

לידי עוז רוח; ולעתים קרובות לידי גסות רוח, אם אין רצון טוב שיתקן את השפעתם על הנפש, ושיישיר כאחת את עקרון ההתנהגות ויכונו לתכלית כללית. ולא עוד אלא שמסתכל נבון וחסר פנייה לא ימצא כל נחת רוח במראה שלוה בלתי פוסקת, בה שרוי יצור שאינו מהודר בשום סימן של רצון טהור וטוב. וכן נראה הרצון הטוב אפילו כתנאי הכרחי שבלעדיו אין אדם ראוי לאושר.

יש סגולות אחדות שהן יכולות אף לסייע את הרצון הטוב הזה ולהקל הרבה על פעולתו. אף על פי כן אין ערכן בלתי מותנה ופנימי, אלא מותנה הוא תמיד ברצון הטוב, וזה מצמצם את ההוקרה, הנודעת להן בצדק, ואינו נותן לראות אותן כטובות בהחלט. מתינות בתשוקות ובתאוות, כבוש היצר וישוב הדעת טובים הם בהרבה בחינות, ואף מהווים, לפי הנראה, חלק מערכו הפנימי של האיש. ואולם אין הם ראויים עדיין להקרא טובים בלא הגבלה (אף שהפילוסופים הראשונים נתנו להם שבה בלתי מותנה זה). מפני שאם אין לאדם עקרונים של

## פרק ראשון

מעבר מהכרת התבונה הרגילה של המוסר אל הפילוסופית

לא יצויר דבר בעולם, ואף לא מחוץ לעולם, שיוכל להחשב לטוב בלא הגבלה. אלא הרצון הטוב בלבד. שכל חריפות וכוח שופט ושאר כשרונות הרוח, או אומץ לב, החלטה נכונה והתמדה שהם מדות המזג, אלה ואלה טובים ורצויים בלי ספק מכמה בחינות. אבל מתנות טבע אלו עלולות גם כן ליהפך לרעות ולמזיקות עד מאד, אם הרצון שעליו להשתמש בהן, ושבבחינתו זו ייקרא אופי, איננו טוב. הוא הדבר במתנות הגורל. שלטון, עשירות, כבוד, ואפילו בריאות ושלוה כללית וקורת-רוח במצבו הכלולות בשם אושר, כל אלה מביאים

רצון טוב, יכולות מדות אלו ליהפך לרעות עד מאד: אדם מנוול שרוחו קרה בעשה ע"י כך לא רק מסוכן הרבה יותר, כי אם, באופן ישר, אף מתועב יותר בעינינו מכפי שהיה בלא מדתו זו.

הרצון הטוב אינו טוב ע"י מה שהוא גורם או מצליח לעשות, לא ע"י הכשרתו להשגת איזו מטרה שהיא, כי אם טוב הוא מכוח רציתו בלבד, כלומר כשהוא לעצמו; וכשהוא נידון בפני עצמו, ערכו עולה לאין ערוך על ערך כל הדברים שהוא עלול לפעול לטובת איזו נטיה, ואפילו לטובת סכום כל הנטיות. ואף אם, מחמת פגעי גורל קשים או מפני הענקה מצומצמת מידי טבע חורג, חסר הרצון הזה כל יכולת להגשים את כוונתו; ואף אם כל מאמציו הגדולים ביותר ישובו ריקם ולא יהא כאן אלא הרצון הטוב (ודאי לא כחשק גרידא כי אם כשימוש בכל האמצעים שברשותו), בכל זאת יהא הרצון עומד ומבהיק כאבן חן, כדבר שערכו המלא בו בעצמו, התועלת שבו, או אי-פוריותו, אינה יכולה להוסיף על ערכו

זה, אף לא לגרוע ממנו מאומה. משולה היא כמשבצת זו העשויה לסגלו יותר לשימוש במשא-ומתן הרגיל, או למשוך אליו את תשומת-לבם של אלה שאינם עוד בקיאים למדי, אבל לא להעמיד על ערכו את המבינים המובהקים.

ואולם משהו תמוה יש ברעיון הזה ע"ד הערך המוחלט אשר לרצון כשהוא לעצמו, ברעיון הקובע את ערכו בלי להביא בחשבון תועלת כל שהיא, ואף שהתבונה הפשוטה מסכימה עמו, על כרחנו נחוש שמא אין הוא בעצם אלא הויה גאה, ושמא מיוסד הוא על אי הבנת הכוונה האמיתית שלשמה נתכון הטבע, בשומו את התבונה למושלת על הרצון. לפיכך רוצים אנו לבחון אותו הרעיון מנקודת ראות זו.

בנוגע להכנות הטבעיות אשר ליצור מאורגן, כלומר ליצור מכוון במבנהו למטרות החיים, אנו מקבלים את הדבר כעקרון, כי כל כלי המשמש בו לאיזו תכלית שהיא הוא גם המתאים והטוב ביותר לאותה התכלית, והנה, אם נניח כי הקיום,

השלוות. במלה אחת האושר, הוא עיקר תכליתו של הטבע ביצור שיש לו תבונה ורצון. נמצא כי הטבע היה אוהו בטכסיס רע מאד, אילו בחר את תבונתו של היצור לשליח לכוונתו זו. מפני שכל הפעולות שהיה לו ליצור לעשות לשם תכלית זו וכל חוקת התנהגותו היו מותרות לו בדיוק רב יותר ע"י האינסטינקט; ואותה התכלית היתה מושגת ע"י כך בבטחון רב יותר מכפי שאפשר היה בידי התבונה. והתבונה, אילו נוספה וניתנה לו ליצור מחונן כזה, לא היתה צריכה לשמש לו אלא לשם כך שתהא מתבוננת בהכנת טבעו המוצלחת, משתוממת עליה, שמחה בה, ומודה עליה לעלה המיטיבה; ולא כדי שתכניע את שקיקתו להנהגתה החלשה ותעשה את כוונת הטבע פלסטר. בקיצור, הטבע היה מעכב בידי התבונה מלפרוץ אל גבול השימוש המעשי ומלהתאמר להמציא לו, בידיעותיה הדלות, את תכנית האושר ואת תכנית האמצעים להשגתו. מקבל היה הטבע על עצמו לא רק את בחירת התכליות כי אם גם את בחירת האמצעים.

ובהשגחה נבונה היה מפקיד את שניהם בידי האינסטינקט בלבד, ובאמת אנו מוצאים, כי יותר שתבונה מפותחת נותנת את דעתה על הנאת החיים ועל האושר, יותר הולך האדם ומתרחק מקורת-הרוח האמיתית. ומוזה נולדת אצל רבים, ודוקא במנוסים ביותר בשימוש התבונה ובלבד שיהיו גלויי לב כדי להודות בכך, מידת-מה של מיסולוגיה, כלומר של שנאת התבונה. משום שלאחר הערכת כל היתרונות שהם מפקימ, אין צורך לומר מן החידושים והשכלולים שבמותרות הרגילות, כי אם אפילו מן המדעים (הנראים להם לבסוף אף הם כמותרות השכל) - הריהם מוצאים כי באמת מרובה הדאגה שהעמיסו על עצמם מן הטובה שהרויחו. וסנפם שהם נוטים לקנא יותר מאשר לזלזל בסוג הפשוט של בני האדם, שהוא קרוב-מהם להנהגת האינסטינקט הטבעי ואינו נותן לתבונתו להשפיע הרבה על התנהגותו. וצריך להודות, כי אף על פי שהם מצמצמים מאד, ואפילו מבטלים לגמרי, את השבחים הרמים של היתרונות שהתבונה

ממציאה לנו, כביכול, מצד האושר והנאת החיים, עדיין אין במשפטם משום זעם או משום כפיית טובה כלפי טובו של שלטון העולם. אדרבא, ביסודם של משפטים אלה חבוי בסתר הרעיון, כי למציאות התבונה תכלית אחרת ונשגבה הרבה יותר, אשר בה, ולא באושר, תעודת התבונה העיקרית, ואשר מפניה, בתורת תנאי עליון, צריכה להדחות ברובה התכלית הפרטית של האדם. אכן, מכיון שהתבונה אינה מוכשרת להדריך בבטחון מספיק את הרצון בנוגע למושאי הרציה ובנוגע לסיפוק כל צרכינו (שהיא עצמה עוד מוסיפה עליהם במידה ידועה), שלתכלית זו יוליך אינסטינקט טבעי נטוע באדם בודאות מרובה יותר; ומכיון שבכל זאת נפלה בחלקנו תבונה בתורת יכולת מעשית, כלומר כזו שעליה להשפיע על הרצון; יוצא בהכרח – ובלבד שהטבע בחלקו ליצוריו את מיני היכולות, כיון תמיד את האמצעים אל תכליתם – כי יעודה האמיתי של התבונה הוא ליצור רצון שהוא טוב כשהוא לעצמו ולא כאמצעי למטרה אחרת בלבד. הרצון

הזה אינו צריך להחשב אמנם כהטוב היחידי והשלם, אבל צריך הוא להיות הטוב העליון ולשמש תנאי לכל שאר הערכים, ואפילו לכל תשוקה לאושר. ובאופן זה אפשר לאחד יפה עם החכמה שבטבע את העובדה כי התפתחות התבונה, שהיא דרושה להשגת הכוונה הראשונה והבלתי מותנית, מצמצמת בכמה דברים, לפחות בעולם הזה, את השגתה של השנייה, המותנית תמיד, הינו של האושר; והיא יכולה אפילו לבטלה כולה בלי לפגום בתכליתיות שבטבע. מפני שהתבונה מכירה את יסוד הרצון הטוב כיעודה המעשי העליון, וכשהיא משיגה את תכליתה זו, אין היא עלולה אלא לסיפוק עפ"י דרכה שלה, הינו לסיפוק מתוך מילוי איזו מטרה הנקבעת אף היא רק ע"י התבונה, ואפילו אם כרוך באותו מילוי הפסד ידוע למטרות הנטייה.

רצוננו לפתח עכשיו את המושג ע"ד רצון זה שהוא ראוי להוקרה כשהוא לעצמו והוא טוב מצד עצמו, בצורה שבה המושג הזה טבוע כבר בשכל הפשוט והטבעי ואינו צריך

לימוד אלא בירור בלבד. כדי לפתח אותו מושג התופס מקום בראש בהערכת כל ערכם של פעולותינו והמתנה את כל הערכים האחרים. נעלה לפנינו את מושג החובה, בו כלול מושג הרצון הטוב, אם גם בצורת שבה מוגבל הוא ע"י מעצורים סוביקטיביים. אולם הגבלות אלו רחוקות מאד מלהסתירו ומלטשטשו; אדרבא, מפני הניגוד עודן מבהירות ומבליטות את מהותן.

אני עובר פה בשתיקה על כל הפעולות המוקרות כבר כמתנגדות לחובה, ולו יהיו גם מועילות מבחינה זו או אחרת, שבהן אין אפילו מקום לשאלה אם נעשו מתוך חובה, מאחר שהן מתנגדות לה. ומניח אני הצידה גם את הפעולות שהן מתאימות באמת עם החובה, ואין לאנשים נטייה אליהן, אלא שהם עושים אותן בכל זאת מתוך שהם נדחפים לכך ע"י נטייה אחרת; מפני שכאן אפשר להבחין בנקל אם הפעולה המתאימה לחובה נעשתה מתוך חובה או מתוך פנייה אנוכית. הרבה יותר קשה להכיר את ההבדל

הזה, כשהפעולה מתאימה לחובה, ונוסף על כך יש עוד לפועל נטייה ישרה אליה. למשל, מתאים הוא לחובה שהחנווני לא יוסיף על המחיר לקונה בלתי מגוסה, ובמקום שיש הרבה קונים אין הסוחר הפיקח עושה כך, אלא הוא מנהיג מחיר כללי קבוע באופן שילד ייטיב לקנות אצלו כמו כל אדם אחר. הרי ששירות לקוחותיו נעשה ביושר, אבל עדיין אין בזה כדי להבטיחנו כי הסוחר נהג כך מתוך חובה ומעקרונות היושר. טובתו דרשה זאת; ואין להגיה כאן כי, נוסף על זה, היתה לו עוד נטייה ישרה אל הקונים, ומאהבתם, כביכול, לא דרש מן האחד יותר מאשר מן השני. פעולתו נעשתה אפוא לא מתוך חובה, גם לא מתוך נטייה ישרה, כי אם מפנייה אנוכית בלבד.

לעומת זה, חובה על האדם לקיים את חייו, ונוסף על זה יש עוד לכל אדם נטייה ישרה לכך. אף על פי כן אין לזהירות, המגיעה פעמים רבות לידי קפדנות, שבה רוב בני האדם שומרים את חייהם, שום ערך פנימי, והכלל המעשי<sup>1</sup> שעל

Maxime (1)

פיו הם מתנהגים אין לו תוכן מוסרי. אמנם שומרים הם את חייהם בהתאם לחובה אבל לא מתוך חובה. כנגד זה, אם באו הרפתקאות, יגון ויאוש והפיגו את טעם החיים מן הלב; אם האומלל, חזק הרוח, המתרעם על גורלו והבלתי מושפל ומדוכא, יתאוה למות ובכל זאת יקיים את חייו שאינם אהובים עליו, לא מנטייה או פחד כי אם מתוך חובה: רק אז יהיה לכלל המעשי תוכן מוסרי.

גמילות חסד, בכל מקום שאפשר, היא חובה. נוסף על כך יש נשמות, שהן נוחות להשתתפות עד כדי כך שגם בלא מניע נוסף של אהבת כבוד או של תועלת עצמן מוצאות הן עונג פנימי בהשראת שמחה מסביבן ויכולות להתענג על קורת-רוחם של אחרים, שהן עוררות. אבל אני אומר כי פעולת חסד כזו, כל כמה שהיא מתאימה לחובה וראויה לחיבה, אין בה בכל זאת שום ערך מוסרי אמיתי. וכי נטייה זו שוה בערכה לנטיית אחרות, כגון הנטייה לכבוד, שבהיותה מכוונת דרך מקרה למעשה שהוא באמת לתועלת הרבים ומתאים לחובה, וראוי אפוא

לכבוד, הריהי ראויה לתהילה ולעידוד, אבל לא להוקרה; מפני שהכלל המעשי חסר כאן את התוכן המוסרי, והיא עשיית מעשים אלה מחוזה ולא מנטייה. והנה, נביה, נפשו של אותו ידיד הבריות עטופה בצער של עצמה המוחה מלבו כל השתתפות בגורל אחרים; עדיין תהיה לו היכולת לעשות טובה להם, אבל צרתם לא תגע בו, מהיותו שקוע בצרת עצמו. ועכשיו, בשעה ששום נטייה אינה מושכת אותו לכך, יעמוד ויעקור עצמו מקפאון ממית זה ויעשה את פעולת החסד בלא שום נטייה, מתוך חובה בלבד; רק אז תהיה פעולתו בעלת ערך מוסרי אמיתי. ועוד אילו מעיקרו נתן הטבע בלבו של איש פלוני רק מעט השתתפות בצער, אילו היה האיש, בכל ישרותו, לפי מזגו קר ושוה-נפש לעומת ייסוריהם של אחרים – אפשר מתוך שחונן במתנה המיוחדת של אורך רוח וסבלנות קשה לעומת ייסורי עצמו, והריהו מניח מידה זו בכל אדם אחר או אפילו דורשה ממנו; אילו עפ"י טבעו לא נוצר אפוא האיש לידיד הבריות דוקא (ואעפ"כ לא היה בוודאי הגרוע ביצירי הטבע), כלום

לא ימצא בתוכו מקור שבכוחו יגדיל ויעלה את ערכו על זה של מזג טוב? אמנם כן הוא: דוקא כאן ראשית ערכו של האופי שהוא מוסרי ונעלה לאין ערוך על כל הערכים, הינו בזה שיחא עושה טובה לא מנטייה אלץ מתוך חובה. ביצור אושרו הריהו חובה, לפחות באופן בלתי ישר. מפני שאי רצון ממצבו, היים בתוך דאגות המתרגשות ובאות ובין צרכים שאינם מוצאים את סיפוקם, עלולים בנקל להביא את האדם לידי נסיון גדול ולהשיאו לעבור על חובותיו. אבל, גם בלי להתכוון לחובה, נוטים כל האנשים אחרי האושר. והנטייה הזאת היא העצומה והעמוקה, מפני שמושג האושר הוא שמחבר את כל הנטיות לסך כולל אחד. אלא שטבעה של תקנת האושר הוא, שהיא על פי רוב פוגמת קשה בכמה מן הנטיות, בלי שיוכל האדם ליצור לו מושג מסוים ובטוח על הסכום הכולל את סיפוק כולן, הנקרא אושר. אין אפוא להשתומם, כי נטייה יחידה, שמבוקשה ברור וזמן מילואה קבוע, יכולה להתגבר על רעיון רופף, וכי, למשל, חולה במחלת הפודגרא

עלול לבחור ליהנות ממה שעָרַב לו ולסבול עד כמה שאפשר לו, מפני שלפי חשבוננו, במקרה זה לפחות, לא כדאי להקריב את הנאת השעה הנוכחית לתקוות, שאולי אינן מיוסדות, לאושר המיוחס לבריאות. אך גם במקרה זה שהרצון לא נקבע בו ע"י הנטייה הכללית לאושר, והנטייה לבריאות לא היתה, לפחות, הנימוק המכריע בחשבון, גם כאן כבכל שאר המקרים, חל ועומד החוק כי יקדם אדם את אושרו לא מנטייה כי אם מתוך חובה, ורק אז תקבל התנהגותו ערך מוסרי אמתי.

כן יש להבין, בלי ספק, את הכתובים שבהם נצטוינו לאהוב את רענו ואפילו את שונאנו. מפני שאהבה בתורת נטייה אינה יכולה להיות מצווה עלינו. לא כן עשיית טובה מתוך חובה, גם בשעה ששום נטייה אינה מושכת לכך, ואפילו אם מיאוס טבעי שאין לנצחו מתקומם נגד פעולה זו. זוהי אהבה שבמעשה ולא אהבה שברגש. אהבה שהיא טבועה ברצון ולא כנטיית החושים, בעקרוני הפעולות ולא בהשתתפות שברגש, והיא לבדה יכולה להיות מוטלת כמצוה.

המשפט השני הוא: פעולה מתוך חובה, ערכה המוסרי אינו במגמה שמבקשים להשיג על-ידיה, כי אם בכלל המעשי' שעל-פיו גומרים לעשותה; היא אינה תלויה אפוא במציאות מושאה כי אם בעקרון הרציה שעל-פיו, בלי לשים לב למושא ממושאי השקיקה, נעשתה הפעולה. מן האמור לעיל ברור כי המגמות העולות ללות את פעולותינו, ותוצאות המעשים המשמשות מטרת ומניעים לרצון, אין בהן כדי לתת ערך מוסרי ובלתי-מותנה לפעולות. במה אפוא יכול להיות הערך הזה, מאחר שאינו ביחס הרצון לחוצאה המקווה? אין הוא יכול להמצא אלא בעקרונו של הרצון. בלא התבוננות במטרות שאפשר להשיגן ע"י הפעולה הנעשית, על-פיו. מפני שהרצון עומד כאילו על פרשת דרכים, בין עקרונו האפריורי שהוא צורני ובין עקרונו האפוסטריורי שהוא תכני; ומכיון שעליו להיות נקבע ומונע ע"י דבר-מה, מן ההכרח כי במקרה של פעולה מתוך חובה,

Maxime (1)

שבו שללנו ממנו כל עקרון תכני, יהא הרצון נקבע ע"י העקרון הצורני.

את המשפט השלישי, היוצא כמסקנה מן השנים הקודמים, הייתי מבטא כך: חובה היא הכרחיותה של פעולה מתוך הכרת-כבוד<sup>1</sup> לתוק. מושא הפעולה, הוא התולדה מן הפעולה שאני חושב לעשותה, יכול אמנם לעורר בי נטיית לב, אבל לעולם לא הכרת כבוד; מפני שהוא רק תולדתה של פעולת הרצון ולא פעולת הרצון עצמה. כמו כן שום נטייה אינה יכולה לעורר בי כבוד, בין שהיא נטייתי שלי ובין של אחר; יכול אני, לכל היותר, להסכים לה במקרה הראשון, ובמקרה השני אפילו להכבד לפעמים, כלומר לראותה כרצויה לטובת עצמי. רק דבר שהוא קשור אל רצוני כסיבה ולעולם לא כתולדה, דבר שאינו מסייע את נטייתי כי אם מנצחה או, לכל הפחות, מונע ממנה את ההכרעה בשעת הבחירה, ז"א

Achtung (1)



רק החוק בפני עצמו, יכול להיות למושא של הכרת-הכבוד ובוזה גם למצנה. והנה צורך לפעולה שמתוך חובה כי תהיה מופרשת מהשפעת הנטייה ועם זה מכל מושאי הרציה. הרי שלא נשאר דבר שיוכל לקבוע ולהניע את הרצון. אלא, מן הצד האוביקטיבי, החוק, ומן הצד הסוביקטיבי, הכרת-כבוד שתורה לחוק המעשי הזה, הנה אומר הכלל המעשי \* הדורש לקיים את החוק הזה אפילו בניגוד לכל נטיות.

אם כן הערך המוסרי שלפעולה אינו בתולדתה המקווה, ובכך גם לא באיזה עקרון של פעולה שהוא צריך לקבל את המניע שבו מן התולדה המקווה הזאת. מפני שכל תולדות אלו – נעימות מצבו, ואפילו סיוע לאושרם של אחרים –

(\* הכלל המעשי הוא העקרון הסוביקטיבי של הרציה. העקרון האוביקטיבי (כלומר, זה שהיה משמש לכל בעלי התבונה עקרון מעשי גם באופן סוביקטיבי, אילו היה לתבונה שלטון מלא על התשוקות) נקרא חוק מעשי.

אפשר היה להן לצאת לפועל ע"י סבות אחרות, ולהגשמתן לא היה צורך ברצונו של בעל תבונה; והרי בו לבדו יכול להמצא הטוב העליון והערך הבילתי מותנה. לפיכך, שום דבר אינו יכול לכונן את הטוב המעולה שאנו קוראים לו הטוב המוסרי אלא מחשבת החוק (כשהוא לעצמו, שהיא אפשרית באמת רק ביצור בעל תבונה, עד כמה שמהשבה זו, ולא התוצאה המקווה, קובעת ומניעה את הרצון. הטוב הזה הריחו נמצא כבר באיש עצמו הפועל על-פיה, בלי לחכות לתולדה העתידה לבוא. \*

(\* אפשר היה לבוא עלי בטענה, כי בדברי על הכרת כבוד, מבקש אני מחסה ברגש עמום, במקום ליתן תשובה ברורה על הנידון ע"י מושג שבתבונה. אבל הכרת כבוד, אעפ"י שהיא רגש, אין היא רגש שהאדם מקבלו ע"י השפעה חיצונית, אלא היא נוצרת בו מתוך עצמו ע"י מושג שבתבונה, ולכן נבדלת היא מכל הרגשות מהסוג הראשון שאפשר להעמידם על נטיה או פחד. הדבר שאני מכירו באופן ישר כחוק בשבילי, אני מכירו בהכרת-כבוד, ופירושה רק התודעה כי רצוני משועבד לחוק בלי תיווכן של השפעות אחרות, חושיות. הקבעותו הישרה של הרצון ע"י החוק ותודעתה נקראת הכרת כבוד, ודינה לפי

ברם, מה יכול להיות טיבו של חוק זה. שמחשבתו צריכה לקבוע ולהניע את הרצון, אף בלא תשומת לב לתוצאה המקווה, כדי שהרצון יוכל להקרא טוב בהחלט ובלי הגבלה? כיון ששללתי מהרצון את כל המניעים העלולים

זה כפעולת החוק על הסוביקט ולא כסיבת החוק. הכרת-כבוד היא בעצם מחשבה ע"ד ערך כזה שהוא פוגם באהבת עצמי; הרי שאין אנו רואים את מושא כמושא האהבה ולא כמושא הפחד, אף שיש בו מדמיון לשניהם כאחד. מושאן של הכרת-הכבוד הוא החוק בלבד, כלוי חוק זה שאנו מטילים אותו על עצמנו, ורואים אותו עם זה כהכרחי בפני עצמו. בהיותו חוק, אנו משועבדים לו בלי לשאול את אהבת עצמנו; בהיותו מוטל עלינו ע"י עצמנו, חריחו תוצאת רצוננו. בבחינה ראשונה יש לו דמיון לפחד, ובשניה לבטייה. הכרת כבוד לאיש אינה בעצם אלא הכרת כבוד לחוק (של הישרות וכו') שמצאנו דוגמה לו באותו האיש. מכיון שאנו רואים את פיתוח כשרונותינו גם כחובה, חרינו מציגים לנו בבועל הכשרונות מעין דוגמה לחוק (להדמות לו בבחינה זו ע"י התאמות) וזה כל תוכן הכרת-כבודנו. כל מהותה של אותה ההתענינות המוטריה, כפי שמכנים אותה, אינה אלא בהכרת כבוד לחוק.

להוולד בו מן המחשבה ע"ד מלואו של איזה חוק שהוא, שוב אין כאן אלא החוקיות הכללית של הפעולות, והיא לבדה תשמש עקרון לרצון, והוא: לעולם אין לי להתנהג אלא כך שאוכל לרצות גם כן, כי הכלל המעשי שבידי יהיה לחוק כללי. כאן אנו מוצאים כי החוקיות סתם כשהיא לעצמה (בלי להניח כיסוד איזה חוק מיוחד המוסב על פעולות מסוימות) היא המשמשת עקרון לרצון, והיא שצריכה לשמש לו כך, אם אין החובה הזיה ריקה ומושג מדומה. תבונת האדם הפשוטה; בהערכתה המעשית, אף היא מסכימה לגמרי עם האמור והיא משווה תמיד נגד עיניה את העקרון הנזכר.

נקח, לדוגמה, את השאלה אם מותר לי, בשעת הדחק, להבטיח הבטחה מתוך כוונה תחילה שלא לקיימה. מבחין אני בקלות בין שתי המשמעויות האפשריות של שאלה זו. ראשית, אם פיקחות היא זאת להבטיח הבטחת שוא, ושנית, אם אפשר לצאת בזה ידי חובה, אשר לשאלה הראשונה, אין ספק כי כן הוא לעתים קרובות.

רואה אני, כמובן, כי לא די שאוציא את עצמי מן המבוכה הנוכחית ע"י אותה אמתלא, אלא יש לי עוד לשקול היטב אם מהבטחת שקר זו לא תצמח לי אחר כך רעה גדולה מזו שאשתחרר ממנה הפעם, אבל, עם כל ערמתי המדומה, אין ראיית הנולד קלה עד כדי להבטיחני כי אבדן האמון אינו עתיד לגרום לי נזק גדול מזה שאני חושב להמנע ממנו עכשיו. ומשום כך מוצא אני אמנם כי יש עוד לעיין היטב בדבר אם זו פיקחות יתירה להתנהג לפי כלל מעשי כללי, ולהרגיל עצמי שלא להבטיח הבטחה אלא מתוך כוונה לקיימה. אולם מתחורר לי מיד כי כלל מעשי כזה עודנו מתבסס על החרדה לתוצאות. והנה אינו דומה להיות נאמן מתוך חובה ולהיות נאמן מתוך חשש לתוצאות המזיקות. במקרה הראשון מושג הפעולה כשהוא לעצמו כולל כבר חוק להתנהגותי, במקרה השני עלי לצאת וללמוד ממקום אחר מה תוצאות עלולות לעמוד לי מן הפעולה הזאת. מפני שאם אני נוטה מעקרון החובה, רע הדבר בלי שום ספק, אבל אם אני סר מן הכלל המעשי של

הפיקחות, פעמים שהדבר יוכל להביא לי תועלת גדולה, אף שבטוח יותר, כמובן, לשמור אותו. אולם, כשאני רוצה לעמוד על פתרון השאלה אם הבטחת שקר מתאימה לחובה, בדרך הקצרה והבטוחה ביותר, הריני שואל את עצמי: האם רציתי בג כללי המעשי (להמלט ממבוכה ע"י הבטחה כוזבת) יהא שולט כחוק כללי (הן עלי הן על אחרים)? והאם יכולתי לומר לעצמי כי כל אחד רשאי להבטיח הבטחה כוזבת בשעה שהוא נתון במצוקה ואינו יכול להמלט ממנה בדרך אחרת? ואני רואה מיד כי יכול אני אמנם לרצות בשקר, אבל אין אני יכול לרצות כל עיקר כי השקר יהיה לחוק כללי. מפני שעם קיום חוק זה לא תהיה עוד בעצם שום הבטחה בעולם. שהרי להגם הייתי מתראה לאחרים כמגלה לפניהם את רצוני על פעולותי העתידות. הם לא יאמינו לגילוי מדומה זה, ואם יעשו זאת מתוך פחזנות יתירה, סופם שישלמו לי מידה כנגד מידה. יוצא מזה כי כללי המעשי, אילו נעשה לחוק כללי, מיד היה מבטל את עצמו בהכרח.

לשם הידיעה מה לעשות כדי שרצייתי תהיה טובה מבחינה מוסרית, אין אני צריך אפוא להריפות מרחיקה לכת. הסר-נסיון במהלך העולם, בלתי מסוגל לכיין את כל המאורעות המתרחשים בו, רק שאלה זו אני שואל את עצמי: יכול אתה לרצות גם כן, כי כללך המעשי יהיה לחוק כללי? אם לא, הריהו מגונה, וזאת לא משום ההפסד הנשקף מחוק כזה בשבילי או בשביל אחרים, אלא מפני שאינו יכול להקבע כעקרון בחקיקה האפשרית של חוקים כלליים, ואליה מתיחס אני בהכרת כבוד ישרה הכפויה עלי ע"י התבונה. אמנם אין אני מ בין עדיין על מה הכרת כבוד זו מתבססת (יהא הפילוסוף חוקר זאת), אבל על כל פנים ברור לי כי היא הוקרת הערך שהוא עולה הרבה על כל הערכים שהנטייה מכרזת עליהם; וכי הכרחיותן של פעולותי מתוך הכרת כבוד טהורה לחוק המעשי היא המכוננת את מהות החובה, ומפני זו צריכים להדחות כל המניעים האחרים, מפני שהיא התנאי לרצון שהוא טוב כשהוא לעצמו ושערכו עולה על הכל.

וכן הגענו אפוא בתחום ההכרה המוסרית של התבונה הרגילה עד לעקרונה. בעלי התבונה הרגילה אינם משיגים אותו, כמובן, בצורה מופשטת וכללית כזו, אבל הם משוים אותו נגד עיניהם תמיד והם משתמשים בו באמת לקנה הערכתם. קל היה להראות כאן מה יפה יודעים הם, עם המצפן הזה בידם, להבחין בכל מקרה ומקרה מה טוב ומה רע, מה מתאים לחובה ומה מתנגד לה, אם, כשיטת סוקרטיס, רק נכון את דעתם על העקרון שהם בעצמם משתמשים בו, בלי ללמדם כל דבר חדש. אין צורך אפוא במדע או בפילוסופיה בשביל לידע מה לעשות כדי להיות ישר וטוב ואפילו חכם וצדיק, אף אפשר היה לשער מלכתחילה כי ידיעת הדבר שכל אדם ואדם מחוייב לעשות, ובכך גם לדעת, היא תהיה גם קניינו ועניינו של כל אדם אפילו של הפשוט שבפשוטים, אף על פי כן אין אנו יכולים שלא להשתומם, כשאנו רואים מה גדול יתרון כוח-המשפט המעשי מן כוח-המשפט העיוני בשכלו של אדם פשוט. במשפט העיוני, כשהתבונה הפשוטה מעיזה לנטות בו מחוקי הנסיון ומתפיסות החושים, היא מסתבכת

כולה בכל מיני פליאות שאינן ניתנות להשגה ובסתירות לעצמה, או שהיא נופלת, לפחות, בתוהו ובוהו ללא ודאות, ללא בהירות וללא קביעות. לא כן בתחום המעשי. דוקא לאחר שבעל השכל הפשוט מוציא מכלל החוקים המעשיים את כל המניעים החושיים, רק אז כוחו השופט מגלה בראשונה את יתרונו. מאז הוא נעשה אפילו שנון ביותר, בין שהוא בא בדרישות מצפון או בתביעות אחרות האומרות מה ראוי להקרא ישר ומבקש לדקדק ולקנות, ובין שהוא מבקש לקבוע על-פיהן בתמימות להוראת עצמו, ערכן של פעולות. ולא עוד אלא שבמקרה האחרון רשאי אף הוא לקוות כי **תבא** אל האמת, ככל שיוכל לבטוח בזה אחד הפילוסופים. וכמעט מובטח לו הדבר יותר מלהחזא בעצמו, שהרי אין לפילוסוף עקרון אחר מאשר לבעל השכל הפשוט, בעוד שהוא קרוב לסבך את משפטו ע"י המון עיונים זרים שאינם מן הענין ולנטות ע"י כך מן הדרך הישרה. כלום לא נכון יותר, לפי זה, להסתפק ולקבל בענייני מוסר את משפט התבונה הפשוטה, ולא להסתייע בפילוסופיה אלא, לכל

היותר, כדי לתת לשיטת המוסר צורה שלימה וברורה יותר, ולכלליה צורה נוחה יותר לשימוש (וביחוד לווכוח), אך לא כדי להשיב את השכל הפשוט, אף בתחום המעשי, מתמימותו המאושרת ולהביאו ע"י הפילוסופיה לידי הקירה וההרכבה חדשה?

אכן, נהדרה התמימות **אלא** זו הצרה, שאינה עומדת לאורך ימים והיא נוחה להתפתות. משום כך צריכה אפילו חכמת החיים, אם כי עיקר כוונתה לעשייה יותר מלידיעה, אף היא לעזרת המדע, לא כדי ללמוד מפיו, כי אם כדי לנטוע ולבצר בלב את מצוותה. האדם מרגיש בתוך עצמו משקל עצום כנגד כל מצוות החובה שהתבונה מראה לו כראויות. כל כך להוקרה: בצרכיו ונטייתו אשר לסיפוקם המלא הוא קורא אושה והנה התבונה מצוה את מצוותיה ללא מחילה, בלי להבטיח דבר לנטייתו, וכביכול מתוף בטול וזלזול לדרישותיהן אלו שהן תקיפות כל כך, ולכאורה גם צודקות כל כך, ואינן רוצות להתבטל מפני שום מצוה. ומה נובעת דיאלקטיקה טבעית,

ר"ל הנטייה להתפלפל נגד חוקי החובה החמורים הללו, לפקפק בכח חלומם, ולו בטהרתם וחומרתם, וככל האפשר להתאימם יותר להפצינו ולנטייתנו, הוה אומר לערערם ביסודם ולבטל את ערכם הפנימי – דבר שהתבונה המעשית הפשוטה בעצמה אינה יכולה, סוף סוף, לתת לו את הסכמתה.

כך נאלצת התבונה האנושית הפשוטה לצאת מתחומה ולצעוד צעד אל שדה הפילוסופיה המעשית, לא מתוך איזה צורך עיוני (שאינו מתעורר בה כל זמן שהיא מסתפקת בפשטותה) כי אם לשם קבלת תשובה והוראה ברורה על מקור עקרונה ועל ההגדרה הנכונה של עקרונה בהשוואה עם הכללים המעשיים המתבססים על צורך ונטייה. ע"י כך תצא מן המבוכה שהיא נתונה בה משום הדרישות המתנגדות זו לזו, ולא תבוא לידי הסכנה הקרובה לאבד את כל עקרונות המוסר האמיתיים ע"י ערבוב המשמעויות שבמושג זה. הרי שגם בתבונה המעשית הפשוטה, כשהיא הולכת ומשתכללת, גם בה

תתקדם דיאלקטיקה המכריחתה לבקש עזרה בפילוסופיה, ממש כדרך התבונה הפשוטה בשימושה העיוני. ולפיכך אין ספק, כי גם הראשונה, ממש כמו השניה, לא תמצא לה מנוחה בשום מקום אלא בבקורת שלמה של תבונתנו.

במציאותה של כוונת-לב זו בפעולות האנושיות, ותולים את כולן באהבה-עצמית המעודנת פחות או יותר. אעפ"כ היו רחוקים מלפקפק בכוונותו של מושג המוסריות; להפך, הם היו מדברים בצער עמוק על חולשת האדם ועל חוסר שלמותו של הטבע האנושי, שאמנם אציל הוא עד כדי להעמיד לו למצוה רעיון הראוי כל כך להוקרה, אבל יחד עם זה חלש הוא מכדי לקיימו; ושאינו משתמש בתבונה, שהיתה צריכה לשמש לו לקביעת חוקים, אלא לשם פיקוח על צרכי נטיותיו, אם בייחודן או על הצד היותר טוב, כשהן מתאחות זו עם זו ככל האפשר.

באמת אי אפשר בהחלט כי יוברר ע"י הנסיון בודאות גמורה מקרה מפורש אחד שבו יהא הכלל המעשי של הפעולה, עם כל התאמתה לחובה, מיוסד אך ורק על יסודות מוסריים ועל מושג החובה. אמנם יש שגם לאור בחינת נפשנו החמורה ביותר לא נמצא שום דבר שיעצור כוח להניענו לפעולה זו או אחרת או לקרבנות גדולים כל כך, מלבד הנימוק המוסרי של החובה. אבל אין להסיק מזה כל עיקר בודאות כי שום מניע נסתר

## פרק שני

מעבר מן הפילוסופיה העממית של המוסר אל המטפיסיקה של המדות

אם שאבנו את מושג-החובה עד כאן מתבוננתנו המעשית בשימושה הפשוט, אין להסיק מזה כלל וכלל, כי דנו בו כאילו הוא מושג נסיוני, אדרבא, כשאנו מקשיבים להוראת הנסיון ע"ד מעשי בני האדם, אנו פוגשים תלונות תדירות, וצודקות לדעתי, כי אין להביא שום דוגמאות בטוחות לכוונה הפנימית לפעול מתוך חובה טהורה: עד שאם מניחים אפילו, כי כמה פעולות נעשות בהתאם למה שהחובה מצוה, עדיין יש מקום לספק אם הן נעשות בעיקרן מתוך חובה, ואם יש להן אפוא ערך מוסרי. ומשום כך היו בכל הזמנים פילוסופים שהיו כופרים בכלל

של אהבה עצמית, כשהוא מתחפש בדמות מושג החובה, לא היה, למעשה, הסיבה העיקרית שהכריעה את הרצון. אלא שאנו נוטים להחניף לעצמנו ולהתאמר במניע אציל יותר שאנו מיהסים לנו מתוך טעות, בעוד שלמעשה לא נוכל לעמוד בשלימות על המניעים הנסתרים, אפילו ע"י בחינת עצמנו המאומצת ביותר, והרי, אם המדובר הוא על הערך המוסרי, לא הפעולות הנראות לעין הן העיקר, כי אם עקרוניהן הפנימיים שאינם נראים לעין.

ועוד, ההודאה, כי מושגי החובה הוכרחו להלמד מן הנסיון בלבד (מתוך רשלנות נכונים בני-האדם לייחס את המקור הזה גם לכל שאר המושגים), תהא מסייעת ביותר לאלה שהם לועגים לכל מוסריות ורואים אותה כהזיית הדמיון האנושי העובר את גבולות עצמו מגאווה, והיא תבטיח להם את הנצחון הגמור. מתוך אהבת הבריות, הריני רוצה להודות, אפילו, כי רוב פעולותינו מתאימות לחובה. אבל, מסתכל אדם מקרוב ביצר מחשבתו, הריהו מוצא בכל מקום את האני החביב שהוא בולט תמיד, שאליו כוונתו ולא למצות החובה החמורה שהיתה דורשת הרבה פעמים את

ביטול האני, ולא דוקא שונא המדות הטובות, כי אם מתבונן קר-רוח שאינו ממהר לראות את משאלת הטוב החיה ביותר כמציאות הטוב (ביחוד כשהזקין וכוחו השופט גם גבר גם הודד להתבוננות ע"י הנסיון), אף הוא עלול לפקפק לפעמים אם באמת תמצא באיזה מקום בעולם מידה טובה אמיתית, וכאן לא יוכל שום דבר לשמרנו מן הסטיה הגמורה ממושגינו על החובה ולקיים בנפשנו הכרת כבוד מבוססת לחוקת החובה, אלא ההכרה הברורה הזאת: אף לולא היו מעולם פעולות היוצאות ממקורות טהורים כאלה - הרי גם לא מדובר במושגי החובה על מה שנעשה בעולם, אלא התבונה מצוה בהם, כשהיא לעצמה ובדרך שאינה תלויה בשום תופעות, \* מה שחייב להעשות, ז"א כי מצוה היא ללא מחילה גם על פעולות שאולי לא ניתנה להן עדיין שום דוגמה בעולם, ושהמבסס הכל על הנסיון יטיל ספק אפילו באפשרות עשייתן, הדרישה לישרות טהורה בקשרי ידידות, למשל, תעמוד בעינה אף לולא היה עד עכשיו ידיר ישר בעולם, מפני שחובה זה בבחינת חובה,



קודמת לכל נסיון והיא כלולה ברעיון ע"ד תבונה הקובעת ומניעה את הרצון ע"י טעמים אפריוניים. כשמוסיפים עוד כי החוק המוסרי צריך לחול לא רק על בני האדם כי אם על כל בעלי התבונה בכלל, לא רק בתנאים מקריים כי אם בלי יוצא מן הכלל ובהכרחיות מוחלטת - ועלינו להודות בזה, אם לא נרצה לשלול ממושג המוסריות כל אמת ויחס לאיזה אוביקט אפשרי שהוא - אז מתחוויר כי אין בידי שום נסיון ללמד אפילו על אפשרותם של חוקים הכרחיים כאלה. וכי באיזו רשות נוכל להעלות דבר שהוא חל אולי רק בתנאי האנושות המקריים למעלת הוקרה בלתי מוגבלת, בתור תקנה כללית לכל בעל תבונה; ואיך יוכלו חוקים שעליהם לקבוע את רצוננו אנו להתשב לחוקים שעליהם לקבוע את רצוננו של כל יצור בעל תבונה, ורק בכללו את רצוננו, אילו היו נסיוניים בלבד, ולא היו יוצאים בדרך שכולה אפריונית ממקור התבונה המעשית הטהורה?

מי שמבקש לקבל את יסוד המוסריות מתוך דוגמאות, טעות גדולה בידו. מפני שכל דוגמה

שמציעים לי צריכה בעצמה להערך תחילה על פי עקרוני המוסריות, לראות אם ראוייה היא באמת לשמש דוגמה ראשונה. כלומר מופת; אבל בשום אופן אין היא יכולה להמציא לידינו את מושג המוסריות. אפילו את הקדוש של הברית החדשה צריכים להשוות תחילה עם אידיאל השלימות המוסרית שבידינו, עד שמכירים בקדושתו. אף הוא מעיד על עצמו: מפני מה אתם קוראים לי (הנראה לעיניכם) טוב? אין טוב (דיוקן הטוב) אלא אלהים בלבד (שאינו נראה לעיניכם). אבל מהיכן יש לנו המושג ע"ד אלהים בבחינת הטוב העליון? רק מתוך מושג התבונה ע"ד השלימות המוסרית, שהתבונה יוצרתו בדרך אפריונית ומקשרתו בקשר בל יינתק עם המושג ע"ד רצון חפשי. החיקוי אין לו כלל מקום במוסר, והדוגמאות אינן משמשות אלא לחינוך ידים, הינו מוציאות הן מכלל ספק את האפשרות לעשות מה שהחוק מצוה, והן מעתיקות בצורה מוחשית את אשר הכלל המעשי מביע ביתר כלליות; אבל לעולם אין בהם כדי להרשותנו, כי נסלק הצידה את מקורן

האמיתי שהוא בתבונה ונכנן עצמנו עפ"י דוגמאות.

העקרון העליון המקורי של המוסריות מיוסד איפוא בהכרח על התבונה הטהורה בלבד. יסוד שאינו תלוי בשום נסיון שהוא. לפיכך הייתי סובר כי אין אפילו צורך לשאול אם טוב הדבר להציע את המושגים האלה, בצורה כללית (in abstracto), כביסוסם האפרורי שלהם ושל העקרונות השייכים להם. מפני שרק אז תהיה הכרתנו שונה מן ההכרה הפשוטה ותהיה ראויה להקרא הכרה פילוסופית. אבל, כנראה שבזמננו זה יש צורך לעמוד על שאלה זו. שאילו באו לאסוף את הדעות אם יש לבכר הכרת-תבונה שהיא טהורה וצרופה מכל יסוד נסיוני, כלומר מטפיסיקה של המוסר, או פילוסופיה מעשית עממית, קל יהא לשער מראש איזה צד יכריע את הכף.

הירידה למושגים עממיים ראויה בלי ספק לשבח רב, בזמן שקדמה לה העליה לעקרונות התבונה הטהורה והושלמה כל צרכה. זאת אומרת, יש לבסס תחילה את תורת

המוסר על המטפיסיקה, ורק כשתהיה מבוססת, נקרה אל הלבבות ע"י הרצאה עממית. אבל לא ייתכן כלל להיאות לדרישת העממיות בעצם החקירה הראשונה, שכל נכונות העקרונות תלויה בה, שיטה כזו לא תוכל לעולם לזכות למעלה הגדולה, שמעטים זכו לה, שתהיה עממית וגם פילוסופית באמת; שהרי אין בזה משום רבותא להיות מובן לכל, בשעה שמותרים על כל הבנה יסודית, ולא עוד אלא ששיטה זו מביאה עמה ערבוביה מאוסה של תצפיות מגובבות ושל עקרונות חצי-תבונתיים חצי-נסיוניים. מוחות נבובים נהנים מערבוביה זו מפני שהיא משמשת חומר נאה בשביל הפטפוט היומי, אבל הנבונים מרגישים במבוכה והם מפנים את מבטם הצידה מבלי יכולת להושיע לעצמם. פילוסופים שמעשה-תעוועים זה גלוי לפניהם מוצאים בכל זאת רק מעט הקשבה, כשהם דורשים כי יניחו לזמן-מה את העממיות המדומה, ויוכלו להיות עממיים בצדק, לכשיגיעו לידי הבנה ברורה ומסויימת. די להעיק עין על המסות בדבר המוסריות

הכתובות לפי אותו הטעם המקובל על הבריות, ונמצא הדיבור מוסב פעם על התעודה המיוחדת לטבע האנושי (אמנם לפעמים גם על מושג-התבונה של טבע בעל תבונה בכלל), פעם על שלמות, פעם על אושר, כאן על רגש מוסרי וכאן על יראת-אלהים, על כולם במקצת ובמזיגה נפלאה. ואין עולה על דעת המחברים לשאול אם יש לבקש בכלל את עקרוני המוסריות בדיעת הטבע האנושי (שאין להשיגה אלא מתוך הנסיון). מפני שאם אין הדבר כן, אם אין למצוא אותם העקרונות אלא בדרך אפריורית ונקיה מכל יסוד נסיוני, במושגי תבונה טהורים בלבד ולא בשום מקום אחר ולו במידת-מה – הרי מוטב לעמוד ולהפריש לגמרי את החקירה הזאת בתור פילוסופיה מעשית טהורה או (אם מותר להזכיר שם מזולזל כל כך) בתור מטפיסיקה של המדות\* ולהביאה בפני עצמה לידי שלמות, והקהל

(\* כשרוצים אפשר להבחין במוסר בין פילוסופיה טהורה (מטפיסיקה) לשימושית (היינו לגבי הטבע האנושי)

הדורש עממיות יתבקש להמתין עד גמר העבודה הזאת.

ומטפיסיקה של מדות מעין זו – מבודדת כולה ובלתי מעורבת בשום אנתרופולוגיה, בשום תיאולוגיה, בשום פיסיקה או על-פיסיקה, ופחות מזה באיכויות נסתרות (היכולות להקרא תת-פיסיות) – לא רק שהיא משמשת מצע הכרחי לכל הכרה עיונית ברורה של החובות, אלא אף נחיצות וחשיבות עליונה יש בה בשביל מילוי תקנותיה למעשה. מפני שמחשבת החובה ומחשבת החוק המוסרי בכלל כשהיא טהורה ובלתי מעורבת בשום תוספת זרה של גירויים נסיוניים, גדולה פעולתה שהיא פועלת על הלב האנושי

כדרך שמבדילים מתמטיקה טהורה משימושית, לוגיקה טהורה משימושית, השם מטפיסיקה יזכרנו ג"כ מיד כי העקרונות המוסריים אינם יכולים להתבסס על טגולות הטבע האנושי, אלא צריכים להתקיים קיום אפריורי בפני עצמם; וצריכים הם, כמוכח, לתת אפשרות להסיק מהם כללים מעשיים לכל טבע בעל תבונה ולכן גם לטבע האנושי.

באמצעות התבונה בלבד (המגלה או בראשונה שביכולתה להיות גם מעשית בפני עצמה), ועצומה השפעתה עליו מזו של כל המניעים האחרים העלולים להתקבל מן הנסיון\*; עד כדי כך

(\* בידי מכתב מאת המנוח ז"ל לפר המצויין, בו הוא שואלני מה יכולה להיות סיבת הדבר, כי הוראת המוסר אף שיש בה כח הרבה מן המתקבל על התבונה, אעפ"כ תוצאותיה המעשיות מעטות כל כך. השבתי נדחתה, כדי להכניח ולמסרה בשלמות. והנה, אין הסיבה אלא זו שהמורים בעצמם לא הביאו את מושגיהם לידי בהירות, ולשם תיקון החסרון הזה הריהם מגבבים מכל צד נימוקים המעוררים אל הטוב המוסרי, כדי לחזק ככל האפשר את פעולת הרוח, וסופם מקלקלים אותה יותר. והן מעשים בכל יום מראים כי, כשאדם מתאר לו פעולה של ישראל, פעם כשהיא רחוקה מכל פניה לטובת הנאה כלשהי בעולם זה או אחר ונעשית ברוח נכונה אפילו בפני נסיונות הגדולים ביותר של מצוקה ושל סחית, ופעם כשהיא מושפעת, ולו מקצתה, על ידי מניע חיצוני, תהא הראשונה עולה בעיניו הרבה על השנייה ומאסילה עליה, ומרוממת את נשמתו ומעוררת בו את החמץ שיוכל אף הוא לפעול כך. אפילו ילדים בגיל בינוני מרגישים את הרושם הזה, ולעולם אין לתאר להם את החובות בצורה אחרת.

שמתוך הכרת רוממותה תבוזה אותה המחשבה את האחרונים ותוכל לאט לאט להיות השליטה בכולם. ואילו תורת מוסר מעורבת, שהיא מורכבת ממניעים של רגשות ונטיות ושל מושגי-תבונה כאחת, מן ההכרח שתביא את הרוח לידי פסיחה על שתי סעיפים, להיסוס בין נימוקים שאין להעמידם על שום עקרון, ושרק עפ"י מקרה הם מוליכים אל הטוב, ולעתים קרובות גם אל הרע. <sup>מן</sup> האמור מתחזור: לכל המושגים מכון ומקור <sup>אפריורי</sup> לגמרי בתוך התבונה, וכך חושבת אותם התבונה הפשוטה ביותר והעיונית ביותר; מושגי המוסר לא ניתנו להבנות בדרך ההפשטה מן ההכרה הנסיונית שהיא ממילא מקרית בלבד, ודוקא בזכות טהרת מקורם זו ראויים הם לשמש לנו עקרונות מעשיים עליונים; כל תוספת נסיונית שמוסיפים עליהם גורמת למיעוט השפעתם המקורית ולהפחתת הערך הבלתי מוגבל שלפעולות. וכן מתחזור, כי הכרח גדול יש בדבר מבחינה עיונית טהורה, ואף מבחינה מעשית חשיבות עליונה לדבר, כי נשאב את המושגים והחוקים הללו מן התבונה הטהורה, נציעם בצורה טהורה

ובלתי מעורבת, ונקבע אפילו את כל היקפה של הכרת תבונה מעשית טהורה זו, ובעשותנו זאת, אל לנו לעשות את העקרונות תלויים באופי המיוחד לתבונה האנושית, דבר שהוא מותר, ולפעמים גם הכרחי, בפילוסופיה העיונית; אלא מכיון שהחוקים המוסריים יש להם לחול על כל יצור בעל תבונה בכלל, עלינו לגזור אותם מעצם המושג הכללי ע"ד יצור בעל תבונה בכלל, תורת מוסר כזו, אף שהיא זקוקה לאנתרופולוגיה בשימוש לגבי האדם, עלינו לערכה בראשונה כבלתי תלויה בה, כפילוסופיה טהורה, כלומר כמטפיסיקה, ועלינו להציעה בצורה זו בשלמותה (המושגת על נקלה במקצועות מדע מופשטים כאלה). שכן אנו יודעים היטב שאם מטפיסיקה זו אינה בידינו, בטלה האפשרות להגדיר בדיוק, לצורך ההערכה העיונית, מהו המוסרי שבחובה בפעולות המתאימות לחובה; ואפילו בעצם השימוש המעשי הפשוט, וביחוד בהוראת המוסר, ניטלת שוב האפשרות לבסס את המדות על עקרונות האמיתיים ולעורר ע"י כך, כוונות ודעות מוסריות טהורות ולהטביען בלבבות לשם טובת העולם המרובה והנעלה ביותר.

לאחר שהגענו כבר מן השיפוט המוסרי הפשוט (הראוי במקומו להוקרה רבה) עד לשיפוט הפילוסופי, עלינו לעלות במחקר זה מן הפילוסופיה העממית עד למטפיסיקה. הראשונה מגיעה רק עד המקום שאפשר לה לבוא לשם ע"י גישוש בעזרת דוגמאות, בעוד שהשנייה אינה נמנעת מדרכה ע"י שום דבר שבנסיון, וכיון שהיא צריכה למדוד ולהקיף את כל התוכן אשר להכרת תבונה מסוג זה, עולה היא עד מקום מושגי התבונה שבו מסתלקות מאתנו כל הדוגמאות, כדי להתקדם במעלות הטבעיות עד למטפיסיקה זו, עלינו לעקוב אחרי יכולתה של התבונה המעשית למן העיקרים הכלליים המגדירים אותה ועד הנקודה שבה צומח מתוכה מושג החובה, ולתארה בבהירות.

כל דבר שבטבע פועל לפי חוקים, רק יצור בעל תבונה יש לו היכולת לפעול עפ"י מחשבת החוקים, כלומר עפ"י עקרונות, ויכולת זו היא הרצון. הואיל ולשם הסקת הפעולות מתוך חוקים דרושה תבונה, אין הרצון אלא תבונה מעשית, אם התבונה קובעת ומניעה

את הרצון בהכרח. הרי פעולותיו של יצור כזה שהן מוכרות כהכרחיות בבחינה אוביקטיבית הן הכרחיות גם בבחינה סוביקטיבית. ז"א הרצון הוא יכולת לבחור רק באתו הדבר שהתבונה, בלי השתתפות הנטייה, מכירה אותו כדבר הכרחי מבחינה מעשית, כלומר כדבר טוב. אבל אם התבונה כשהיא לעצמה אינה קובעת את הרצון די צרכו, אם הרצון כפוף עוד לתנאים אחרים סוביקטיביים (מניעים), שאינם מתאימים תמיד עם התנאים האוביקטיביים; בקיצור, אם הרצון אינו מתאים כולו לתבונה כשהוא לעצמו (וכך הדבר באמת בבני האדם), הרי הפעולות שהן מוכרות כהכרחיות בבחינה אוביקטיבית הן מקריות בבחינה סוביקטיבית. היקבעות רצון כזה עפ"י חוקים אוביקטיביים נקראת כפייה. הינו יחס החוקים האוביקטיביים אל רצון שאינו טוב כל צרכו הוא יחס כזה, שרצונו של יצור בעל תבונה זה נקבע ומונע אמנם ע"י חוקי התבונה, אבל לפי טבעו, אין דרכו לציית להם באופן הכרחי.

עקרון אוביקטיבי בבחינת היותו כופה

את הרצון ייקרא מצוה (של תבונה) ונוסחת המצוה תקרא צווי'.  
 כל הצוויים מובעים בלשון חיוב, והם מורים ע"י כך על היחס שבין חוק אוביקטיבי שלתבונה ובין רצון, שלפי תכונתו הסוביקטיבית אינו נקבע על ידיו בהכרח (על יחס הכפייה). אומרים הם, כי טוב לעשות, או שלא לעשות, כך וכך, אבל הם אומרים זאת לרצון כזה, שלא תמיד הוא עושה את הדבר מפני שהוא נחשב כדבר שטוב לעשותו. והנה זהו טוב מבחינה מעשית מה שקובע ומניע את הרצון באמצעות מושגי התבונה, ז"א מה שקובעו לא מתוך סבות סוביקטיביות כי אם בדרך אוביקטיבית, כלומר מתוך טעמים שהם קיימים ועומדים בשביל כל בעל תבונה בבחינתו זו. ומפורש הוא הטוב מן הניעים, שהנעים משפיע על הרצון רק באמצעות החושים ורק מתוך סבות סוביקטיביות שהן שולטות בחושו של פלוני או של אלמוני.

Imperativ (1)

Sollen (2)

ולא כעקרון התבונה השולט על כל אחד ואחד. \*  
רצון שכולו טוב גם הוא יהיה אפוא נתון

(\* תלותה של יכולת-השקפה בתחושות נקראת נטיה, וזו מראה אפוא תמיד על צורך, תלותו של הרצון בעקרונות התבונה, של רצון שפעולותיו נקבעות ומונעות על-ידיהם דרך מקרה, נקראת התעניינות. זו נמצאת אפוא רק ברצון התלוי בדבר, ברצון שאינו מתאים מעצמו בכל עת לתבונה, ברצון האלוהי אין לתאר שום התעניינות. אבל אף הרצון האנושי אפשר לו שימצא ענין בדבר בלי שיפעל ע"י כך מתוך התעניינות. "מצוא ענין" פירושו התעניינות מעשית בפעולה, ו"פעול מתוך התעניינות" פירושו התעניינות חושנית במושג הפעולה. האחר מורה רק על תלותו של הרצון בעקרונות התבונה כשהם לעצמם, וחשני על תלותו בעקרונות התבונה לשם הנטיה, מפני שכאן נוגת התבונה רק את הכלל המעשי איך לספק את צורך הנטיה. שם מעניינת אותי הפעולה, כאן מושא הפעולה (במדה שהוא נעים לי). בפרק הראשון ראינו כי פעולה שמתוך חובה נבחנת לא ע"י ההתעניינות במושג כי אם ע"י ההתעניינות בפעולה עצמה ובעקרונה שבתבונה (בחוק).

תחת חוקים אוביקטיביים (של הטוב), אבל אין לראותו משום כך כאילו הוא כפוי לפעולות חוקיות; מפני שמעצמו, לפי מבנהו הסוביקטיבי, אין הוא יכול להיות נקבע ומונע אלא ע"י מחשבת הטוב. לפיכך צוויים אינם חלים על רצון אלוהי ועל רצון קדוש בכלל. חיוב אין לו מקום כאן, מאחר שהרצוייה מתאימה כבר אל החוק מאליה בהכרח. הרי שהצוויים הם גוססאות להבעת היחס בין חוקים אוביקטיביים שלרצוייה בכלל ובין חוסר-השלימות הסוביקטיבי אשר לרצון בעלי תבונה מיוחדים, למשל, לרצון האדם.

והנה כל הצוויים מצוים או בדרך תנאי' או בדרך מוחלט'. הללו מביעים כי פעולה אפשרית אחת היא הכרחית בתורת אמצעי להשגת דבר אחר שרוצים בו (או שאפשר לפחות שירצו בו). והצווי המוחלט יהא זה המביע כי פעולה אחת היא הכרחית-אוביקטיבית, היא בפני עצמה בלא התיחסות על מטרה אחרת.

hypothetisch (1)      kategorisch (2)

מכיון שכל חוק מעשי מביע כי אחת הפעולות האפשריות היא טובה, וכי לפי זה הכרחית היא בשביל יצור היכול להקבע בפעולותיו ע"פ התבונה, הרי כל הצוויים הם נוסחאות הקובעות את הפעולה שהיא הכרחית עפ"י עקרונו של רצון שהוא טוב מאחת הבחינות. והנה אם הפעולה היא טובה רק כאמצעי לדבר אחר, הצווי הוא מותנה; ואם היא נחשבת כטובה כשהיא לעצמה, ז"א כהכרחית לרצון המתאים לתבונה מאליו, כעקרונו של רצון כזה, הרי הצווי הוא מוחלט.

הצווי אומר אפוא איזו פעולה שאפשר לי לעשותה טובה היא; והוא מעמיד את החוק המעשי ביחס לרצון שאינו עושה מיד את הפעולה כיון שהיא טובה, או מפני שבעל הרצון לא תמיד יודע כי טובה היא, או מפני שאילו גם ידע זאת, יכולים כלליו המעשיים להיות צוררים לעקרונות האוביקטיביים של תבונה המעשית.

הצווי המותנה אומר אפוא רק זה כי הפעולה היא טובה לאיזו מגמה אפשרית, או

ממשית. במקרה הראשון הוא צווי מעשי-אפשרי<sup>1</sup>. בשני הוא צווי מעשי-ציאותי<sup>2</sup>. הצווי המוחלט האומר כי הפעולה היא הכרחית מבחינה אוביקטיבית, היא בפני עצמה בלא התיחסות על איזו מגמה שהיא, ז"א בלי שום תכלית אחרת, הוא חל בתור עקרון מעשי-מופתי<sup>3</sup>.

כל דבר שאפשר לו להעשות בכלל בידי איזה יצור בעל תבונה ניתן להחשב ג"כ כמגמה אפשרית של איזה רצון שהוא. ומשום כך אין סוף באמת למספר עקרונות של הפעולות שהן הכרחיות כאמצעים להשגת איזו מטרה אפשרית. בכל מדע ומדע יש חלק מעשי, ובו שאלות האומרות כי מטרה ידועה היא בהישג ידינו, וצוויים המורים כיצד להשיגה. צוויים אלה יכולים להקרא צוויי הזריזות. אין כלל מענינם אם המטרה נכונה היא וטובה, כי אם מה יש לעשות כדי להשיגה. התקנות שהן משמשות לרופא לרפא אדם רפואה שלימה, ואלו

(1) problematisch (2) assertorisch (3) apodiktisch



שהן משמשות למסמם להמיתו מיתה בטוחה. הן שוות בערכן מבחינה זו שאלו ואלו מועילות להגשים את כוונתן בשלימות. מכיון שאין לדעת מה הן המטרות הקרובות להזדמן בהיים לעומתם בשחר נעוריהם, לכן משתדלים ההורים בעיקר להקנות לילדיהם ידיעות רבות ושונות ככל האפשר, והם דואגים לזריזותם בשימוש האמצעים לכל מטרות שהן, אף שאינם יודעים על שום אחת מהן בבירור. אם עתידה היא להפך למגמת חניכם, ורק זאת הם יודעים כי אפשר שיתכוון פעם אליה. ודאגתם זו גדולה כל כך עד שרובם מזניחים ונמנעים בגללה מלפתח ולהישיר את משפטם של הילדים על ערך הדברים שעלולים הללו להעמיד להם למטרה.

אבל תכלית אחת יש, שאפשר להניח מציאותה בכל היצורים בעלי התבונה (עד כמה שהם יצורים תלויים וחלים אפוא עליהם צוויים); כלומר כוונה אחת שלא רק שהיא יכלה להיות להם, אלא שאפשר להניח בודאות כי ישנה לכולם עפ"י הכרח הטבע, והיא הכוונה לאושר. הצווי המותנה, המביע את ההכרחיות

המעשית אשר לפעולה המשמשת אמצעי להגברת האושר, הוא צווי מציאות. צווי זה הכרחי הוא לשם מגמה שאפשר להניח את מציאותה בכל אדם בהנחה ודאית ואפריורית, מפני שהיא טבועה במהות האדם; ולא שהוא הכרחי רק לשם מגמה שהיא אי-ודאית ואפשרית בלבד. והנה זריזות זו בבחירת האמצעים לטובתו המרובה ביותר יכולה להקרא פיקחות\*. במובן המצומצם של השם. הצווי המוסב על בחירת האמצעים לשם אושר עצמו עודנו בגדר הצווי המותנה; אין הוא מצוה את הפעולה באופן מוחלט כי אם רק כאמצעי למטרה אחרת.

(\*) השם פיקחות משמש בשתי הוראות: באחת היא יכולה להקרא פיקחות בדרכי העולם, ובאחת פיקחות אישית. הראשונה היא כשרון האדם לקנות לו השפעה על אחרים כדי להשתמש בהם למגמותיו. והשניה היא התבונה איך לאחד את כל המגמות האלה לשם טובתו המתמדת. זוהי שעליה מעמידים את ערך הראשונה, ומי שפיקח רק במובן הראשון, עליו מוטב לומר כי מחוסר יערום הוא, אך בסך הכל לא-פיקח.

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-שויון שבדרכי כפיית הרצון. בכדי לסמן אי-שויון זה, נכנה את העקרונות. כסדרם, בשמות המתאימים ביותר, אם נאמר כי הם או כללי הזריות או עצות הפקחות או מצוות (חוקי-המוסריות). שכן החוק לבדו כולל בו את המושג של הכרחיות בלתי-מותנה ואובייקטיבית, ו"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 החוקיים, סנקציות, נקראים פרגמטיים, כשאינם נובעים ממשפט המדינה בחוקים הכרחיים כי אם נובעים הם מתוך ההשגחה על טובת הכלל, והיסטוריה נכתבה באופן פרגמטי, כשהיא מביאה לידי פיקחות, כלומר מורה את האנשים כצד ייטיבו לסקק על טובתם יותר מן הראשונים או לפחות, כמותם.