

יגון
זים
ואי
רים
עות
יגש

בשער

שנה ט"ו יולי-אוגוסט 1972 חוברת 4 (105)

הנהלת השער: משה שניידר, יצחק שניידר, יעקב שניידר, יוסף שניידר, יעקב שניידר, יוסף שניידר

יגון
זים
ואי
רים
עות
יגש

בשער

הנהלת השער: משה שניידר, יצחק שניידר, יעקב שניידר, יוסף שניידר, יעקב שניידר, יוסף שניידר

הדור הצעיר, החיים הפוליטיים והמפלגות — נ.
שור / סוציאליזם קיבוצי, התרשמויותיו של מתנדב
— ר. לוין / התרשמויות מתנדב והמציאות — ג.
ברנר / הקיבוץ בעיניים אמריקניות — ד. בן-נחום /
יחיד וחברה בהיסטוריה — ד. חרק / מעמדה של
„תיות ובר” והביקורת עליה — א. זכאי / אהבתו
הנכזבת של השומר-הצעיר לעולם המהפיכה ביום
פגישה — י. וילפנד / מושגי-יסוד בתורת המוסר של
קאנט — א. זכאי / הפילוסופיה של קארל קורש —
ר. גולדי / סין, ברית-המועצות והמזה”ת — מ. אפל.

דברי צעירים

סוציאליזם וקיבוץ (תלת-שיח) / חברה והיסטוריה /
פילוסופיה / בזירה הבינלאומית / תעודות / נתקבלו
במערכת / מאורעות החודש.

פילוסופיה

אביהו זכאי

נושגייסוד בתורת הנוסד של קאנט

הרצון הטוב

הקדמה

עבודה זו אפשר לכנותה נסיון התמודדות עם פרק אחד מתוך הספר "הנחת היסוד למטי פסיקה של המידות" לעמנואל קאנט. בחרתי לדון בפרק הראשון של ספר זה הוא: "מעבר מהכרת התבונה הפשוטה של המוסר אל הפיילוסופיה". זאת ועוד, מפרק ראשון זה בחרתי לדון בארבעה נושגים שנראו לי כחשובים כדי להם לפי הסדר: הרצון הטוב, החובה, החוק והאופר.

טבעו של ניסיון דיון כזה, שהוא מצומצם הן בתוכנו והן בהיקפו, הכתיב לי את אופן העבודה. לפיכך בחרתי לי לגזור כל אחד ואחד מן הנושגים הללו, לפרשו ולהסבירו; ולאחר מכן, וזוהי כוונתי העיקרית, לדון ולגזור ממנו את המסקנות הכלליות והחשובות הנובעות ממנו. מבחינה זו עיצבתי את סדר הדיון שלא עפ"י הדיון המופיע בספר זה; אך תוך כוונה כי דיון מרוכז בכל נושג ונושג ימנע ממני חזרות רבות ויתרום לבהירותו של הדיון. אם, בכל זאת תמצאנה חזרות רבות, הרי אלו מתחייבות מטבעו של כל דיון הנסוב על נושא כגון זה.

השיטה אשר נקטתי בה כאן היא נסיון לדון בתורה זו מתוך גישה ישירה, המבוססת יותר מכול על ספרו של קאנט ופחות באלו העוסקים בפרשנות וביקורת על תורתו. רצוני היה לא להיתלות באילנות גבוהים וגדולים ממני; ולכן לנסות לפענח באופן עצמי, עד כמה שיכלו ועמדו לי ידיעותי, פרק ראשון זה. אם נעזרתי בביבליוגראפיה מסויימת, הרי היא מוזכרת בכל מקום. בסופה של עבודה זו תימצא הרשימה הביבליוגרפית השלמה. זו אשר קראתי כרקע מכין ומסייע לעבודה זו. הספריים המוזכרים באנגלית בתוך הדיון עצמה נמצאים בסופה של עבודה זו בלשון האנגלית ובמקורם השלם.

"לא יצויר דבר בעולם, ואף לא מחוץ לעולם, שיוכל להיחשב לטוב בלא הגבלה, אלא הרצון הטוב בלבד."¹

כל פילוסופיה, במידה שיש בה מערכת של הנחות והמקיימת בתוכה, כעיקרון או כמטרה, קו של כוללות בהפישת העולם, המעיד על הנחות אלו הוא גם אשר מאפיין אותן; ובמידה שהיא מיתודה או שיטה, היוצאת לחקור כוללות זו, להעמיד את סדריה ולתת בה תוקף, לחוק את טענותיה ולאשש את הנחותיה; כל פילוסופיה שכזו מקיימת בתוכה את ההנחה המטאפיזית הגדולה שלה, אשר ממנה, למעשה, מתפרסת וממשיכה שיטתה המיוחדת, יחד עם המיתודה, השמורה בה והיוצאת מתוכה – הבר דקת שיטה כוללנית זו, הקרויה בפינו פילוסופיה.² כך, כל הרוצה להבין ולהכניס עצמו במסגרת שיטתו המוסרית של קאנט, שומה עליו לעמוד ולדון באותו גורם ראשוני, המטאפיזי, אשר עמו קמה אך גם נופלת כל השיטה כולה. לפיכך, לא יכול אף קאנט עצמו להימנע מלהבהיר ולדרוש בתחילת כל עיונו שבספר זה אלא באותו המדרג, אשר הוא עצמו מייחד לו את אותה ראש-ניות; ראשוניות במידה שהוא הוא אשר יעמיד את כל השיטה המוסרית; אך יותר מכך, ראש-ניות מטאפיזית אשר אי אתה יכול שלא להזיק לה חוויה או אמונה דתית.³ ולכן פותח קאנט באותה קביעה מפורסמת בדבר הרצון הטוב; קביעה אשר לדעתנו היסוד החשוב והעומד בה, הוא כי נוכל לומר כך: כל טיטואציה כטיטואציה מוסרית, מוכרעת על ידי הימצאותו או אי-הימצאותו של הרצון הטוב בה.

קביעה זו של קאנט, הטוענת כי רק את הרצון הטוב בלבד נוכל לחשב כטוב בלא הגר בלה – מסמנת את המהלך המקורי אשר נושא עמו קאנט בתחום הדיון והעיון המוסרי. מצד אחד, עומדת קביעה זו בניגוד לעמדה הטוענת כי עלינו להגדיר את הטוב, ואת התכונות הטובות.

עפ"י מידת התועלת והשירות החברתי המש"תמע מהן. ומצד שני, עומדת תפיסתו בניגוד לעמדה האפלטונית; זו הגורסת כי לטוב ישנו מעמד ואיכות ישותית, בחינת אידיאה הנוכחת בדברים הטובים והיא אשר מעניקה, או מצרפת להם, את התואר טוב. מצד אחד, נוטשת קביעה זו את עקרון התועלתנות הסמויה; עיקרון הטוען ומעמיד על כך, כי כל מעשה כמעשה מוסרי מוכרע עפ"י מידת התועלת והתרומה החברתית, אשר הוא נושא עמו. ומצד שני, עומדת קביעה זו בניגוד לעולם האידיאות המטאפיזי של אפלטון; עולם אשר כופף את האדם ומעמדו בעולם להרמוניה תבונית העליונה ממנו, ואשר נושאה הן נוכחות האידיאות, בחינת ישויות תבוניות, בעולמנו⁶. זאת ועוד, כשם שראינו בבקורת התבונה הסהורה, כי העיקרים אפר-יורי קודמים לכל ניסיון ומשמשים כתנאי לו, כך משמשת הגדרת הרצון הטוב תנאי קודם לכל ניסיון המתנה ועושה את הטוב.

מעמדו המיוחד של הרצון הטוב מתברר בהעמדה שמעמידו קאנט מול מתנות הגורל, מידות וכשרונות הרוח. נבדלותו ושנותו של הרצון הטוב מכל אלו, נובעת מן העובדה כי רק הרצון הטוב ביכולתו הוא לתקן השפעות על הנפש, וכן לכוון וליישר את עקרון ההתנהגות. זוהי למעשה הקביעה כי הרצון הטוב נראה אפילו "כתנאי הכרחי שבלעדיו אין האדם ראויה לאורו"⁷. משמעו של דבר, כי מתייחד לו רצון הטוב מעמד של עוצמה המסוגלת לתקן את ההשפעה של תכונות ומידות הרוח על הנפש. אך בעיקרו של דבר, מתייחד לו מעמד מחשבתי המתאפיין בתודעת התכלית המצוייה בו, ושאליה הוא יכול לכוון ולהדריך. לפיכך, אי אתה יכול לומר כי שווה מעמד הוא הרצון הטוב לסגולות ותכונות הנפש. יסודה של הבחנה זו עומד, לדעתנו, בהבדל שבין מתנות הטבע, או הגורל, אשר אותן מקבל האדם מחוצה לו לבין אותה פונקציה או עוצמה מכוונת, אשר עדות היא וסימן לערכו ופעילותו התבונית של האדם פנימה⁸. אלו, סגולות ומידות אשר הן מתנות הטבע או הגורל, מתייחדות כאמצעי לתכלית מסויימת; דהיינו, כל עיקרן הוא מילוי אותן תכונות ומטרות אשר הטבע נוהג באדם כיצור טבעי⁹. ולפיכך, אין אלו באות לשרת אלא רק את מטרות הטבע ולספקן, בחינת כלים הנתונים בו באדם כדי לשמש את הטבעי שבו. בניגוד לכך, מעמדו של הרצון הטוב מתייחד לו בכך, שרק הוא היודע ומודע לתכלית האדם כאדם, ולפיכך רק הוא אשר יכול לכוון ולהתכוון לתכלית זו. תודעה זו, יכולת זו המצויה ברצון

הטוב, היא המעמידה בו את ערכו; דהיינו, רק הרצון הטוב יכול להיחשב כטוב בלא הגבלה¹⁰. יתר על כן, עוצמתו המכוונת והמסדירה של הרצון הטוב באדם, היא המעידה על הקו המאפיין בין אשר מייחס קאנט לאדם. דהיינו, הערכת האדם כבעל עוצמה מכוונת לגבי עצמו, וביחס לסיביותו החברתית. וממילא יוצא לנו כי עניין זה מעלה את ערך האדם כגורם המכוון ובעל יכולת לגבי עולמו שלו, וכן לגבי עולם הסיביות האנושי שלו.

ענייננו השני מתייחס אל המשפט: "הרצון הטוב אינו טוב ע"י מה שהוא גורם או מצליח לעשות, לא ע"י הכשרתו להשגת איוו מטרה ש"היא, כי אם טוב הוא מכוח רציתו בלבד, כלומר כשהוא לעצמו"¹¹. קביעה זו מעידה על ההבדל ששם קאנט בין התוצאה והכוונה, או ההבדל שבין הרציה והתולדה. משמעו של דבר, כי אין הביטוי, או תוצאתו של הרצון הטוב — המעשה — בהכרח בעל קשר סיבתי אל הרצון הטוב עצמו. לזה הראשון מתייחד מעמד אפוסטורי; ולזה מעמד אפריורי, כמחוקק וכנושא של הציון המוסרי וההבחנה המוסרית עצמה. תמציתה של הבחנה זו נעוצה בעובדה, כי אין קאנט רוצה לקבוע תלות וקשר סיבתי בין הרצון הטוב לבין התוצאה, הנובעת מן התכוונותו. ביסודו של דבר הרי ישנה לנו כאן מגמה של המעט מעמדו הבלתי מוגבל של הרצון הטוב¹². אך ביסודו של דבר מתבטאת חשיבותה של הבחנה זו בכך: החיפוש אחר העיקרון אשר מתנהג מכוח עצמו, את כל הפעילות המוסרית, הרי הוא, לאמיתו של דבר, חיפוש אחר המקור הראשוני אשר ממנו מתפרשות ונמשכות כל פעולות המוסר. מקור, בה במידה שהוא מתנהג כל פעולה מוסרית ובה במידה שהוא מחוקק, מכוח עצמו, פעולה זו. וזהו לכן מובנו ומעמדו האפרורי של הרצון הטוב; דהיינו, הרצון הטוב הוא המחוקק, במובן שיש בו הכרעה לצד התבונית העומד ביסודו והתוצאה הנקבעת מכוחו של הרצון הטוב, אין ביכולתם לקבוע או לשנות את מעמדו של הרצון הזה. כך הרצון הטוב שומר על מעמדו כטוב, גם כשאין בכוחו לבצע ולהגשים את כוונתו. זאת ועוד: הדרושי והתני פוש אחר המקור הראשוני למערכת הפעילות המוסרית, איננה יכולה להימצא בחוק תבוני זה או אחר; לפי שנמצא, כי הטבע היה אוהו בטכ"סיס רע מאוד, אילו בחר את תבונתו של היצור לשליח לכוונתו (קיום ואושר) זו¹³. אלא בניגוד לכך: הגמגמה והמטרה היא למצוא את אותו עקרון פעילות, אשר הוא המאפשר והמתנהג של פעילות המוסר בכלל¹⁴. במובן זה דומה לי,

הרצון הטוב והחובה

קאנט מפתח את מושג הרצון הטוב, תוך דיון והתייחסות אל מושג החובה. "רצוננו לפתח עכ" שיו את המושג ע"ד רצון זה שהוא ראוי לצור קרה כשהוא לעצמו והוא טוב מצד עצמו, בצד רת שבה המושג הזה טובע כבר בשכל הפשוט והטבעי ואינו צריך לימוד אלא בירור בלבד. כדי לפתח אותו מושג התופס מקום בראש ב" הערכת כל ערכם של פעולותינו והמתנה את כל הערכים האחרים, נעלה לפנינו את מושג החובה, בו כלול מושג הרצון הטוב...¹⁷ נראה כי את היחס שבין הרצון הטוב ובין החובה מג" דיר קאנט כיהס שבו, במושג החובה, "...כלול מושג הרצון הטוב, אם גם בצורה שבה מוגבל הוא על ידי מעצורים סובייקטיביים"¹⁸. נראה עכשיו, כי כל יסודה של הבחנת קאנט בין פעולה שהיא מתוך חובה, לבין פעולה שהיא מתוך נטיה, או פניה אנוכית, יסודה במעמדו של הרצון הטוב הכלול ונתון במושג החובה.

את הפעולה מתוך נטיה, בין אם הנטיה ישירה ובין אם היא עקיפה, נוכל להגדיר כך: נטיה היא נכונות וכונה לבצע פעולה מסוימת, על פי כלל מעשי מסויים; נטיה ישירה, או על פי אינטרס פרטי, נטיה או פניה אנוכית — אשר אדם נדחף לבצע אותה מצד האינטרס הפרטי שלו בפעולה זו. נטיה ישירה תיראה לנו כהתי אמה שנוקט אדם בפעולתו עם כלל מעשי מסויים. פניה אנוכית נראית לנו כפעולה אשר נוקט בה אדם רק למטרותיו הוא, ואפילו היא מבוצעת ע"פ כלל מעשי מסויים. בשני המקרים הללו, נטיה ישירה ופניה אנוכית, נעדר כליל מן הפעולה מושג הרצון הטוב; אותו יסוד תבוני אשר האדם מחזיק בו, ואשר מדרוך ומכוון את מעשיו ולו גם במחיר הפסד נטיותיו הפרטיות.

בניגוד לכך עומדת הפעולה מתוך חובה. פעולה שמתוך חובה היא אותה הפעולה הנעשית מתוך תודעה שלימה וברורה, בדבר הצורך וההכרח שבביצוע פעולה זו. אין אלא אלא מו" דעות נחרצות בדבר ההכרח והחובה לבצע פעולה זו. אם לגבי פעולה שמתוך נטיה, האדם נדחף אליה מתוך פניה ואינטרס אישי בה; הרי, בניגוד לכך, ביסודה של הפעולה שמתוך חובה עומד הרצון הטוב; מצד אחד, כעיקרון של פעולות היכולה להשיג את הטוב; ומצד שני, כעיקרון תבוני שישנה בו היכולת לדעת ולשאוף אל הטוב בתכלית.

כך נראה לנו, כי ההפרש שבין פעולה מתוך חובה, לבין פעולה מתוך נטיה, הוא כהפרש שבין פעולה אנוכית, הנובעת מרציות פרטיות היוצות את מן היסוד החושני שבאדם; פעולה הנעדרת

ראוי לקבל את הפיצול שמעמיד קאנט בין עקרונות הפעילות המוסרית — הרצון הטוב, ובין התוצאה הנובעת ויוצאת מעקרון פעילות זה. נדרשים אנו כאן לעוד עניין אחד, אשר יש בו חשיבות מרובה, הסוגר את מעגל הדיון ברצון הטוב, קודם שנמנה לדיון ביחס שבין הרצון הטוב והחובה, החוק והאוסר. ענייננו עכשיו הוא בירור זיקת הגומלין האמיתית השוררת בין הרצון הטוב והתבונה. "...כי יעודה האמיתי של התבונה הוא ליצור רצון שהוא טוב כשהוא לעצמו ולא כאמצעי למטרה אחרת בלבד"¹⁹. משפט זה מנסה למצוא את המקור, המתנה וה"מכונן של הפעילות המוסרית; אך לא מצד עקרון הפעילות המחוללת את המעשים המוסריים, כפי שראינו לעיל; אלא דווקא מן הצד התבוני שבו. מצד אחד, ביטוי זה בא להצביע כי אין התבונה לעצמה יכולה, מן הצד העיוני שבה, להיות המחוללת של המעשה המוסרי. באחת, אין קאנט יכול לקבל את המוסטיב הסוקראטי המפורסם האומר כי: הידיעה עצמה, ידיעת הטוב, מחוללת את המעשים הטובים.²⁰ ומצד שני, ביטוי זה מראה כי אי אתה יכול להקיש על מעשה ממין המעשים המוסריים, ללא אמת יסוד ומבחן תבוני.

אמרנו כי מטרת קאנט היא למצוא את אותו הגורם, אשר יוכל להיות חוליית המעבר שמן התבונה עצמה אל המעשה המוסרי עצמו. זאת, תוך תודעת הנבדלות הקיימת ועומדת בין המעשה המוסרי והתבונה עצמה; אך גם תוך תודעת כפיפותו של כל מעשה, ממין המעשים המוסריים, לאמת מבחן תבונית. ומכאן משמש הרצון הטוב, מצד אחד, כעיקרון של פעולות מחוללת של המעשים המוסריים, והיינו, גורם המעיד על העוצמה המכוננת הטבעית שבאדם; ומצד שני, ככלי של התבונה ויעודה, למילוי מטרותיה היא; דהיינו, כעיקרון מחוקק המזיקק עצמו, אך גם מכריע לגבי כל סיטואציה כסיטואציה מוסרית — והוא אמת המבחן שלה.²¹ או לפי דברי קאנט עצמו: "מפני שהתבונה מכירה את יסוד הרצון הטוב כיעודה המעשי העליון, וכשהיא משיגה את תכליתה זו, אין היא עלולה אלא לסיפוק על פי דרכה שלה, היינו לסיפוק מתוך מילוי איזו מטר" רה הנקבעת אף היא רק על ידי התבונה, ואפילו כרוך באותו מילוי הפסד ידוע למטרות הנטיה"²².

מנהג ומידה זו, שנוהג ונוקט קאנט לגבי מעמדו של הרצון הטוב, מצד אחד, כעיקרון של הפעילות המוסרית, ומצד שני, כמחוקק ומכריע כל סיטואציה כסיטואציה מוסרית — מנהג ומידה זו יתגלו לנו גם בדיון על החובה, התוקף והאוסר, ואליו נפנה עתה.

שיו: אך יותר מכן, אין הוא יכול לפטור עצמו מעיצוב המערכת ז'מוסרית עצמה. בכך תורר מתו החשובה של קאנט. באתה, מושג הרצון הטוב, במה שהוא עיקרון של פעילות מוסרית, ובמה שהוא עיקרון תבוני של פעילות זו — מוזיק ומצרף את האדם למערכת הפעילות המר סרית; ובכך גם קובע את אחריותו לגבי מערכת זו בכלל ולגבי מעשיו הוא עצמו בפרט.

רואים אנו כי ההבדלה, אשר נוקט בה קאנט לגבי פעולה שמתוך חובה ופעולה שמתוך נטיה, זהה ומקבילה לדואליזם השורשי הקיים במכלול תורתו של קאנט. דואליזם זה חל הן לגבי הת' בונה העיונית והן לגבי התבונה המעשית. גילוי ייו של דואליזם זה בתורת המוסר מצוי במשפט, אשר בו מתווה קאנט את המטרה העומדת לפ' ניו: בדיון המוסרי: "מאחר שכונתי נתונה בזה לתורת המידות, הריני מצמצם את השאלה שהעצמי ואני שואל: אם לא נהרץ והכרחי הוא לצאת ולעבד פילוסופיה טהורה של המוסר, ש' תהא מנוקה לגמרי מכל דבר שיש בו מן הנסיון והוא שייך לתורת האדם"¹⁹. נמצא גם כן, בקביעה זו, את המשכן של הקו המהותי המ' חלק את מכלול הגותו של קאנט בין הניסיון והתבונה, בין אפריורי ואפוסטריורי; חילוק הנובע מצעם מהותה של המיתודה הביקורתית. משמע, הפעולה המוסרית מוגדרת ועומדת על היסוד התבוני, הנוכח והמצוי בה. יתר על כך, יסוד תבוני זה הוא אשר מפעיל ומכוון פעולה מוסרית זו, בניגוד לכך, כשם שהמיתודה הבי' קורתית מסלקת ומבדילה עצמה מכל שאינו תבוני, לגבי התבונה המעשית, כן, בדומה לכך, התבונה המעשית מסלקת מכלל קביעה מוסרית את אותן הפעולות הנובעות מן הנטיה והפניה האישית²².

אך מהבדלה וחילוק זה, אשר נוקט בו קאנט לגבי פעולה מתוך חובה ופעולה מתוך נטיה, מתפרסת מסקנה בעלת חשיבות מרובה. נראה לנו, כי מעמדה היסודי והחשוב של קביעה זו, הוא בקישור ההכרחי והבלתי נפרד שבין התבונה והמעשה המוסרי. משמע, יסודו של המוסר קבוע ועומד על היסוד התבוני שבאדם, והוא ורק הוא אשר יכול לתת תוכן וערך מוסרי למעשה המר סרית. נמצא, כי אי אתה יכול להפריד בין המוסר והתבונה. זאת ועוד, אם התבונה אחת היא ממין שני הגוועים המצויים בו באדם, ועוד שהיא עצמה המחוקקת והקובעת את עקרונות ויסודי המעשה המוסרי — הרי נמצא לנו עכשיו, כי אין יכול מעמדו של המוסר אלא להיות מעמד תבוני²⁰. מעמדה וחשיבותה של עמדה זו היא השאלה את קאנט מקדמיו. שוב אין השאלה המוסרית נמ'

ומשוללת בסיס תבוני, זה אשר יכול לתת בה ולצרף אליה את עקרון הכלליות: לבין פעולה מודעת, התופסת את תכליתה באופן תבוני, ויור דעת את חובתה באופן זה; יסודו של דבר, פעור לה אשר בה הרצון פועל לפי אותם העקרונות אשר התבונה המעשית מוזיקה לו. ולכן תימצא לנו החובה כהתגברות מודעת ותבונית של הרי צון הטוב על נטיות ושאיפות אנוכיות.

כל עיקרה של החובה נתון בכך שהיא מושג שהפיקה התבונה עצמה. מבחינה זו, החובה יש לה מעמד של פעולה החתומה בחותם של התבר נה. זאת כדי להבדיל ממנה את הפעולות הפרי טיות המשמשות באדם. אלא שעדיין, במעמד זה, החובה צריכה לכלל המעשי, כלל שכל עיקר רו הוא להעביר ולממש את מערכת הנטיות, בין אם אלו של התבונה ובין אם אלו שהן רק פניות אנוכיות, במערכת הפעילות המוסרית. לפיכך מנסח קאנט את מעמדו של הכלל המעשי כמעמד קונטינגנטי. (אם אדם עושה את פעולתו כך שהיא) לא מנטיה או פחד, כי אם מתוך חובה: רק אז יהיה לכלל המעשי תוכן מוסרי¹⁹. משמע, התוכן המוסרי מצטרף לכלל המעשי, רק כאשר הכלל המעשי מבוצע מתוך חובה ולא מתוך פניה או נטיה אנוכית של עושה פעולה זו. יתר על כך, אין הכלל המעשי המבוצע מהווה כל אמת מידה ובוהן למעשה המוסרי עצמו. דהיינו, המעשה המוסרי מתמצה בעקרון הפעילות התבוני נית — הרצון הטוב, המפיק את מושג החובה מעצמו — ואין הוא יכול להתממש בכללים מע' שיים, בכך מסיר קאנט, במובן אחד, את בעיית הפרמאליזם מן מערכת הפעילות המוסרית. נמ' צא כי אין המעשה המוסרי מתאשר מביצועו של הכלל המעשי, או במלים אחרות, נמצא כי אין הכלל המעשי מהווה את הקריטריון המוסרי, אלא הוא עצמו נתון לסמכות שיפוטו והכרעתו של קריטריון זה²⁰.

נוכל לכוון ולהגדיר את בעיית הפרמאליזם בתורת המוסר כך: על היחיד להתאים את מע' שיו והתנהגותו לכללים אשר הם נושאי אמת המבחן וההכרעה המוסרית. דהיינו, מערכת של כללים אשר עומדת מחוצה לאדם, וכל אשר מוטל עליו לעשות כדי לנהוג בצורה המוסרית, הוא אך ורק להתאים את התנהגותו ומעשיו ל' מערכת אובייקטיבית זו. בכך נראית לי עמדתו החשובה של קאנט, לגבי שאלה זו. שהרי בשעה שמסירים אנו מן הכלל המעשי את התוקף האוב' ייקטיבי-מוסרי שלו, בכך אנו מעבירים, ומח' זירים למעשה, את עקרון החיוב, ההכרעה וה' אחריות המוסרית אל היחיד עצמו. תמצא מעכ' שיו, כי אין האדם משולל אחריות מוסרית למע'

דרת כיהס או התאמה שבין המניע לתוצאותיו, וכן לא במעמדה של התוצאה והמטרה המקווה. עכשיו, המוסר שייך מטעמו ובאופן הכרחי לת' בונה, לפי שבה הוא מוצא את מקורו. זאת ועוד, אי אתה יכול להפקיעו מן התבונה. לפי שעומד הוא על התבונה עצמה והיא העומדת בבסיסו. דהיינו, המערכת המוסרית מתקבלת לנו עכשיו. כחקיקה והפעלה עצמית של התבונה מתוכה היא. או במלים אחרות, נקבל כי אין אחר אלא האדם, אדון לגורלו והעולם המוסרי נכבד אף הוא לחוקי התבונה הגורעית²⁴.

ראינו כי הכלל המעשי מקבל את תוכנו הר' מוסרי, רק אם הפעולה שאותה הוא משמש נעש' תה מתוך חובה, ולא מתוך נטיה. ומצאנו כי רק מושג החובה, כמושג המצטרף לכלל המעשי, הוא המעניק את המעמד והערך למעשה כמעשה מוסרי. נותר לנו עתה לדון במעמדו של מושג החובה ויחסו אל התבונה. את התבונה ראינו כמקור המתנה והמחוקק של המערכת המוסרית; מתנה, במידה שהתבונה מעמידה את מערכת המוסר כמערכת תבונית, מחוקקת וקובעת, בה במידה שהתבונה מכרעת וקובעת את אמות הקידה והמבחן לגבי מערכת מוסרית זו. במובן זה עלינו לראות את מעמדו של הרצון הטוב כ" יעודה האמיתי של התבונה... ליצור רצון שהוא טוב נשואו לעצמו ולא כאמצעי למטרה אחרת בלבד"²⁵, ואשר תפקידו הוא "...להיות הטוב העליון ולשמש תנאי לכל הערכים, ואפילו לכל תשוקה לאושר"²⁶. כך נמצא לנו הרצון הטוב, מצד אחד כיעוד עליון של התבונה המעשית, ומצד שני, ככלי המשמש והמכוון לספק את המ' טרות הקבועות מלפניו על ידי התבונה הזו עצמה²⁷.

במובן זה, הרצון הטוב הוא אותו המושג "התופס מקום בראש בהערכת כל ערכם של פעולותינו והמתנה את כל הערכים האחרים..."²⁸. ביחס אליו, מושג החובה הוא אותו המושג אשר אותו מזיקה התבונה לרצון הטוב, וזה האחרון חותר להגשמתו של מושג זה; מצד אחד, רצון טוב זה, טוב הוא מצד מעמדו כמוצר של הת' בונה המעשית; ומצד שני, רצון טוב הוא מכוח היסוד התבוני החקוק בו, יסוד אשר מקנה לו את היכולת לספק את התבונה, עפ"י מילוי איוו מטרה הנקבעת לו על ידי התבונה. כך מתברר לנו מעמדו של מושג החובה, כמושג בעל מעמד תבוני, אשר מוטל על הרצון הטוב מטעם הת' בונה, ואשר על הרצון הטוב לספקו. כך מסתבר לנו, מחדש, מעמדו של הרצון הטוב כעיקרון של פעילות תבונית. משמע, עקרון פעילות הניצד

על ידי התבונה, ואשר עליו מוטל לשקוד על מילוי המטרות המוטלות עליו מן התבונה עצמה. נמצא לכן, כי אין מושג החובה אלא עיקרון תבוני המופק מן התבונה עצמה, והיא שוקדת למלאו באמצעות של הרצון הטוב. במובן זה, לכן, הקשר בין מושג החובה והתבונה הינו קשר ישיר; דהיינו, עיקרון תבוני אשר מעלה התבונה לפני עצמה למען הכליותיה היא. עיקרון שכל יסודו ומהותו תבוניים הם; ועוד, עיקרון במה שהוא אידיאה הנובעת מן התבונה עצמה; ובמה שהוא תכליתי, אשר אותה רוצה התבונה להשיג היא לה כמטרה. לפיכך, אם הרצון הטוב נמצא לנו כתכליתי, שיצירתו היא יעודה העליון של התבונה המעשית, השוקד על מילויין של מטר' רות התבונה, הרי בשונה ממנו ניצב מושג החובה, כעיקרון הנובע מן התבונה, ואשר אליו היא מזיקה את הרצון הטוב למילוי והגשמתו.

קודם שאנו חותמים פרק זה על החובה, שומה עלינו לדון באותו משפט המובא על ידי קאנט המשלים את דיונו במושג זה. הכוונה היא למשפט השני הקובע כי: "פעולה מתוך חובה, ערכה המוסרי אינו בהגומה שמבקשים להשיג על ידיה, כי אם בכלל המעשי שעל פיו גומרים לעשותה; היא אינה תלויה איפוא במציאות מושאה כי אם בעקרון הרציה שעל פיו, בלי לשים לב למושג מושאי השקיקה, נעשתה הפעולה"²⁹. משמע, משפט זה קובע בבירור, וכן על פי מה שהעלינו מכבר, כי את הסיטו' אציה כסיטואציה מוסרית מכריע עקרון הרציה; היינו, הרצון הטוב כפעילות תבונית, והוא זה שעל פיו מתנסח הכלל המעשי. זאת ועוד, ממש' פט זה מתברר לנו כך: לא רק שאין בכוחה של המטרה או התוצאה, אשר למענה ולשמה נעשתה הפעולה, להכריע בדבר הערך המוסרי שלפעולה זו; אלא שגם אין ביכולתם של המניע או הגממה להכריע את הסיטואציה כמוסרית. נמצא לנו כי אי אתה יכול לגזור את הטעם האחרון, העליון והמתנה, לגבי כל פעולה מוסרית, אלא מתוך התבונה עצמה.

משפט זה עוזר לנו להגדיר מדוייק יותר אף את הרצון עצמו ויחסו אל התבונה. משמע, מה שהוא יכול לתת ערך מוסרי ובלתי מותנה לפעור' לה המוסרית, "אין הוא יכול להימצא אלא בעק' רנו של הרצון עצמו"³⁰. כל כך למה, "מפני שהרצון עומד כאילו על פרשת דרכים, בין עקרונות האפוריים שהוא צורני ובין עקרונות ה' פוסטיוויים שהוא תוכני; ומכיוון שעליו להיות נקבע ומונע על ידי דבר מה, מן ההכרח כי במקרה של פעולה מתוך חובה, שבו שללנו ממנו כל עקרון תוכני, יהא הרצון נקבע על ידי העיק'

רון הצורני³¹. אם אמרנו כי הרצון הטוב הוא המתנה, בחינת הלא מותנה שבכוחו ורק ביכולתו לתת את הערך המוסרי, הרי השאלה היא עכשיו, מהו המניע של הרצון הטוב, על פי מה נקבע רצון זה ועל פי מה הוא מונע בפעילותו? התשר בה היא, כפי שמשמע מן המשפט הזה, כי הא-פריורי מתנה זה האפוסטריורי. משמע, הצורני קודם מבחינה לוגית לתוכניו. או אחרת, מה שכ' לול מבחינה תוכנית ברצון, מן הדין שיהא מותר נה בתנאי הרצון עצמם. לפיכך נקבע ומונע הרי צון הטוב על ידי העיקרון הצורני שבו, וזה ניתן בו על ידי התבונה עצמה. משמע, אינך יכול לקיים על עקרונם של הרצון מצד תכניו, אלא רק על פי העיקרון הצורני המתנה אותו. כך מתפרש לנו המשפט השני כמשפט השואל ומשיב תשובה על השאלה, מה הוא הגורם המתנה את הערך המוסרי, ומה הוא הגורם אשר מעניק ערך מוסרי זה לפעולה. התשובה היא: רק העיקרון התבוני המדריך ומתנה את הרצון הטוב, והוא בעל מעמד של עיקרון צורני לגביו, הוא אשר ביכולתו ומעצמו נותן את הערך המור-טרי לפעולה. משמע, לא המגמה והתוצאה, אלא דווקא עקרון הפעילות, הקובע ומתנה מגמה זו ותוצאה זו — הוא אשר ממנו נמשך ומצטרף הערך המוסרי.

הרצון ויחסו אל החוק

המשפט השלישי של קאנט קובע: „את המש-פט השלישי, היוצא כמסקנה מן השניים הקודמים, הייתי מבטא כך: חובה היא הכרחיותה של פעו-לה מתוך הכרת כבוד לחוק“³². משמע, הכרת הכבוד לחוק גוררת אחריה פעולה הכרחית, הנעשית עפ"י החובה, בניגוד להכרת הכבוד לחוק מעמיד קאנט את נטיית הלב. נטיית הלב שיגשג בה מכוונת אל התולדה של פעולת הרי-צון. ולפיכך אין נטייה זו יכולה לגרור אחריה את החובה. נטיית הלב נטובה על מושא הפעולה, ולכן „מפני שהוא (מושא הפעולה) רק תולדתה של פעולת הרצון ולא פעולת הרצון עצמה“³³, הרי הנטייה איננה יכולה למשוך אחריה את הכ-רת הכבוד לחוק, לפי שנטיית הלב נמשכת אל התוצאה, ולא אל המקור המתנה אותה. בעוד שהכרת הכבוד לחוק היא תולדה של פעולת הרצון עצמה; משמע, נוצרת היא באדם „מתוך עצמו על ידי מושג שבתבונה“³⁴. משמע, שני גורמים מניעים ומעצבים את הרצון הטוב לנקיטת פעולה מוסרית: האחד, מן הצד האובייקטיבי, שמשמעו עליונות וקדימה לוגית ואשר מתנה את פעולת הרצון עצמו — והיא התבונה. השני, מן הצד הסובייקטיבי, הכרת הכבוד לחוק שהיא

„היקבעותה הישרה של הרצון על ידי החוק ותו-דעתו... דינה לפי זה כפעולת החוק על הסוב-ייקט ולא כסיבת החוק“³⁵. אלא לפי ניסוחו של קאנט עצמו: „הרי שלא נשאר דבר שיוכל לק-בוע ולהניע את הרצון אלא מן הצד האובייקטיבי, החוק, ומן הצד הסובייקטיבי, הכרת כבוד טהו-רה...“³⁶.

שנאליים אנו עכשיו על מעמדו של החוק בר מסגרת המיתודה הביקורתית. אמרנו לעיל, כי מיתודה זו מוקיקה עצמה אך ורק אל התבוני, ומבדילה עצמה מכל שאינו תבוני, או במלים אחרות, מה שאיננו ברשותה של התבונה, איננו כלול בהכרת בהיקף תחומיה ותלותה של מי-תודה זו. לפיכך מתברר לנו מעמדו של החוק, כביטוי של חקיקת התבונה עצמה³⁷. היינו, החוק הוא מה שמתנה את מושא הפעולה של הרצון, בה במידה שהוא מתנה את פעולתו של הרצון עצמו. משמע, „רק דבר שהוא קשור אל רצוני כסיבה ולעולם לא כתולדה, דבר שאינו מסייע את נטייתי כי אם מנצחת או, לכל הפחות, מונע ממנה את ההכרעה בשעת הבחירה, ז"א רק החוק בפני עצמו, יכול להיות למושא של הכרת הכבוד ובוה גם למצווה“³⁸.

נמצא כי גם החובה וגם החוק עומדים מנגד להשפעתה של הנטייה על הרצון. זה האחרון, בחינת עיקרון המונח כסיבתו של הרצון, ושל אינו מסייע את נטייתי כי אם מנצחה, או לכל הפחות, מונע ממנה את ההכרעה בשעת הבחי-רה...“³⁹. ולגבי החובה נודע לנו כי „והנה צורך לפעולה שמתוך חובה כי תהיה מופרשת מהש-פעת הנטייה ועם זה מכל מושאי הרציה“⁴⁰. היי-נו, פעולה הנמשכת ויוצאת מתוך תודעת החוק וערכו. כך משיג כאן קאנט את אותה המטרה אשר הותוותה בתחילת ספר זה. היינו, „אם לא נחזי ההכרחי הוא לצאת לעובד פילוסופיה טהו-רה של המוסר, שתהא מנוקה לגמרי מכל דבר שיש בו מן הניסיון והוא שייך לתורת האדם“⁴¹. עכשיו, לא רק שמושגי החובה והחוק עומדים מעבר לניסיון המוסרי, אלא יותר מכך: הם אלו אשר מתנים ניסיון זה כניסיון מוסרי.

נוכל עכשיו לסכם עמדה זו לגבי החוק. מול הרצון הטוב עומד החוק התבוני, בחינת מעשה חקיקה עצמי של התבונה, זהו אשר מונח כסי-בתו של הרצון; היינו, החוק עומד במעמד של סיבה המפעילה ומתנה את פעולתו של הרצון. מקביעה זו, נובע, כי החוק אינו בעל מעמד מס-דיר ומכוון של הרצון עפ"י עקרונות תבוניים. וכך, אם נמצא לנו הרצון ככלי המיועד לספק את תכליות התבונה, הרי נמצא את החוק כבי-טוי של התבונה בהתייחסותה אל הרצון. אך

לפי שגם הרצון הטוב מוצר התבונה הוא, הרי שיוכל הוא להיות מודע בדבר כפיפותו אל החוק. תודעה זו היא היא אשר מעלה את עניני הכרת הכבוד לחוק. היינו, "הדבר שאני מכירו באופן ישר כחוק בשבילי, אני מכירו בהכרת כבוד. ופירושה רק התודעה כי רצוני משועבד לחוק בלי תיווכן של השפעות אחרות, חושיות"⁴². ולכן נוכל לסכם הכרת כבוד זו. כתודעתו של הרצון בדבר המעמד המתנה של החוק לגביו, ועוד שהוא עומד כסביבה ביחסו לרצון. זאת ועוד, תודעת כפיפותו של הרצון ביחסו אל החוק ממנו נמשכת החובה, כפעולה הכרחית. משמע, החובה מתפרשת לנו כאותה פעולה הכרחית הנובעת מתודעתו של הרצון את דרישות התבון. נה מלפניו, אלו המבוטאות בחוקיה של התבונה עצמה. לפיכך, במידה שאומר אתה חובה היא, הרי ממילא כורך אתה בה את תודעתו של הרצון בדבר הפעולה ההכרחית הנחשבת ממנו; זאת מתוך תודעתו את החוק המוסרי⁴³. ולכן מושג החובה הינו אותו המושג הקושר את פעולתו של הרצון באופן הכרחי, מתוך תודעתו את החוק, אל התבונה. דהיינו, האומר חובתי היא, כאילו שנמצא ואומר הוא: רצוני מחייבני ומכריחני לפעול כך או כך, על פי תודעתי את החוק התבון. נני עצמו, שלעולם לא אפעל כנגדו כיצור תבוני. יתר על כן; טעמה החשוב של החובה הוא, כי היא קושרת באופן הכרחי ובלתי מתפשר, את התודעה של הרצון בדבר החוק ואת הפעולה ההכרחית המתחייבת ממנו, מתוך תודעתו הוא. משמע, קביעת כאן זהות בין התודעה הפרטית לבין הפעולה המתחייבת וירצאת מן התבונה בכלל. זהו, במלים אחרות, עקרון האובייקטיביי וציה המונה כיסודה של תורת מיטר זו. היינו, לחובה עומד תוקף כללי והכרחי הניתן לה מן התבונה בכלל, ועומד זה מתאשר, על פי היסוד התבוני שבאדם כיצור תבוני, באמצעותה של כל תבונה כתבונה פרטית. זאת ועוד, שברעיון זה מגולמת אחריותו של האדם לגבי המערכת המר סרית. אחריות למה שהאדם אחראי לחקיקה זו של המוסר, ואחריות למה שהאדם פועל כיצור תבוני. שכן ככלל, אין החובה עניין המוסל עלי מן החוק. מחוץ לתודעה וההבנה שלי, דבר אשר יכול לפטור את האדם מאחריותו הפעילה והמהור ית. אלא שבניגוד לכך, כל עיקרה של החובה מתמצה בכך שתבונית היא; היינו, עומדת היא ומיטדת על התבונה ששייכת לאדם ממהותו. כך נמצאת לנו נקודה חשובה זאת כקובעת ומכרעת את זהות בין תודעת החוק והכרחיות הפעולה הנובעת ממנו.

עכשיו נחזיק לנו לסגור את המעגל, אשר

מהלכו נע מן התבונה עצמה אל החוק, ומן החוק אל הרצון הטוב — ולקבוע את מעמדו ויחסו של הרצון לגבי התבונה עצמה. בהתאם לכך, מסיג קאנט את הדיון מכל המושגים שדנו עליהם לעיל, ותוחמו במישורין בין הרצון הטוב והתבונה עצמה. היינו, רק באדם, בחינת יצור תבוני "ברצונו של בעל התבונה, בו לבדו יכול להמצא הטוב העליון והערך הבלתי מותנה"⁴⁴. אלא שכאן נאמר רק על אפשרות מצוי איתו של הטוב העליון, והיא מצויה ברצונו של האדם. שהרי מצאנו, כי הדיון ברצון הטוב דן ברצון הטוב בחינת כלי של התבונה, זה המ"שמש של כדי ביטוי של הטוב המוסרי. ומצאנו עוד, כי הדין במושג החובה בא להראות איות ענין נוכל לכנות כחובה, ומה הם התנאים לחובה זו. כאמור, מצאנו את התנאים לכך כפעולה הכרחית של הרצון הטוב מתוך יחס של מתן כבוד לחוק. אלא שכאן, עכשיו, ענייננו הוא המקור הקובע והמכונן את מציאותו של טוב עליון זה, בחינת דיון ביסוד האחרון ונותן הטעם למוסר עצמו, וכך נקבע כי: "...שום דבר אינו יכול לכוונן את הטוב המעולה שאנו קוראים לו טוב מוסרי, אלא מחשבת החוק כשהוא לעצמו שהיא אפשרית באמת רק ביצור בעל תבונה. עד שהיא שמשכה זו, ולא התוצאה המקווה, קובעת ומניעה את הרצון"⁴⁵. כך יימצא לנו, כי התנאי לטוב המוסרי ולכל המהלך המוסרי עצמו, מצוי בפעולותו של היסוד התבוני שבאדם המתממש בחשיבתו על אודות החוק אשר מוזיקה התבונה לרצון. היינו, נמצא את היסוד המכונן של הטוב המעולה, כהתאמה וזהות שבין החשיבה הפרטית של האדם, הנובעת מעקרון הפעילות של הרצון, לבין התבונה בכלל, כפי שהיא מבטאת עצמה דרך חוקיה, או במלים אחרות: כינינו של הטוב המעולה מבחינה מוסרית, מתפרש לנו כפעילות תבונית של האדם ביחסו אל החוקים אשר התבונה עצמה מוזיקה לו.

קביעה זו, בדבר מחשבת החוק כמניעה וקר בעת את הרצון, ישנה לה חשיבות מרובה. יסודה הוא כי בתהליך המוסרי עצמו, הנע בין מחשבה ופעולה כשני מרכיביו, ממש האדם את עצמו בחינת יצור תבוני. היינו, כאמור לעיל, קביעה זו קובעת התאמה בין האדם כיצור תבוני לבין תהום העיסוק המוסרי כעיסוק תבוני. כך יימצא לנו, כי לפעול באופן מוסרי אינו אלא ממש את היסוד התבוני שבאדם; ועוד, כי מימוש זה של היסוד התבוני שבאדם עומד במעמד מר סרי כציווי לאדם. ומכאן אנו מפרשים את קביעתו זו של קאנט כך: קאנט מניח התאמה ואפילו זהות בין הפעילות המוסרית והתבונה

8. אחת המסקנות החשובות שעלו בי לרגל עבודה זו, אך שלא כאן המקום להוכיחה, היא זו: במקביל לפיצולו של עולם הטבע לתבונה וללא תבונה; עולם השייך ואשר חלה עליו התבונה, ועולם אשר נמצא מעבר לתבונה — במקביל לכך נמצא את הפיצול הזה במעמדו הכפול של האדם במסגרת השיטה של קאנט. אך כאמור, אין עניין זה יכול להתמצא במסגרת עבודה זו.

9. הנחת היסוד; עמ' 20.
10. הכוונה כאן היא להבדלה ופיצול שביין הכוונה, ובין התוצאה המקרית המושגת על פיה. ככלל, הרינו מוצאים כאן, כבמקומות אחרים, את תביעת את המעורבות אשר קאנט גזר על העק-רוונה בעלי המעמד האפריורי. כשם שעלנו לקבל, לגבי עולם הניסיון, את מושגי החלל והזמן, כך עלינו לקבל, לגבי עולם הניסיון המוסרי, את ענין הרוח הרצון הטוב.

11. הנחת היסוד; עמ' 22.
12. היוצא מכך הוא כי לא נוכל לכנות את תכונת הרוח ומתנות הגורל כטובות בלא הגבלה. המיוחד את הרצון הטוב, בניגוד לזון, הוא כי נוכל להעריכו כטוב בלא הגבלה; לפי שישנו בו מעמד מכוון; הרצון הטוב כעקרון פעילות; וכן לפי שישנו לו מעמד מכוון לגבי התכלית הכללית. ור כן, בעוד שאלו יכולות להיבחן רק באופן קונטיננטי גנטי ומתונה, משמע, שיתמיד שאל על נוכחות הרצון הטוב בהן; בעוד אלו כך, הרי הרצון הטוב הינו עובד ערך בלתי מותנה ופנימי — והוא העומד לו.

13. הנחת היסוד; עמ' 24.
14. ראה בעניין זה, על דבר ההבחנה בין סר קרטס וקאנט בשאלה זו, את ספרו של נתן רוטנ-שטיין, "על תחומה של הפילוסופיה"; עמ' 138-9; וכן על פרק ח'; "פילוסופיה והיים".

15. לעניין זה ראה את ספרו החשוב של ארנסט קאסירר, "רוסו, קאנט וגיטה", עמ' 159; זהו ספר מאלף ורב עניין, שעניינו הוא חשיפת גורמי ההש-פעה והשווה אשר בין הוגים ויוצרים אלו. לעניין הרצון, ראה את הפרק החוק והמדינה. על עניין הרצון בכלל ראה עוד: ה. ג'. פאטון, עמנואל קאנט, "הנחת היסוד למטפיזיקה של המידות". תר גום וניתוח על-ידי ה. ג'. פאטון, עמ' 24-17; וכן ראה רשימה ביבליוגרפית בסוף עבודה זו.

16. הנחת היסוד, עמ' 25; כאן המקום לציין כי קאנט עצמו מודע לסכנה המצרית בקביעה האר-מרת כי הרצון הטוב הוא הטוב היחיד והשלם, כדבריו: "הרצון הזה אינו צריך להיחשב אמנם כטוב היחיד והשלם, אבל צריך הוא להיות הטוב העליון ולשמש תנאי לכל הערכים". הנחת היסוד, עמ' 25. הבהרה זו נחוצה עד למאוד, שהרי אי אתה יכול לקיים מערכת מוסרית שיש בה רק טוב אחד ויחיד ושלם אחד. שהרי בכך יוצר אתה, וזאת בכירוד רצה למנוע קאנט, תכלית אחת כמוסרית, והיא הרצון הטוב, ושאר כל הערכים כרלטיביים לתכלית זו. ולכן מוציין קובע קאנט; עליו ומתנה, אך לא טוב יחיד לגבי מעמדו של הרצון הטוב והפקידו במ-ערכת המוסרית.

17. הנחת היסוד, עמ' 25-26.
18. הנחת היסוד, עמ' 26. ראוי להעיר כאן כי אין הרעת נוחה מן הצעת התרגום שכאן. ישנה לנו כאן דרמטיות משפט האומר כי במושג הנובה כלול הרצון הטוב. אם נעלה לפנינו שוב את השניות המתקיימת במושג הרצון הטוב; מצד

אחד, עקרון פעילות; ומצד שני, יסוד תבונה הנובע מן התבונה עצמה — הרי ממילא ברור הוא כי אין מושג הנובה יכול להקיף את הרצון הטוב. ולכן ראוי יותר לומר, כי הרצון הטוב מצוי או נמצא, מבחינת נוכח, ברצון הטוב.

19. הנחת היסוד, עמ' 28.
20. בעיית הפורמאליזם בתורת המוסר, בעיה חשובה היא מכדי למצותה בחיבור זה. לענייננו, ברור הוא כי הפורמאליזם בתורת המוסר, כוונתו לנסח מערכת של כללים, כללים מעשיים של הת-נהגות, כדי ליצור אובייקטיביוציאה של המערכת המוסרית. כל זאת, כדי למנוע רלטיביות; משמע, להפיק את המוסר מרשותו של כל יחיד ויחיד. לכן כל הרוצה לצאת נגד הפורמאליזם הזה של הכלל המעשי, צריך ליצור מערכת מוסרית כזו אשר תוכל לישור על עקרון האובייקטיביוציאה; משמע, מערכת אשר תצלח נגד הרלאטיביוזם המוס-רי, שתפרוץ של קאנט. והוא מתחייב מתורתו, מבוסס על ההנחה המטפיזית, כי התבונה שייכת לכל בני האדם בשווה, ולכן קובע ועוגן הוא את העיקרון האובייקטיבי דווקא בתבונה. אך שוב, לא התבונה הפרטית של כל יחיד ויחיד, אלא בתבונה עצמה, לפיכך, צריך להבין את מושג הנובה כמשתוף וחי על כל בני האדם. ודבריהם לכך אף את הרצון הטוב. כל זה לפי ההוקף הכללי והכוללית, אשר ישנה לתבונה בתורתו.

21. הנחת היסוד, עמ' 9.
22. עקרון ההנדלה והכריזה הנקוט בידי הת-בונה העיונית, נקוט אף הוא בכדיה של התבונה המעשית. יסודו של דבר, מה שאין התבונה, העיו-נית והמעשית, מתנה אותה, איננו יכול להיכלל ו-ל בוא בגדר של דבר תבונה. ולכן אותו המחיר שמי שלמת המיוחדה הביקורתית לגבי עולם הטבע, אותו המחיר משלמת התבונה המעשית, לגבי עולם הניסיון האנושי.

23. לעניין זה ראה את ספרו של ארנסט קא-סירר, הפילוסופיה של ההשכלה, ראה במיוחד את הפרק הראשון, הרוח של ההשכלה, הן בהשפעת הגומלין בין הפילוסופיה של המאה ה-17 וה-18.
24. ראה ספרו של ארנסט קאסירר, רוסו, קאנט וגיטה, עמ' 25-35.

25. הנחת היסוד, עמ' 24.
26. הנחת היסוד, עמ' 25.
27. הנחת היסוד, עמ' 25; במקום זה נאמר: "פני התבונה מכירה את יסוד הרצון הטוב כי עודה המעשי העליון, וכשהיא משיגה תכלית זו, אין היא עלולה אלא לסיפוק על פי דרכה שלה, היינו לסיפוק מתוך מילוי איוז מטרה הנקבעת אף היא רק על-ידי התבונה".

28. הנחת היסוד, עמ' 26. זהו המקום שממנו ניתן להסיק ולהגדיר, באמת, את שיטת המוסר של קאנט כשיטת מוסר של כוונה. משפט זה גם מבדיל ותחת בין הרצון והנובה באופן יסודי. הראשון יחא לנו כעקרון פעילות תבונה, שישנו לו מעמד של הכרעה מוסרית. השני יחא לנו כתוכן המצטרף למעשה כמעשה מוסרי, אך מותנה לעולם ברצון הטוב.

29. הנחת היסוד, עמ' 32.
30. הנחת היסוד, עמ' 32.
31. הנחת היסוד, עמ' 32. חשיבותו של משפט זה מתפרשת לנו בהעמדה, אשר מתחייבת מן משפט זה לגבי מעמדו של האדם בעולם. שהרי ישנה בכך מעין מתן זכות וחוב לגבי פעילותו וחובת פעילותו של האדם בעולם; כל זאת כדי להגשים את היסוד

התבוני המצוי בו. משמע, אי אתה יכול לפטור את האדם מפעולותיו, שהרי אם תעשה כך, תסיך פמנו את היכולת לממש ולהגשים עצמו בחינת יצור תבוני.

32. הנחת היסוד, עמ' 33.
33. הנחת היסוד, עמ' 33.
34. הנחת היסוד, עמ' 35.
35. הנחת היסוד, עמ' 36.
36. הנחת היסוד, עמ' 34.
37. ראי' להבדיל כאן בין החוק ובין מעמדו של הכלל המעשי. החוק הוא אותו עיקרון תבוני, המופק מן התבונה באופן ישיר, והעומד בין התבוני נה והרצון. היינו, הוא מוטל מעצמו באמצעותה של התבונה על הרצון. הכלל המעשי עומד בין הרצון ובין המעשה הנובע מרצון זה. היינו, הוא אותו הכלי אשר בו מנסח הרצון את כיוונו ואופן פעולתו. בה במידה שהחוק הוא ביטוי או גושק החקיקה של התבונה, ושאותו מוקיפה התבונה, בחיי נה סיבה, אי הרצון, כך הרצון מבטא את כושר החקיקה של התבונה, בה במידה שהכלל המעשי מבטא את אופן הפעולה של הרצון.
38. הנחת היסוד, עמ' 33.
39. הנחת היסוד, עמ' 33.
40. הנחת היסוד, עמ' 34.
41. הנחת היסוד, עמ' 9.
42. הנחת היסוד, הערה עמוד 34.
43. ראה בקשר לכך, נ. רוטנשטרייך, על תחר-

מה של הפילוסופיה, עמ' 140. בעמוד זה קובע המחבר: „החוק המוסרי יוצר מתוך עצמו את הגורם המניע למעשים... (קאנט) מניח קביעות של החוק המוסרי, אשר בהיותו קבוע מן ההכרח שיהיה ידוע, בלי ידיעה זו אין הוא עשוי להיות מניע למעשה מוסרי, אשר כל-עצמו הוא בהתכוונות להתאמה לתוכנו של החוק“. עניין זה חשוב להדגיש, לפי שפוגשים אנו כאן, כמו אצל סוקראטס, את התלות הקיימת ועומדת בין הידיעה והמעשה. ולכן, אני ממשיך לצטט מספרו של נ. רוטנשטרייך, „בלי ידיעה זו אין הוא עשוי להיות מניע (הכוונה לחוק המוסרי) למעשה מוסרי... (וכן) אי אתה יכול לעשות מעשה איש של החוק, העושה על תוכנו של החוק, שהתאמה אליו היא התולצת את המעשה מכלל היותו ליגאלי ומעלה אותו לרמה של מעשה מוסרי“.

44. הנחת היסוד, עמ' 35.
45. הנחת היסוד, עמ' 35.
46. הנחת היסוד, עמ' 35.
47. הנחת היסוד, עמ' 25.
48. הנחת היסוד, עמ' 24.
49. הנחת היסוד, עמ' 25.
50. הנחת היסוד, עמ' 30.
51. הנחת היסוד, עמ' 30.
52. הנחת היסוד, עמ' 30.
53. הנחת היסוד, עמ' 31.

כ י ב ל ו נ ג ר פ י ה

הוגו ברגמן — הפילוסופיה של עמנואל קאנט. חרפ"ו.

BRONOWSKI, J. and MAZLISH, BRUCE — *The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel*. Penguin Books, 1970. Pp. 526—547.

CASSIRER, ERNST — *Rousseau, Kant and Goethe*. Translated by Gutmann, Kristeller, and Randall. New York, Harper & Row, Publishers, 1963.

CASSIRER, ERNST — *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated by Koelln and Pettegrove. Princeton. Princeton University Press, 1951, Pp. 1—274.

COPLESTON, FREDERICK — *A History of Philosophy*. Vol 6, Part II, Chapter 14. New York. Image Books, 1964.

KORNER, S. — *Kant*. Penguin Books, 1955.

KANT, IMMANUEL — *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated and analysed by H. J. Paton. New York. Harper and Row, Publishers, 1956.

עמנואל קאנט — הנחת היסוד למטפיזיקה של המידות, תרגום מ. שפי. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ה.

ירמיהו יובל — „הטוב העליון במשנת קאנט“. מאמר מתוך חוברת עיון. רבעון פילוסופיה. כרך ט"ז, חוברת א—ב. טבת—ניסן תשכ"ה. הוצאת החברה הפילוסופית בירושלים.

ירמיהו יובל — „הפילוסופיה הביקורתית כחידוש פני המטפיזיקה“. מאמר מתוך עיון, כרך כ', חוברת א—ד, טבת תשכ"ט, תשרי תשל"ו. יוצא לאור על-ידי החברה הפילוסופית בירושלים.

נתן רוטנשטרייך — הרוח והאדם. מוסד ביאליק, ירושלים, 1959.

נתן רוטנשטרייך — על תחומה של הפילוסופיה. הוצאת ספרים ע"ש מאגנס. האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ט.

וילהלם וינדלברנד — תולדות הפילוסופיה החדישה. כרך שלישי. מקאנט ועד היגל והברארט. תרגום: מ. י. גליקסון. תל-אביב, תרפ"ד. (מהדורה מצולמת, ירושלים, תשכ"ז).