה תרבה את אושרו של בעל תבונה, אין לה פתרון, ז"א כי בעגין האושר אין מקום לצווי שיצוה, במובן החמור של המלה, כי נעשה מה שמאשר. מפני שהאושר אינו אידיאל שבתבונה אלא אידיאל שבכוח-הדמיון, העומד רק על יסודות נסיוניים; והרי תקות שוא היא כי יהיה בידי יסודות כאלה כדי להגדיר פעולה שאם באנו לקבעה צריכים היינו לעבור ולהשיג שורה אין-סופית ממש של תולדות בשלימותה, ברם, אם נניח כי האמצעים לאושר ניתנו להקבע בבירור, יהיה צווי הפיקחות אף הוא משפט מעשי-אנליטי. מפני שאין בינו ובין צווי הזריזות אלא זה, שבאחרון המטרה רק אפשרית היא, ובהוא נתונה היא, וכיון ששניהם אינם מצוים אלא אמצעים לדבר שהוגח כתכלית הנרצה, הרי שבשניהם הצווי, המצוה את רציית האמצעים על הרוצה בתכלית, הוא אנליטי. אם כן אין קושי גם בדבר אפשרותו של צווי ממין זה.

לא כן בצווי המוסריות. איך ייתכן הצווי הזה, זוהי בלי ספק השאלה היחידה הטעונה התרה; מפני שאין הוא מותנה כלל, וההכרחיות האובייקטיבית המובעת בו אינה יכולה להשען אפוא על שום הנחה קודמת, כזו שנשענו עליה הצוויים המותנים. וכאן עלינו לזכור תמיד כי אין לברר ע"י שום דוגמה, כלומר ע"י בירור נסיוני, אם יש צווי כזה בכלל; אלא עלינו לחוש תמיד כי כל הצוויים שהם נראים כמוחלטים הם מותנים בהסתרה. בתור משל תשמש התקנה: אל תבטיח הבטחת שוא. בני האדם מניחים כי ההכרחיות שבתקנה הזאת אינה דומה לזו שבעצה המלמדת להמנע מאיזו רעה אחרת, ואין אפוא הכוונה: אל תבטיח הבטחת שוא, פן יתגלה הדבר ותפסיד את האמון שנותנים בך; אלא פעולה מעין זו צריכה להתשב לרעה כשהיא לעצמה, ואם כן הצווי שבאיסור זה הוא מוחלט. אעפ"כ אין להוכיח בבירור, ביתס לשום דוגמה, כי הרצון נקבע והונע בה רק ע"י החוק בלי מניע נוסף, אם גם הדבר נראה כן. מפני שאפשר תמיד כי

חשש הבזיון ואולי גם דאגה עמומה מסכנות אחרות השפיעו בסתר על הרצון. מי יכול להוכיח ע"י הנסיון את העדרה של סיבה, בשעה שהנסיון מלמד כי לא מצאנוה ותו לא? באופן זה מוצאים היינו כי אותו הצווי שקוראים לו מוסרי, ושבבחינה זו הוא מופיע כמוחלט ובלתי מותנה, אינו, למעשה, אלא תקנה פרגמטית, המעירה אותנו על יתרוננו והמלמדתנו לשמרה. אם כן יהיה עלינו לחקור את אפשרותו של צווי מוחלט בדרך אפריורית לגמרי. מפני שכאן אין בידינו היתרון כי מציאותו של הצווי תהא נתונה בנסיון, וחקירת אפשרותו תבוא אפוא לבררו בלבד ולא להעמידו מעיקרו. אבל זה, לפחות, ברור כבר עכשיו כי רק הצווי המוחלט מובע בלשון חוק מעשי, ושאר כל הצוויים יכולים אמנם להקרא עקרוני הרצון, אבל לא חוקים. מפני שפעולה שאינה הכרחית אלא להשגת איזו מגמה שהיא, אנו יכולים לראותה, כשהיא לעצמה, כמקרית, ואנו יכולים להיות פטורים מן התקנה כשאנו מנתרים על המגמה, ואילו המצוה הבלתי מותנה מונעת מהרצון את

החופש לבחור בניגודה, ז"א כלולה בה הכרחיות זו המציינת את החוק.
 שנית, הקושי לעמוד על אפשרותו של הצווי המוחלט או של חוק המוסריות הזה יש לו גם סיבה חשובה מאד. צווי זה הוא משפט מעשי-סינתיטי* ואפריורי, ואם בתחום העיוני קשה כל כך לעמוד על אפשרותם של משפטים ממין זה, נקל לדון מזה כי בתחום המעשי לא יתמעט הקושי.

עד שאנו ממשיכים לדון בשאלה זו,

(* קושר אני את הפעולה בהרצון מבלי להניח שום תנאי שמקורו באיזו נטייה, והקשר הזה הוא אפריורי, כלומר הכרחי (אף שרק מבחינה אובייקטיבית, פינו עס"י הנחת המושג ע"ד תבונה שיש לה שלטון גמור על כל המניעים הסובייקטיביים). אותו הצווי הוא אפוא משפט מעשי, שאינו גוזר את רציית הפעולה בגזירה אנליטית מהנחה קודמת ע"ד רציית אחרת (מפני שאין לנו רצון שלם כזה), אלא קושר אותה רציית בקשר ישר עם המושג ע"ד רצונו של יצור בעל תבונה — כדבר שאינו כלול במושג זה.

רצוננו לעיין תחילה אם מושגו של צווי מוחלט לא ימציא לנו, כשהוא לעצמו, גם את נוסחתו של זה, בה כלול המשפט היכול לבדו להיות צווי מוחלט. השאלה, איך יתכן צווי זה, עוד תדרוש מאתנו טורח מיוחד וקשה, גם לאחר שנדע את נוסחתו, ונמשיך בה בפרק האחרון. כשאני מעלה על דעתי צווי מוחלט בכללותו, אין אני יודע לכתחילה מה כלול בו, עד שלא ניתן לי התנאי. אבל מעלה אני על דעתי צווי מוחלט, הריני יודע מיד מה כלול בו. מפני שהצווי כולל בו, מלבד החוק, רק את ההכרח כי הכלל המעשי* יהיה מתאים

(* כלל מעשי [Maxime] הוא עקרון-פעולה סובייקטיבי, וצריך להבחין בינו ובין העקרון האובייקטיבי. הוא החוק המעשי הראשון הוא הכלל המעשי שהתבונה קובעת בהתאם לנסיבות שבעל הפעולה נתון בהם (הרבה פעמים לפי בורותו ולפי נטיותיו), והריהו העקרון שעל-פיו בעל הפעולה פועל. ואילו החוק הוא העקרון האובייקטיבי החל על כל יצור בעל תבונה, והוא היסוד שעל-פיו חייב בעל הפעולה לפעול, כלומר צווי הוא.

לחוק; אבל, מכיון שהחוק הזה אין בו שום תנאי שבא לצמצם את תחומו, הרי שאין כאן אלא הצורה הכללית של חוק בכלל, שעמה חייב להתאים הכלל המעשי שלפעולה; והתאמה זו לבדה היא שהצווי מביע את תכונותיה. אם כן, הצווי המוחלט אינו אלא אחד, וזה הוא: עשה מעשיך רק עפ"י אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי. והנה אם כל צוויי החובה ניתנו להגזיר מן הצווי היחידי הזה כמתוך עקרונם, נוכל גם בלי שנברר תחילה אם מה שנקרא חובה אינו מושג ריק בכלל - להראות, לפחות, על כך מה אנו מבינים במושג זה ומה כוונתו. כיון שכלליותו של החוק שעל-פיו מסובבות התולדות מכוננת את ההוראה האמיתית של המושג טבע במובנו הכללי ביותר (עפ"י הצורה), והיא: מציאות הדברים, במידה שזו קבועה עפ"י חוקים כלליים, לפיכך נוכל לנסח את הצווי המוחלט גם בלשון זו:

Maxime, durch die (1)

עשה מעשיך כאילו יהיה הכלל המעשי של פעולתך, עפ"י רצונך, לחוק-טבע כללי.

עכשיו רוצה אני להביא לדוגמה כמה חובות, עפ"י חלוקתן הרגילה לחובות כלפי עצמנו וכלפי אנשים אחרים, ולחובות שלמות ובלתי שלמות.*

① אדם אחד שצרות תכופות הביאוהו לידי יאוש, ונפשו קצה בחיים, עודנו שולט בתבונתו כדי שיוכל לשאול את עצמו אם אין

(* צריך לשים לב לכך, כי אני שומק לי את חובות לשון ולחלק מתוך את החובות: במספיקה של המדות, והחלוקה הנוכחית מובאת כאן רק לפי שעה (כדי לטור את דוגמאותי), אגב, בשם חובה שלמה אני מבין כאן חובה שאינה מתירה שום יוצא מן הכלל לטובת הנטייה; ושוב יש לי לא רק חובות שלמות חיצוניות כי אם גם פנימיות, הדבר מתנגד לשימוש הלשון המקובל באסכולות, אך אין ברעתי לחזיק את זכותי, מפני שאחת היא לכוונתי אם יורו לי בזה או לא.

זה מתנגד לחובה כלפי עצמו לאבד את עצמו לדעת. והרי הוא בוחן אם יוכל הכלל המעשי של פעולתו זו להעשות לחוק טבע כללי. וזה כללו המעשי: מאהבת עצמי אני מעמיד לי לעקרון לקצר את חיי בשעה שהמשכתן עלולה להביא עלי רעות יותר משתבטיח לי טובות. ונשאלת אפוא השאלה אם עקרון זה של אהבת עצמו יוכל להיות לחוק-טבע כללי. ואנו רואים מיד כי טבע כזה, שבו יהיה הדבר לחוק כי אותה ההרגשה שתפקידה המיוחד לדחוף להתפתחות החיים היא עצמה תאבד את החיים, הוא סותר את עצמו, ואם כן לא יוכל להתקיים בתור טבע, ז"א שאותו הכלל המעשי אי-אפשר לו לחול כחוק טבע כללי, ומכאן שמתנגד הוא בהחלט לעקרון העליון של כל חובה שהיא.

② אדם אחר רואה עצמו אנוס ע"י מחסורו ללוות כסף. יודע הוא כי לא יוכל לשלם אבל הוא רואה ג"כ כי לא ישיג את ההלוואה אם לא יבטיח בבירור להחזיר לזמן קבוע. יש לו חשק להבטיח הבטחה כזאת, אבל עוד

מתעורר בו מצפונו והוא שואל את עצמו: כלום לא אסור ומתנגד לחובה להיחלץ כך ממצוקתו? אם יחליט לעשות את הפעולה הזאת, יתבטא כללו המעשי כך: בשעה שאני חושב עצמי נתון במצוקה כספית, הריני רוצה ללוות כסף ולהבטיח לשלם, אף שידוע לי כי לא אקיים את הדבר לעולם. ייתכן שעקרון זה של אהבת-עצמו או של תועלת-עצמו ניתן להתאחד עם כל שלומי ושלוותי בעתיד, אבל עכשיו השאלה היא: אם ישר העקרון? אני לובש אפוא את עצת אהבת-עצמו בצורת חוק כללי ומסדר את השאלה בלשון זו: מה הדין, אילו נעשה כללי המעשי לחוק כללי? ומיד ברי לי כי אינו יכול לחול ולהתקיים בתור חוק-טבע כללי, אלא הוא צריך לסתור את עצמו בהכרח. והטעם הוא: אילו יהיה חוק כללי כי כל אחד, כיון שהוא סבור שנמצא הוא במצוקה, הריהו יכול להבטיח כל מה שיעלה על לבו, בכוונה תחילה שלא לקיימו – תהא כלליות זו של החוק מבטלת את האפשרות של ההבטחה עצמה ושל המטרה שקושרים בה. שכן איש לא יאמין כי

הובטח לו דבר, אלא יהא צוחק לכל הודעה
 כזו כלדבר שאין בו ממש.
 (3) שלישי מוצא בעצמו כשרון שעלול ע"י
 מידת-מה של טיפול ופיתוח לעשותו לאיש מועיל
 מכמה וכמה בחינות. אבל הוא רואה את עצמו
 בתנאים נוחים, ובוחר להתמסר לתענוגות מאשר
 לטרור בהרחבת כוחותיו הטבעיים המוצלחים.
 אעפ"כ שואל הוא אם הכלל המעשי שבידו,
 הזנחת כשרונותיו הטבעיים, מתאים לא רק עם
 נטייתו להנאה כי אם גם עם מה שנקרא חובה.
 והריהו רואה או כי טבע שבו ישלוט חוק כזה
 יוכל אמנם להתקיים עדיין, אפילו אם יתן האדם
 (דוגמת יושבי האיים שפנים הדרומי) לכשרונותיו
 להעלות חלודה וייחד חייו רק לבטלה,
 לתענוגים, לפריה ורבייה, במלה אחת להנאה, אבל
 אי אפשר לו שירצה כי חוק כזה יהיה לחוק-
 טבע כללי או שיוטבע בנו כחוק כללי ע"י
 אינסטינקט טבעי. מפני שבתור יצור בעל תבונה
 רוצה הוא בהכרח בהתפתחות כל היכולות שבו,
 מאחר שהן עשויות לשמש לו למיני מטרות
 אפשריות ולשם כך ניתנו לו.

(4) ורביעי שחי חיי שלום, כשהוא רואה
 אחרים נאבקים בתלאות גדולות (ובידו לעזור להם),
 והוא חושב לו: מה לי ולצרתם? ימצא איש
 את אושרו כפי רצון הבורא או כפי שישיג בידי
 עצמו, לא אקח ממנו דבר, אף לא אקנא בו; רק
 אין ברצוני לסייע להצלחתו ולעמוד לו בצרתו.
 אכן, אילו היתה דרך-מחשבה זו לחוק כללי, יכול
 היה המין האנושי להתקיים, ואין ספק שהיה
 מיטיב עוד להתקיים מאשר בשעה שכל אדם
 מפטפט על השתתפות ונדיבות, אף מזדרז בשעת
 ההזדמנות לקיים מעין דברים אלה, אבל מצד
 שני הוא מרמה את חברו בכל הזדמנות, מוכר
 את זכויות האדם או פוגע בהן באיזה אופן אחר.
 אבל אם אמנם אפשר שיתקיים חוק-טבע כללי
 העשוי עפ"י אותו הכלל המעשי, הרי אי אפשר
 לרצות כי עקרון כזה יחול כחוק-טבע כללי,
 מפני שרצון שהיה מחליט זאת היה מתנגד
 לעצמו, שהרי עלולים לקרות כמה מקרים שבהם
 האדם זקוק לאהבה ולהשתתפות מצד אחרים,
 והנה ע"י אותו חוק-טבע, שנבע מרצונו שלו, הוא
 נמצא מונע מעצמו כל תקוה לעזרה הנרצה.

אלו הן דוגמאות אחדות לחובות הרבות שהן חובות ממש או לפחות מוחזקות כך בדעתנו. ורואים בבירור כי מסתעפות הן מתוך העקרון היחידי האמור. צריך אדם שיוכל לרצות שהכלל המעשי הקובע את פעולותיו יהיה לחוק כללי; זוהי חוקת-ההערכה המוסרית של הפעולות בכלל. מתכונת כמה פעולות הוא, כי כללן המעשי לא ניתן אפילו להחשב בצורת חוק כללי בלי סתירה, וכל שכן שאי אפשר לרצות בו כי יהיה לכך. בפעולות אחרות אין אמנם למצוא אותה אי-אפשרות פנימית, אבל עדיין אי-אפשר בהן לרצות להעלות את כללן המעשי לדרגת הכלליות אשר לחוק טבע, מפני שרצון כזה יסתור את עצמו. נקל לראות כי הפעולות הראשונות מתנגדות לחובה החמורה, הצרה יותר (שאינן לה מחילה), והשניות מתנגדות רק לחובה הרחבה יותר (שיש בה משום זכות)¹, וכי ע"י הדוגמאות הללו הועמדו כל החובות כולן כתלויות בעקרון האחד מצד דרך הכפיה שבהן (ולא כתלויות בו בנוגע למושא הפעולה).

der (verdienstlichen) (1)

והנה כשנתבונן בעצמנו בשעה שאנו עוברים על איזו חובה שהיא, נמצא כי אין אנו רוצים באמת כי כללנו המעשי יהיה לחוק כללי, מפני שזה אי-אפשר לנו. אדרבא, רוצים אנו כי הפכו של כללנו ימשיך לחייב כחוק כללי, אלא שאנו נוטלים לנו את החופש לפטור את עצמנו ממנו כיוצא מן הכלל (בכלל או רק לפעם זו) לטובת נטייתנו. יוצא מכאן שאילו שקלנו הכל מנקודת-ראות אחת, מזו של התבונה, מוצאים היינו סתירה בתוך רצוננו אנו; היינו בין הרצייה כי באופן אוביקטיבי, יהא חוק ידוע הכרחי כחוק כללי, ובין הרצייה כי באופן סוביקטיבי, לא יהא החוק חל בצורה כללית אלא יתן מקום ליוצאים מן הכלל. אבל מכיון שפעם אחת אנו מתבוננים בפעולתנו מנקודת-הראות של רצון המתאים בכל עם התבונה, ופעם אחת אנו מתבוננים באותה הפעולה מנקודת-הראות של רצון הנפעל ע"י הנטייה, הרי אין כאן סתירה באמת. יש כאן רק התיצבות הנטייה נגד תקנת התבונה (antagonismus), וע"י כך הופכת כלליותו של

העקרון (universalitas) להכללה גרידא (generalitas), לשם פשרה בין עקרון התבונה ובין הכלל המעשי. ואעפ"י שאין להצדיק את הדבר לפני משפטנו חסר-הפניה, מכל מקום מעיד הדבר כי אנו מכירים באמת בחלותו של הצווי המוחלט וכי (אגב הכרת-כבוד מלאה אליו) אין אנו מתירים לנו אלא פיטורים בודדים יוצאים מן הכלל, הנראים לנו כבלתי חשובים וכמעשי אונס.

בזה הספקנו להראות, לכל הפחות, כי מושג החובה, אם עליו להיות מושג בר חשיבות וסמכות מחוקקת אמיתית בשביל פעולותינו, הריהו יכול להתבטא רק בצוויים מוחלטים וכלל לא בצוויים מותנים. כמו כן הצענו בצורה ברורה וקבועה לכל שימוש את תוכנו של הצווי המוחלט, שבו יהיה כלול עקרונה של כל חובה שהיא. אם יש דבר שכמותה בכלל; ובוה כבר התקדמנו הרבה, אבל עדיין אין בידינו כדי להוכיח בהוכחה אפריורית כי צווי מעין זה חל באמת, כי יש חוק מעשי שהוא מצוה בהחלט, הוא בפני עצמו ובלי מניעי היצר, וכי חובה היא לציית לחוק זה.

כשמבקשים להגיע לידי כך, חשוב ביותר להזהר אפילו מן המחשבה לצאת להסיק את ממשות העקרון הזה מן התכונות המיוחדות לטבע האנושי. מפני שהחובה פירושה הכרחיות מעשית ובלתי מותנה של הפעולה. היא צריכה אפוא לחול על כל היצורים בעלי התבונה (אשר צווי יכול לפול עליהם בכלל), ורק משום כך צריכה היא להיות חוק אף לכל רצון אנושי. ואילו כל המוסק מתוך המבנה הטבעי המיוחד לאנושות, מתוך רגשות ויצרים ידועים, וכביכול אפילו מתוך כיוון פרטי שיהא מיוחד לתבונה האנושית ולא יהא שולט ברצונו של כל בעל תבונה — כל זה יש בו אמנם כדי לשמש כלל מעשי בשבילנו, אבל לא חוק; עקרון סוביקטיבי שיש לנו יצר ונטייה לפעול על פיו, אבל לא עקרון אוביקטיבי שנהא מצוויים לפעול על פיו אפילו למורת כל יצרנו, נטייתנו ומבננו הטבעי. אדרבא, עם מיעוט ההסקמה ועם רבוי ההתנגדות לחובה מצד הסבות הסוביקטיביות, נגלית עוד יותר בחובה רוממות הצווי וערכו הפנימי; מבלי שתחלש במשהו הכפייה ע"י החוק ושיורע כוחו במידת מה.

כאן אנו רואים את הפילוסופיה והנהגה היא נתונה בנקודת-מצב קשה, שעליה להיות קבועה ואיתנה, מבלי שיהיה לה על מה להשען בשמים או בארץ. כאן עליה להוכיח, כי טהורה היא: כי מייסדת היא את חוקיה עפ"י עצמה ואינה מכריזה על חוקים שהם נלחשים לה מפני חוש מוטבע, או מפני איזה טבע אפיטרופסי. החוקים האחרונים, ויהיו אפילו טובים מלא כלום, לא יוכלו לעולם לשמש במקום עקרונות אלה שהם מצוות התבונה והם צריכים לצאת ממקור אפריורי לגמרי ומכאן גם סמכותם המצוה, זו הגוזרת על האדם שלא יקווה כלום מן הנטייה כי אם הכל מן השלטון העליון של החוק ומהכרת-הכבוד המגיעה לו, ואם לא-סופו לבזבז לעצמו ולבחול לו בלבד.

כל דבר נסיוני הריהו פסול לגמרי מלשמש תוספת לעקרון המוסרי, ולא עוד אלא שהוא פוגם ביותר בטהרת המדות עצמן. שהרי הערך הנעלה על כל מחיר, המיוחד לרצון טוב בהחלט, טבוע דוקא בזה שעקרון הפעולה יהא חפשי מכל השפעה של נימוקים מקריים, העלולים

לבוא מן הנסיון בלבד. מאותה הרשלנות ואפילו שפלות-המחשבה אשר בבקשת העקרון בתוך מניעים וחוקים נסיוניים-אי אפשר להזהיר ולחזור ולהזהיר יותר מדי. מפני שהתבונה האנושית בעיפותה היא אוהבת לנוח על הכר הזה, ובחלום של הזיות ערבות (שבהן תחת יוגו תחבק ענן) היא ממירה את המוסריות בבן-תערוכת המחובר אברים ממוצאות שונים, שהוא דומה לכל מה שאדם רוצה לראות בו, אך אינו דומה למדה הטובה בעיני אדם שראה אותה פעם בדמותה האמיתית*.

ובכן השאלה היא: האם חוקי הכרחי לכל בעלי התבונה הוא כי כל אחד יהא מעריך את פעולותיו עפ"י כללים מעשיים כאלה, שהוא

(* לראות את המדה הטובה בדמותה האמיתית אינו אלא להתבונן בה כשהיא מופשטת מכל תערוכת של דברים חושיים ומכל הכשיט מזויף של שכר ושל אהבת עצמו. עד כמה היא מאפילה או על שאר הדברים הנראים נחמדים לנטיות יכול כל אדם להוכיח בהתאמצות-מה של תבונה, כשזו מסוגלת להפשטה כל-שהיא.

(1) כמו לאגדת-הליס יונית.

עצמו יוכל לרצות בהם שיהיו לחוקים כלליים. אם כך הוא, הרי צריך חוק זה להיות קשור (בקשר שכולו אפריורי) עם עצם המושג ע"ד רצון יצור בעל-תבונה בכלל. אבל כדי לגלות את הקשר הזה, בעל-כרחנו אנו צריכים לצעות צעד לתחום המטפיסיקה, אולם רק לחלקה זה שהוא נבדל מן הפילוסופיה העיונית, הינו למטפיסיקה של המדות. בפילוסופיה מעשית, שבה אין לנו לקבוע את סבות הנעשה כי אם את החוקים של מה שחייב להיעשות אף אם אינו נעשה כלל. כלומר חוקים מעשיים-אוביקטיביים—כאן אין לנו צורך לצאת ולחקור: מה הסבה שדבר זה מוצא חן או אינו מוצא חן; מה בין תענוג מתחושה כשהיא לעצמה ובין הטעם האסתטי; ואם יש הבדל בין הטעם הזה ובין גחת-הרוח הכללית שלתבונה; על מה מיוסד רגש של נעימות ושל אי נעימות, ואיך מתהוות מהם תשוקות ונטיות, ומאלו, בהשתתפות התבונה, כללים מעשיים. מפני שכל זה שייך לפסיכולוגיה נסיונית, שתהווה את החלק השני של תורת הטבע, אם נראה בזה פילוסופיה של הטבע המיוסדת על חוקים נסיוניים.

אולם כאן עלינו לטפל בחוקים מעשיים-אוביקטיביים, ז"א ביחס הרצון בינו לבין עצמו, במידה שהרצון קובע ומניע את עצמו ע"י התבונה בלבד, באופן שכל המתיחס על הנסיוני נופל כאן ממילא. בזמן שהתבונה בפני עצמה קובעת את ההתנהגות (את אפשרות הדבר רצוננו לחקור עכשיו), מן ההכרח שתעשה זאת בדרך אפריורית.

הרצון הוא יכולת לקבוע ולהניע את עצמו לפעולה עפ"י מחשבת חוקים ידועים, ויכולת זו תקצא רק ביצורים בעלי תבונה. והנה הדבר המשמש יסוד אוביקטיבי שעל-פיו הרצון קובע את עצמו הוא התכלית; וזו בשעה שניתנה ע"י התבונה לבדה, צריכה להיות שוה בשביל כל היצורים בעלי התבונה. והדבר שבו רק היסוד לאפשרות הפעולה שתולדתה היא התכלית הוא נקרא האמצעי. היסוד הסוביקטיבי שלשקיקה נקרא מניע. היסוד האוביקטיבי שלרצייה נקרא נימוק. מכאן ההבדל בין התכליות הסוביקטיביות המתבססות על מניעים, ובין תכליות אוביקטיביות התלויות

בנימוקים הקיימים בשביל כל בעל תבונה. עקרונות מעשיים הם צורניים, כשמפשיטים מעליהם את כל התכליות הסוביקטיביות. והם תכניים. כשתכליות אלו, כלומר מניעים ידועים, קבועות ביסודם. התכליות שיצור בעל תבונה מעמיד לו, כאוות נפשו, בתור תולדות פעולותיו (התכליות התכניות) כולן תכליות יחסיות בלבד. מפני שערכן מתבסס אך ורק על התשוקות שהן מיוחדות ליצור ועל כן לא יוכל הערך הזה לתת בידינו חוקים שהם כלליים וחלים בהכרח על כל היצורים בעלי התבונה ועל כל רצייה, כלומר חוקים מעשיים. לפיכך כל התכליות היחסיות האלה משמשות יסוד רק לצווים מותגים.

אבל, אם נניח כי יש דבר שישותו כשהיא לעצמה יש לה ערך מוחלט, דבר שיכול לשמש יסוד לחוקים ידועים כתכלית כשהיא לעצמה, הרי בו ורק בו לבדו יהא קבוע היסוד לצווי מוחלט אפשרי, כלומר לחוק מעשי.

ועכשיו אני אומר: האדם וכל יצור בעל

תבונה בכלל ישנו בתור תכלית לעצמה: לא רק אמצעי הוא שרצון זה או אחר יוכל להשתמש בו כחפצו, כי אם, בכל פעולותיו, הן במכוונות אל עצמו והן במכוונות אל אחרים, הוא צריך להחשב גם לתכלית. כל מושאי הנטיות יש להם רק ערך מותנה, שאלמלא הנטיות והצרכים המיוסדים עליהן היה מושאם בלי ערך. אף הנטיות עצמן, שהן מקורות הצרכים, אין להן ערך מוחלט שיחייב לחפץ בהן; אדרבא, הן רחוקות מזה עד שכל בעל תבונה צריך לחפץ שיהיה חפשי מחן לגמרי. הרי שערך כל הדברים שניתנו לקנותן ע"י פעולותינו הוא מותנה תמיד. היצורים שישותם אינה תלויה ברצוננו כי אם ברצון הטבע, אף הם, כשהם יצורים מחוסרי תבונה, יש להם רק ערך יחסי של אמצעים, והם קרויים לפי זה חפצים. וכנגדם יצורים בעלי תבונה נקראים אישים, מפני שעצם טבעם מציין אותם כתכליות לעצמן, כלומר כדבר שאסור

להשתמש בו שימוש אמצעי בלבד, והוא מגביל אפוא במדה זו את שרירות הרצון (והוא מושא להכרת כבוד). יצורים אלה אינם אם כן תכלית סוביקטיביות גרידא שלישותן בתור תולדת פעולתנו יש ערך בשבילנו אנו; כי אם תכליות אוביקטיביות הם, כלומר דברים שישותם כשהיא לעצמה היא תכלית: כזו שאין לקבוע במקומה תכלית אחרת והללו יהיו משועבדים לה כאמצעים בלבד. שאלמלא כן, לא היה שום דבר בעל ערך מוחלט בעולם. אבל, אילו היה כל ערך וערך מותנה, ז"א מקרי, שוב לא יהיה כל עקרון מעשי עליון לתבונה. אם יש אפוא עקרון מעשי עליון, או ביחס לרצון האנושי, צווי מוחלט, הריהו צריך להיות כזה שיבוא מתוך מושגו של הדבר, שהוא תכלית לכל אחד ואחד מפני שהוא תכלית כשהיא לעצמה; ושיכוונן על יסוד זה עקרון אוביקטיבי של הרצון, ויוכל ע"י כך לשמש חוק מעשי כללי. ויסודו של עקרון זה הוא: הטבע בעל התבונה ישנו כתכלית כשהיא לעצמה. כך רואה כל אדם בהכרח את ישותו

הוא; בה במידה הרי זה עקרון סוביקטיבי של פעולות אנושיות. אבל גם כל יצור אחר בעל תבונה רואה כן את ישותו, בכח אותו יסוד-התבונה עצמו הקיים ועומד בשבילי*; הרי שהוא עקרון אוביקטיבי כאחד, וצריך שנוכל להסיק מתוכו, כמתוך יסוד מעשי עליון, את כל חוקי הרצון. אם כן הצווי המעשי יהיה כדלקמן: עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד. עכשיו נראה אם נוכל לעשות את הדבר. אם נשוב אל הדוגמאות הקודמות, נמצא: ראשית, בענין החובה ההכרחית כלפי עצמו: החושב לאבד את עצמו לדעת יעמיד לפניו את השאלה אם פעולתו יכולה להתקיים עם

(* את המשפט הזה אני מעמיד כאן בבחינת דרישה¹. בפרק האחרון ימצא הקורא את הסעמים לכך.

הרעיון ע"ד האנושות בתור תכלית לעצמה. אם מאבד הוא את עצמו כדי להפטר ממצב מכביד, הריחו משתמש באיש רק כבאמצעי לשם הקלת מצבו עד סוף חייו. אבל האדם אינו חפץ, ו"א דבר שאפשר להשתמש בו שימוש של אמצעי בלבד, אלא בכל פעולותיו הוא צריך להחשב תמיד לתכלית כשהיא לעצמה. אם כן, אין האדם שבי נתון ברשותי, איני רשאי לעשות בו מום, לחבלו או להמיתו. (אין אני נכנס כאן בפרטי הגדרת הכלל הזה, הדרושים למניעת כל אי-הבנה בעניינים כגון קטיעת אברים כדי לקיים את עצמי, או סיכון חיי לשם קיומם וכו'; זה שייך לתורת המדות עצמה.)

שנית, מה שנוגע לחובה ההכרחית או החמורה כלפי אחרים: החושב להבטיח לאחרים הבטחה שקר יבין מיד כי רוצה הוא להשתמש באיש אחר רק כבאמצעי בלי שתהיה בו גם התכלית. מפני שהאדם שאני רוצה להשתמש בו ע"י הבטחה כזו לשם כוונתי, אי אפשר לו שיסכים לדרך התנהגותי עמו, ולכן אי אפשר

שתהיה בו תכלית אותה הפעולה. הניגוד הזה לאותו העקרון בנוגע לאנשים אחרים נשקף ביתר בהירות, אם מביאים דוגמאות מהתקפות על חופש של אחרים ועל קניינם. מפני שבהן ברור הדבר כי מי שעובר על זכויות בני האדם כוונתו להשתמש באישים אחרים שימוש של אמצעי בלבד, מבלי שיביא בחשבון כי בתור יצורים בעלי תבונה, חובה להוקירם כתכליות. כלומר רק כתכליות כאלה שהם צריכים לכלול בהם גם התכלית של אותה הפעולה עצמה שלה הם משמשים כאמצעים*.

(* אל נא יחשבו כי הפתגם העממי: מה שבנאי עליך וגו' יש בו כדי לשמש כאן קו מדריך או עקרון מפני שאיננו אלא מסקנה מאותו העקרון, ועוד מצומצמת מכמה בחינות. אין הוא יכול להיות חוק כללי, מפני שאינו כולל בו טעם החובות כלפי עצמו ולא טעם חובות גמילות-חסד כלפי אחרים (מפני שלא אחד בלבד יסכים ברצון כי לא יעשו לו טובה, ובלבד שיהא פטור מלגמול להם טובה). אף לא, לבסוף, טעם החובות החמורות שבין אדם לחברו מפני שעל יסוד הפתגם הזה יוכל הפושע לטעון נגד שופטו המחיבו וכו'.

quod tibi non vis fieri etc. (I

שלישית, בנוגע לחובה המקרית כלפי עצמו (שיש בה משום זכות): לא די לפעולה כזו שלא תתנגד לאנושות שבנו, אלא היא צריכה עוד להיות מכורבת עמה. והנה יש באנושות אפשרויות לשלמות גדולה יותר, שהטבע נתכוון בהן לשם האנושות שבנו. הזנחת האפשרויות האלה תתאים אולי עם קיום האנושות בתור תכלית כשהיא לעצמה, אבל לא עם קדמת התכלית הזו.

רביעית, בנוגע לחובה כלפי אחרים (שיש בה משום זכות): תכלית הטבע הטבועה בכל האנשים היא אושר עצמם, והנה תוכל אמנם האנושות להתקיים, אם שום אדם לא יוסיף כלום לאושר חברו, אבל עם זה לא יגרע כלום מאושרו במתכוון, אולם, התנהגות זו תהיה מתאימה עם האנושות בתור תכלית כשהיא לעצמה רק באופן שלילי ולא באופן חיובי, אם לא ישתדל כל אחד ג"כ לסייע כפי יכולתו לקדמת תכליותיהם של אחרים, מפני שהיצור שאני חושב אותו לתכלית כשהיא לעצמה, את תכליותיו אני צריך לעשות ככל האפשר לתכליות

שלישית, אם אותה המחשבה תשפיע עלי בכל כוח השפעתה.

עקרון זה המביע כי האנושות, וכל טבע בעל תבונה בכלל, היא תכלית כשהיא לעצמה (והיא התנאי המגביל הראשי לחירות פעולותיו של כל אדם) אינו שאוב מן הנסיון. ראשית, בשביל כלליותו, שכן מכוון הוא לכל היצורים בעלי התבונה, ואין בנסיון כדי לקבוע דבר בכעין זה. שנית, עקרון זה אינו תופס את האנושות כתכלית של בני אדם (באופן סוביקטיבי) כלומר כדבר שאנשים מאליהם מעמידים להם בפועל לתכלית; אלא הוא תופס את האנושות כתכלית אוביקטיבית אשר בתורת חוק, היא צריכה להיות התנאי המגביל הראשי לכל המטרות הסוביקטיביות, יהיו אלו אשר יהיו; ומן ההכרח שיהא נובע מהתבונה הטהורה, אכן, כל חקיקת חוקים מעשיים יסודה האוביקטיבי הוא בתכלית ובצורת הכלליות המכשירה את הכלל להיות לחוק; לפחות לחוק-טבע (עפ"י העקרון הראשון); ויסודה הסוביקטיבי הוא בתכלית, והנה

הנושא הקובע את כל התכליות הוא כל יצור בעל תבונה בתור תכלית כשהיא לעצמה (עפ"י העקרון השני). מזה יוצא לנו עכשיו העקרון השלישי של הרצון. העקרון המשמש תנאי עליון להתאמת הרצון עם התבונה המעשית הכללית, והיא מושג התבונה ע"ד רצונו של כל יצור בעל תבונה כרצון מחוקק חוקים כלליים.

לפי העקרון הזה נפסלים כל הכללים המעשיים שאינם מתקיימים עם חקיקת-עצמו הכללית של הרצון. הרי שהרצון אינו סתם משועבד לחוק, אלא בשעבודו זה הוא צריך להחשב גם כרצון שהוא מחוקק חוקים לעצמו, ודוקא מפני זה הוא משועבד לחוק (אשר יוכל לראות את עצמו כמחוללו).

הצויים בנוסחאותיהם הקודמות, זה המצוה את החוקיות הכללית של הפעולות הדומה בכל לסדר הטבע, וזה הקובע את היתרון המיוחד לכל בעלי התבונה בתור תכליות

Idee (I)



כשהן לעצמן, שניהם הרחיקו מסמכותם המצוה כל תערובת שהיא של איזו התענינות בתור מניע לפעולה; דוקא מתוך שהועמדו כצויים מוחלטים, אבל הם נתקבלו בבחינה זו רק בדרך הנחה, מפני שהנחה כזו נחוצה היתה כשבאנו לבאר את מושג החובה, אבל עד כאן לא היתה בידינו האפשרות להוכיח כי יש משפטים מעשיים המצויים באופן מוחלט, אף לא נוכל לעשות זאת בפרק הזה. רק אחת אפשר היה בכל זאת לעשות והוא: להוסיף ולציין מאיזה צד, בגוף הצווי עצמו, כי בשעת רצייה מתוך חובה פורש אדם מכל התענינות; מפני שפרישות זו היא הסימן המובהק המבדיל בין הצווי המוחלט לצווי המותנה. הדבר הזה נעשה בנוסחה השלישית, הנוכחית, של העקרון, ברעיון ע"ד רצונו של כל יצור בעל תבונה בתור רצון המחוקק חוקים כלליים.

שכן רצון שהוא נתון תחת חוקים עודנו עלול להיות קשור בחוקים אלה ע"י איזו התענינות, אבל רצון שהוא עצמו מחוקק עליון

in der Idee (I)

שוב אינו יכול בבחינתו זו להיות תלוי בשום התענינות. מפני שרצון כזה, כשיהיה תלוי בה, יהיה זקוק עוד בעצמו לחוק אחר שיבוא לצמצם את התענינותה של אהבת עצמו ע"י התנאי כי תוכל לשלוט בחוק כללי.

העקרון האומר כי כל רצון אנושי הוא רצון הנותן בכל כלליו המעשיים חוקים כלליים * - עקרון זה, בתנאי שיהיה נכון משאר הבחינות, יהיה מסוגל ביותר לשמש כצווי מוחלט מבחינה זו, כי דוקא משום רעיון החקיקה הכללית שבו, אין הוא מיוסד על כל התענינות שהיא, ולפיכך הוא לבדו בין כל הצוויים האפשריים יכול להיות צווי בלתי מותנה, או מוטב להפוך את המשפט ולומר: אם יש צווי מוחלט (כלומר חוק לרצונו של כל יצור בעל תבונה), אין הוא יכול

(* רשאי אני להיות פטור מלהביא דוגמאות לבאור העקרון הזה, מפני שכל אלו ששימשו קודם כדי לבאר את הצווי המוחלט ואת נוסחתו, כולן יכולות לשמש לאותה המטרה גם כאן.

לצוות לאדם אלא שיעשה הכל מתוך כללים מעשיים של רצונו, בחינת רצון שכזה שיוכל גם כן לרצות לחוק חוקים כלליים לעצמו. מפני שרק אז העקרון המעשי, והצווי שהאדם נשמע לו, הוא בלתי מותנה, מאחר שאינו יכול להיות מבוסס על שום התענינות.

כשאנו חוזרים וסוקרים את כל הנסיונות שניסו לפנינו כדי לגלות ולמצוא את עקרון המוסריות, שוב אין אנו משתוממים מפני מה כולם נכשלו בסופם. בעלי נסיונות אלו ראו את האדם שהוא קשור לחוקים בקשר של חובה; אבל הם לא העלו על דעתם כי אינו משועבד אלא לחוקים שהוא בעצמו נותן ושהם כלליים בכל זאת, וכי אינו מחוייב אלא לפעול עפ"י רצונו הוא, שעפ"י כוונת הטבע הוא רצון המחוקק חוקים כלליים כאחת, וכיון שחשבו את האדם רק כמשועבד לחוק (יהיה זה מה שיהיה), מן ההכרח שיהיה החוק כולל בו איזו התענינות בצורת פתוי או בצורת אונס; מפני שלא נבע בתור חוק מרצון האדם עצמו, אלא בהתאם לחוק היה הרצון כפוי ע"י איזה דבר אחר

להתנהג בדרך ידועה, אבל ע"י המסקנה ההכרחית
הוא עלה בתוהו כל יגיעם למצוא יסוד עליון
לחובה, ללא טוב, מפני שהתוצאה לא היתה
מעולם החובה כי אם הכרחיות הפעולה מתוך
התענינות ידועה, בין שהתענינות זו היתה
התענינותו של הפועל עצמו ובין של אחר, בין כך
וכך מוכרח היה להתקבל צווי מותנה, צווי שלא
היה כלל מסוגל לשמש מצווה מוסרית. לעקרון
הנוכחי קורא אני בשם עקרון האוטונומיה
של הרצון, בניגוד לכל עקרון אחר הנכנס לפי
זה לכלל הקטרונומיה.

הרעיון האומר כי כל יצור בעל תבונה
צריך לראות את עצמו כמחוקק חוקים כלליים
בכל הכללים המעשיים שהוא מעמיד, כדי להעריך
מנקודת ראות זו את עצמו ואת פעולותיו—רעיון
זה מוליך לידי מושג פורה מאד המחובר עם
אותו המושג ע"ד היצור בעל התבונה, הינו לידי
המושג ע"ד ממלכה של תכליות.
בשם ממלכה אני מבין את האיחוד
השיטתי של יצורים בעלי תבונה שונים ע"י

חוקים משותפים, מכיון שהחוקים הם המגדירים
את התכליות מצד חלותן הכללית, הרי כשנפשיט
מעל היצורים בעלי התבונה את כל ההבדלים
האישיים שביניהם וכן את תוכן תכליותיהם
הפרטיות, נוכל ליצור את המושג ע"ד אגודה
שיטתית אחת של כל התכליות (ובה גם היצורים
בעלי התבונה בתור תכליות כשהן לעצמן, וגם
התכליות המיוחדות שכל אחד מהם עלול להעמיד
לו לעצמו). נוכל ליצור ע"י כך אפוא את המושג
ע"ד ממלכה של תכליות, כפי שהיא אפשרית
עפ"י העקרונות שלמעלה.

שכן כל היצורים בעלי התבונה נתונים
תחת החוק האומר כי כל אחד מהם חייב להתנהג
עם עצמו ועם זולתו לעולם לא מנהג של
אמצעי בלבד כי אם תמיד מנהג של
תכלית כשהיא לעצמה כאחת. מכאן
נוצר איחוד שיטתי של כל בעלי התבונה ע"י חוקים
אובייקטיביים משותפים, כלומר ממלכה, ומכיון
שחוקים אלה מכוונים דוקא ליהס יצורים אלה זה
לזה בתור תכליות ואמצעים, תוכל ממלכה זו להקרא
ממלכת תכליות (שהיא אמנם רק אידיאל).

בעל תבונה שייך לממלכת התכליות כחבר, אם הוא נמצא בה גם כמחוקק חוקים כלליים, וגם כמשועבד לחוקים אלה בעצמו. והוא שייך אליה בתור ראש, אם מחוקק הוא ואינו משועבד לשום רצון אחר.

בעל התבונה צריך לראות את עצמו תמיד כמחוקק בתוך ממלכת תכליות שתיתכן ע"י חירות הרצון, או כחבר או כראש. אבל אין הוא יכול להיות ראש בתוכה בכוח הכלליים המעשיים של רצונו כשהם לעצמם, אלא כשהוא בלתי תלוי בשום דבר, מחוסר צרכים ובעל יכולת בלתי מוגבלת המתאימה בכל לרצונו.

מהות המוסריות טבועה אם כן ביחוס כל פעולה שהיא על החקיקה שעל-ידיה לבדה תיתכן מלכות של תכליות, וצריך שחקיקה זו תוכל להיות בכל בעל תבונה בעצמו ולצאת מרצונו. לפיכך עקרוננו של רצון זה הוא: שלא לעשות כל מעשה אלא עפ"י כלל מעשי כזה שגם קיומו כחוק כללי ניתן להתאחד עמו, ובכך רק עפ"י כלל מעשי כזה שהרצון המעמידו יוכל ע"י כך לראות את עצמו גם כמחוקק

חוקים כלליים. והנה אם הכללים המעשיים אינם מתאימים מעצם טבעם ובהכרח עם העקרון האובייקטיבי הזה, או ההכרחיות לפעול על-פיו נקראת כפייה מוסרית, כלומר חובה. מושג החובה אינו חל על הראש שבממלכת התכליות, אלא חל על כל חבר שבה ועל כולם במדה שווה. ההכרחיות המעשית לפעול עפ"י העקרון הזה אינה מיוסדת כלל על רגשות ויצרים ונטיות, אלא מיוסדת היא רק על היחס שבין יצור בעל תבונה לחבריו, שבו הוא צריך לראות את רצונו של יצור בעל תבונה גם כנותן חוקים, שאם לא כן לא יוכל לראותם כתכליות. כשהיא לעצמה תבונת היצור מייחסת ומסבה אפוא כל כלל מעשי של הרצון, בהינתן רצון נותן חוקים כלליים, על כל רצון אחר ועל כל פעולה ביחס לעצמו, וזאת לא מפני ניוק מעשי אחר או בשביל תועלת שתבוא בעתיד כי אם מתוך הרעיון ע"י הערך הפנימי אשר ליצור בעל תבונה, שאינו נשמע

לשום חוק אלא אם כן הוא הנותנו כאחת.

בממלכת התכליות יש לכל דבר או מחירה או ערך פנימי. כל דבר שיש לו מחיר אפשר לשים תחתיו דבך אחר בתור אקויוולנט שלו, וכל דבר שהוא נעלה על כל מחיר, ז"א אי אפשר שיהיה אקויוולנט כנגדו, לו ערך פנימי.

דבר שהוא מתייחס על הנטיות האנושיות והצרכים האנושיים הכלליים, יש לו מחיר שוק, ודבר שאינו מיוסד דוקא על הצורך אלא הוא נאות לטעם ידוע, כלומר לנחת-רוח במשחק כחות-נפשנו כשהוא לעצמו ללא מטרה, יש לו מחיר-חיבה. אבל הדבר שהוא התנאי אשר רק בקיומו עלול איזה דבר להיות תכלית כשהיא לעצמה, לו אין ערך יחסי בלבד, כלומר מחיר, כי אם ערך פנימי לו.

והנה המוסריות היא התנאי שרק בקיומו עלול יצור בעל תבונה להיות תכלית כשהיא

Affektionspreis (1)

לעצמה; מפני שרק על-ידיה אפשר לו להיות חבר מחוקק בממלכת התכליות. הרי שהמוסריות, והאנושות כבעלת יכולת מוסרית, היא הדבר שיש לו לבדו ערך פנימי. זריות וחריצות בעבודה יש להן מחיר-שוק; חריפות השכל, ערנות הדמיון ובדיחות הדעת יש להן מחיר-חיבה. אבל נאמנות בהבטחה, נדיבות מתוך עקרונות (ולא מתוך יצר) ערך פנימי להן; לא האמנות ולא הטבע אין בהם דבר כדי למלאות מקום מדות אלו בהעדרן. מפני שערכן אינו טבוע בתולדות היוצאות מהן, בתועלת ובטובה שהן מביאות, כי אם בכונות הלב, כלומר בכללים המעשיים של הרצון הנכונים להתגשם בפעולות מעין אלו, אף אם ההצלחה לא תאיר להם פנים. הפעולות הללו אינן זקוקות לאיזון הכנה סוביקטיבית או לאיזה טעם שימליצו עליהן, אף לא לשום משיכה ישראל או לרגש שיתנו להסתכל בהן ברצון ובהנאה ישראל: מציגות הן את הרצון העושה אותן כמושא הכרת-כבוד ישראל, מפני שלעשייתן אינה דרושה אלא תבונה להטילן על הרצון, ולא לפתותו לכך

בשפת חלקות, שהרי פיתוי זה יהא סותר לעצם מושג החובה. הוקרה זו מעידה אפוא כי כוונת לב כזו ערכה ערך פנימי, והיא מרוממת אותה למעלה מעל לכל מחיר, שאין לצרפו ולהשוותו עם ערכה מבלי לחלל, כביכול, את קדושתה.

ומה הדבר הנותן זכות לכוונה המוסרית או למדה הטובה להעמיד תביעות גבוהות כאלו? הלא היא השותפות בחקיקת חוקים כלליים שהן מקנות ליצור בעל התבונה; ע"י כך הן מכשירות אותו להיות חבר לממלכת תכליות אפשרית, אשר לכך נועד כבר לפי עצם טבעו בהיותו תכלית כשהיא לעצמה, ומפני זה דוקא מחוקק חוקים בממלכת התכליות; והן עושות אותו הפשי לגבי כל חוקי הטבע וכפוף רק לאותם החוקים שהוא עצמו נותן ושהם מאפשרים לכלליו המעשיים להצטרף אל חקיקה כללית (שהוא משתעבד לה כאחת). מפני שאין לדבר ערך אלא זה שהחוק קובע לו. והחקיקה עצמה לפי שהיא קובעת ערך לכל, מן ההכרח שיהיה לה ערך פנימי, כלומר ערך שאינו מותנה ואין ערוך לו, ורק המלה

הכרת-כבוד לבדה הולמת את ההוקרה שבה צריך יצור בעל תבונה להוקירה. האוטונומיה היא אפוא היסוד לערך הפנימי אשר לטבע האנושי ולכל טבע בעל תבונה.

שלוש הדרכים להצעת עקרון המוסריות שהובאו למעלה אינן בעקרון אלא שלוש נוסחאות שונות לאותו החוק עצמו, שכל אחת מהן כוללת ממילא את השתים האחרות. אעפ"כ יש הפרש ביניהן, שאמנם סוביקטיבי הוא יותר מאשר מעשי-אוביקטיבי, כלומר אינו בא אלא לקרב יותר מושג של תבונה אל ההסתכלות (עפ"י אנלוגיה ידועה) וע"י כך אל הרגש. שכן יש לכל הכללים המעשים:

1. צורה, והיא הכלליות, ומצד זה נוסחת הצווי מביעה כי הכללים המעשים צריכים להבחר כאילו היה להם לחול כחוקי טבע כלליים.

2. תוכן, כלומר תכלית, ומצד זה הנוסחה אומרת כי היצור בעל התבונה באשר הוא תכלית לפי טבעו, ז"א תכלית כשהיא לעצמה.

הריהו צריך לשמש בכל כלל מעשי תנאי מגביל לכל התכליות היחסיות והמקרות בלבד.
3. הגדרה של ימה של כל הכללים המעשיים בכללותם, באותה הנוסחה האומרת כי כל הכללים המעשיים היוצאים מתוך חקיקת חוקים לעצמו חייבים להתאים לממלכת תכליות אפשרית בחינת ממלכה של טבע*.

יש כאן מעין השתלשלות דרך הקטיגוריות של האחדות אשר בצורת הרצון (בכלליותו). של הרבוי אשר בתוכן הרצון (במושאים, כלומר בתכליות), ושל כוללות הכל אשר במערכת

(* הטיליאולוגיה דנה בטבע כאילו הוא ממלכת תכליות, והמוסר דן בממלכת תכליות אפשרית כאילו היא ממלכה של טבע. כאן ממלכת התכליות היא רעיון עיוני הבא לבאר מה שישנו, וכאן היא רעיון מעשי המשמש להגשים, בהתאם לרעיון זה גופא, דבר שאיננו אבל יכול לבוא לידי מציאות ע"י עשייתנו והמנעותנו.

Allheit (1)

הרצונות. אך בשעת ההערכה המוסרית מוטב לאחוז בדרך החמורה ולהסמך על הנוסחה הכללית של הצווי המוחלט: עשה פעולתך עפ"י הכלל המעשי שהוא יכול לעשות את עצמו לחוק כללי כאחת. אבל בשעה שמבקשים ג"כ להכניס בלב את החוק המוסרי, מועיל מאד להעביר אותה הפעולה עצמה דרך שלושת המושגים הנזכרים ולקרבה בזה, עד כמה שאפשר, אל ההסתכלות.

אנו יכולים לסיים עכשיו במה שפתחנו בראשונה, הינו במושג ע"ד רצון שהוא טוב ללא תנאי. טוב בהחלט הוא רצון זה שאינו יכול להיות רע, ז"א שכללו המעשי כשינוסח בצורת חוק כללי, לא יכול לסתור את עצמו לעולם. עקרון זה הרי הוא חוקו העליון: תפעל תמיד לפי הכלל המעשי הזה שתוכל לרצות בו כאחת כי יהיה לחוק כללי; זהו התנאי היחיד שבקיומו לא יוכל הרצון להתנגד לעצמו לעולם, וצווי כזה הוא מוחלט. מכיון שיש אנלוגיה בין חלותו של הרצון בתור חוק כללי לפעולות אפשריות

ובין הקשר הכללי ע"י חוקים כלליים הקיים במציאות הדברים, שהוא הצד הצורני שבמושג הטבע הכללי, לפיכך אפשר לבטא את הצווי המוחלט גם בלשון זו: עשה פעולתך על פי כללים מעשיים שתוכל לרצות בהם כאחת, כי יהיו לחוקי טבע כלליים. וכך היא נוסחתו של רצון שהוא טוב בהחלט.

היצור בעל התבונה נבדל משאר היצורים הטבעיים בזה שהוא מעמיד תכלית לעצמו. תכלית זו תהא משמשת כתוכנו של כל רצון טוב. אלא שהמושג ע"ד רצון שהוא טוב בהחלט ובלי תנאי מגביל (של השגת תכלית זו) הוא מחייב שנפשיט מעל הרצון כל תכלית הטעונה הוצאה לפועל (מפני שעל-ידיה נעשה כל רצון רק טוב ביחס). הרי שאנו צריכים לחשוב כאן את התכלית לא כטעונה הוצאה לפועל כי אם כעומדת בפני עצמה, ז"א לתפוס אותה באופן שלילי בלבד כתכלית שאין לפגוע בה לעולם, שאין לראותה אפוא לעולם כאמצעי בלבד אלא

תמיד, בכל רצייה, גם כתכלית, והנה תכלית זו אינה יכולה להיות אלא בבעל כל התכליות בעצמו, מפני שהוא ג"כ בעל הרצון היכול להיות טוב בהחלט; ורצון זה אינו יכול להדחות מפני שום דבר בלא סתירה. נמצא שהעקרון הזה: התנהג עם כל יצור בעל תבונה (עמך ועם אחרים) כך שכל יצור בעל תבונה ייחשב בתוך כללך המעשי גם כתכלית, והעקרון האחר: התנהג לפי הכלל המעשי שחלותו הכללית בשביל כל יצור בעל תבונה כלולה בו כאחת – אין בעצם בין הראשון לשני ולא כלום. מפני שהמשפט האומר, כי בשימוש האמצעים לכל תכלית שהיא עלי להגביל את כללי המעשי ע"י התנאי כי כוחו יהיה יפה בשביל כל יצור בעל תבונה – הוא שוה במשמעותו עם המשפט האומר כי ביסוד כל כללי המעשיים לא ייקבע לעולם בעל התכליות, הוא היצור בעל התבונה עצמו, כאמצעי בלבד, כי אם ייקבע בו תמיד כתנאי עליון, המגביל את שימוש האמצעים כולם, כלומר גם כתכלית, והנה יוצא מכאן כמסקנה שאין להכחישה: