

# תמצית השיטה של עמנואל קנט\*

מאת פרופ. דוד נימרק

לחג המאחים ליום ז'רתו: כ"ב באפריל 1724 – כ"ב באפריל 1924

בסוף הקדמתו לספרו „בקרת פח־המשפט” אומר קנט, שבספר זה הוא כלה את בנין הבקרת שלו, ועתה יעבור לבנין התיאוריות על יסוד הבקרת, אבל לא יהיו כאן אלא שני חלקים לתיאוריה, מטפיסיקה של הטבע ומטפיסיקה של המדות, בעוד שבנוגע ל„בקרת פח־המשפט” תהיה הבקרת במקום התיאוריה. ואולם האמת היא, שבנוגע למטפיסיקה של הטבע הסתפק קנט בספרו „היסודות המטפיסיים הראשונים של חכמת־הטבע”, שכתב בין „בקרת” ו„בקרת התבונה המעשית”, ובנוגע למטפיסיקה של המדות הסתפק בספרו „הבסיס למטפיסיקה של המדות”, שכתב קדם לספרו „בקרת התבונה המעשית”, אשר באמת תכן אחד להם (עין בספרי: די פרייהייטסלעהרע ביי קאנט אונד שאַפענהוייער. האַמבורג אונד לייפציג, 1886; עברית: „השלח”, כרך י"ב. – עין להלן). באפן שבאמת שיטתו של קנט כלולה היא בספרי הבקרת שלו: „הבקרת”

(\* קנט נולד בקניגסברג שבפרוסיה ביום כ"ב באפריל 1724, והיה מורה פילוסופיה, מתמטיקה ופיסיקה באוניברסיטה שם משנת 1755 עד שנת 1797, שהיה לו להתפטר ממשמתו משום הלשת הזקנה, ומת ב"ב לפברואר 1804 בעיר־מולדתו, שמעולם לא התרחק ממנה יותר מפרטאות אחדות.)

ספריו הראשיים שלפני תקופת־הבקרת הם: רעיונות על ההערכה האמתית של כמות חיים (1747); תולדות־הטבע כלליות ותיאוריה על השמים (1755); החריפות המקמה של ארבע הצורות הסילוגיסטיות (1762); נסיון להכניס את הנפחיות השליליות לחכמת־העולם (פילוסופיה – 1763); יסוד־הראיה היחידי האפשרי לזמנות על מציאות אלוה (1763); הערות על רגש היפה והנשגב (1764) ועוד. בתקופת הבקרת: בקרת התבונה הטהורה (1781); הפרו־לוגיקא (1783); היסודות המטפיסיים הראשונים של חכמת הטבע (1786); הבסיס למטפיסיקה של המדות (1785); בקרת התבונה המעשית (1788); בקרת פח־המשפט (1790) ועוד. בין שתי התקופות, לרגלי התמנותו לפרופסור מן־הסדר ללוגיקה ומטפיסיקה, הוציא את הספר הכתוב רומית „על צורה ויסודות של העולם הנראה ועולם השכל” (ההוצאה השניה של ה„בקרת” נדפסה בשנת 1787).

בסקירה זו ענתי למועט מחויק את המרבה, ופקיה אני, שעלה הדבר בידי, להמציא לקורא מאמר קצר, שיכול לשמש לו מבוא לקריאת ספרי הפילוסוף ומשנה, לחזור על משנתו של קנט אחר־י קריאת ספריו העיקריים.

וה"פרוֹלֹגוֹמָא", ה"בסיס" ו"בְּקֶרֶת התבונה המעשית", "בְּקֶרֶת פְּחֵד־הַמְשַׁפֵּט". ולפי הענינים, שהספרים הנזכרים עוסקים בהם, אפשר לְחַלֵּק את שיטתו של קנט לשלשה חלקים: א. תורת־ההכרה או אפיסטומוֹלֹגִיָה: מקומו הראשי של ענין זה הוא ספר ה"בְּקֶרֶת", אבל יש יסודות חשובים גם בספרים האחרים. ב. הַאֲתִיקָה: מקומו הראשי של ענין זה הוא ב"בסיס" וב"בְּקֶרֶת התבונה המעשית" (אבל יש הערות מכינות חשובות ב"בְּקֶרֶת" והערות נוספות ב"בְּקֶרֶת פְּחֵד־הַמְשַׁפֵּט"). ג. אֶסְתֵיטִיקָה וּמְשַׁג אֵלֹה חַיִּיבִי, הכולל גם השׂארוֹת הנפש. בענין הַאֲתֵיטִיקָה אין קנט עוסק (לכך מרמזים קלים) בשום אחד מספרי־הבְּקֶרֶת האחרים. ואולם ב"ש: אֵלֹה והנפש עוסק קנט בהרצאות אֲרֻפֹת ב"בְּקֶרֶת". ואמנם יש לַעֲרַעַר על סדר־העבודה של קנט בזה, על הקשר שקבע בין ענין הַאֲסֵיטִיקָה וּמְשַׁג אֵלֹה ועל ההפרד שבין הדברים בנפוחיו על מְשַׁג אֵלֹה והנפש. ואולם בבואנו לְהַרְצוֹת את תמצית שיטתו של הפילוסוף, הדרך היותר ישרה היא לַהֲצִיעַ את הדברים בסדרו של קנט בעקר הדבר, כלומר, עֲל־פִי סדר המסקנות המִלְאֹת והאחרונות, שהוא מגיע אליהן בענינים הנדונים. ועל־פִי־זה תתחַלֵּק הצעתנו לִארבעה פרקים א. תורת־ההכרה, ב. תורת־המוטר, ג. תורת־היפִי, ד. מְשַׁג אֵלֹה והנפש.

א

## תורת־ההכרה

בסוף הפרק "אֶסְתֵיטִיקָה טְרַנְסַצֵּדֶנְטִיָּה" (סעיף ח) בא קנט לִידֵי מסקנה זו: פִּונְתָנו אפוא היתה לַאמֵר, שכל הבטתנו (אַנְשׁוֹיאֹנֵג) אינה אלא הבטה של חזוין; שהדברים, שאנו מביטים, אינם, כשהם לַעֲצַמָם, זה, מה שאנו רואים בהם, וגם יחסיהם אינם מְאִיכִים כך, כאשר הם נראים לָנו. וגם זאת: אם אנו מבטלים (במחשבתנו) את עצמנו בבחינת סְבִיקֵט או את האיכות הַסְבִיקֵטִיבִית של החושים, או כל אותה האיכות, כל היחסים של האֲבִיקֵטִים במקום ובזמן, ואפילו מקום וזמן עצמם, יבטלו, ועל־כן בבחינת חזיונות אינם יכולים להיות נמצאים כשהם לַעֲצַמָם, אלא בדעתנו. זה, מה שהדברים כשהם לַעֲצַמָם ונפרדים מן פְּחֵד־הַקְּבֹלֵל של חושיותנו, אולי, הם עליהם, נשאר אי־יָדוּע לָנו. לַגְמֵרִי. אנו אין אנו יודעים אלא את האפן שלנו להכירם, את האפן המִיחָד לָנו, עד שאין כאן הכרח לִיחֶסוּ לְכֹל נמצא, אף־על־פי שיש כאן הכרח לִיחֶסוּ לְכֹל אדם. רק באפן־הכרה זה אנו דנים. מקום וזמן הם הַצִּוּרוֹת הטהורות של אפן זה; הרגשה בכלל היא החמר שלו. רק אותו אפן־הכרה בלבד יכולים אנו לִהְפִיר קִדָם לְכֹל הכרה חושית, ועל־כן הוא נקרא הבטה טהורה. בעוד שהחמר הוא אותו הענין בהכרתנו, הגורם, שזו נקראת הכרה אֶפִיסְטֵימִלֹגִי, כלומר, הבטה אֶמְפִירִית, נסיונית. מקום וזמן נעוצים הם בחושיות שלנו בהכרח מְחֻלָּט, תהיינה־נא הרגשותינו מאיזה מין שתהיינה, בעוד שההרגשות יכולות להיות שונות מאד זו מזו. מה שהדברים כשהם

לעצמם הם עליהם, לעולם לא יתודע לנו, אפילו על-ידי ההכרה היותר בהירה של החזיונות, שרק הם הם נתונים לנו (I). כשאני אומר: שבמקום ובזמן מציצה ההבטה גם את האבִּיקטים החיצונים וגם את ההסתכלות הפנימית של דעת-האדם כשהיא לעצמה באפן שהם פועלים על חושינו בבחינת חזיון, אין פונתי לאמר, שהם דמיון כוזב בלבד (III). ובזה הרי יש לנו אחד הענינים הנחוצים לפתרון המחקר הכללי של הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית: איך אפשריים משפטים סינטיטיים א פריורי? כלומר, יש לנו: הבטות טהורות א פריורי, מקום וזמן, כשאנו רוצים לעבור במשפט א פריורי את גבול המשג הנחון, הרי מוצאים אנו במקום וזמן אותו הענין, שאמנם אי-אפשר לגלותו א פריורי במשג, אבל אפשר לגלותו בהבטה המקבילה לו ולקשרו במשפטים מן המין הזה. ואולם משפטים כאלה, מטעם זה עצמו, אינם גוגעים אלא לאבִּיקטים של החושים ואי-אפשר להם לחול אלא על אבִּיקטים של נסיון אפשרי

הטבע שלנו מתיב, שההבטה אינה יכולה להיות אלא חושית. ואולם הפל לחשב את האבִּיקט של הבטה חושית הוא השכל. שתי האיכיות האלה אין להן יתרון זו על זו. בלי חושיות לא יהיה נתון לנו שום דבר, ובלי שכל שום אבִּיקט לא יהיה משפל. רק מתוך התאחדותם של השכל והחושים יכולה לצמח הגרה (הלוגיקה הטרנסצנדנטלית, I). מתוך טבלת הקטיגוריות ההגיוניות בא קנט לידי טבלת הקטיגוריות הטרנסצנדנטליות: א. הקטיגוריות של הפמות: אחדות, רבוי, כלליות. ב. הקטיגוריות של האיכות: חיוב, שלילה. הגבלה (עין להלן). ג. הקטיגוריות של היחס: עצם ומקרה, סבה ותולדה, יחס ההצטרפות (פעלה הדדית). ד. האפן (מודליטה): אפשר ונמנע, מציאות והעדר, מחיב ומקרי.

זו היא רשימת כל משגי הסינטיסיס הטהורים במקודם, שהשכל כולל בקרבו א פריורי, ואשר רק בגללם הוא שכל טהור; באשר רק על-ידם אפשר לו להבין איזה דבר בענין הרבוי שבהבטה, כלומר, לחשב אבִּיקט של ההבטה (סעיף י').

כשם שהיסוד העליון של אפשרות כל הבטה חושית הוא, שכל הרבוי עומד תחת התנאים הפורמליים של מקום וזמן, כן היסוד העליון של ההבטה החושית ביחס אל השכל הוא, שכל הרבוי של ההבטה עומד תחת תנאי החושית. אחרות האפריקטיבטיה הסינטיטית במקרה (אפפערצעפטאן - השגה). למשל, כדי להפיר קו במקום, עלי למתוח אותו הקו, כלומר, עלי לסבב קבוצ ידוע של הרבוי הנחון באפן סינטיטי, באפן שאחדותו של מעשה זה היא בכתיחת אחדותה של הדעת (בעוואוסטויזן) במשג הקו, שרק על-ידי זה מכירים איזה אבִּיקט, איזה מקום מיוחד. סוף פונתו של המאמר הזה הוא: כל הציורים (פאָרשטעללונגען) שלי באינו הבטה נתונה עומדים הם בהכרח תחת אותו התנאי, שרק תחתיו אפשר לי ליחסם לאותו נושא בעינו (כלומר: לי בבחינת נושא) כצירי אני, באפן שאפשר לי לאחדם במבטא הכללי: אני חושב (סעיף י"ז). אחדות אפרצפטיה טרנסצנדנטלית זו אבִּיקטיבית היא, וצריך להבהין בינה ובין אחדות האפרצפטיה

הִסְבִּיקְטִיבִית. לְמִשְׁלַּי, עַל־פִּי זֶה הָאֲחֵרוֹנָה אֲפֹשֶׁר לֵאמֹר רַק: כֹּל פַּעַם שֶׁאֲנִי נוֹשֵׂא אִיזָה גֶשֶׁם, אֲנִי מֵרְגִישׁ לְחֶץ שֶׁל הַכֹּבֵד. אַחֲדוֹת זֶה שֶׁבִּין נְשִׂיאֵת־הַגֶּשֶׁם וְרִגְשֵׁי־הַלְחָץ אֵינָה אֵלֶּא אַחֲדוֹת שֶׁל אִסּוֹצִיָּטִיָּה סְבִיבִית (בְּמוֹבֵן אִסּוֹצִיָּטִיָּה שֶׁל אִידִיאוֹת). וְאוֹלָם כִּשְׂאֵתָה אֹמֵר: הַגֶּשֶׁם הַזֶּה הוּא כְּבֹד, אֵתָה מוֹצִיא מִשְׁפֵּט אֲבִיקְטִיבִי, שִׂיטוֹדוֹ בְּאַחֲדוֹת הָאֲפֵרֶצְפִּטִּיָּה הַטְרַנְסְצַנְדִּנטְלִית: בְּשֶׁעָה שֶׁאֵתָה מֵאַחַד אֵת הַרְבּוּי שֶׁל הַצִּיּוּרִים עִם עֲצֻמָּךְ, בְּאִפֶּן שֶׁהֲאֲנִי שֶׁלְךָ (הֲאֲנִי־חֹשֵׁב) מֵתְאַדְנֵט עִם הַמִּשְׁפֵּט: הַגֶּשֶׁם הַזֶּה כְּבֹד הוּא (מֵאַחַר שֶׁהַמִּשְׁפֵּט הַזֶּה הוּא תְּכֵנוֹ שֶׁל הֲאֲנִי שֶׁלְךָ). הֲרִי כֹל הָעֲנִין מְעַמַּד עַל הַהִכְרָה: כֹּל פַּעַם שֶׁהַרְבּוּי שֶׁל הַהִבְטָה בֵּא תַחַת מִמְשַׁלְתּוֹ שֶׁל הַשְּׂכֵל וּמֵתְאַחַד לֵאֲנִי חֹשֵׁב, אִיזוֹ אִיכוֹת שֶׁבְּרְבּוּי זֶה בֵּאָה לִיְדֵי גִלּוּי. בְּנִדּוֹן שֶׁלֵּנוֹ הוּא אִיכוֹת הַכֹּבֵד. הַלְחָץ הוּא עֲנִין סְבִיבִית (וְתִלּוּי בִלְחוֹ שֶׁל כֹּל יַחִיד וַיַּחִיד), וְאוֹלָם הַכֹּבֵד אֵינּוֹ תִלּוּי בִלְחָץ כֹּלֵל. הַמִּשְׁפֵּט: הַגֶּשֶׁם הַזֶּה כְּבֹד הוּא. הוּא אֲבִיקְטִיבִי וְכֹלֵל, וְכִבְדוֹ יֵשׁ לוֹ שְׁעוֹר מְרִיק בְּמַדְעַ, שֶׁאֵינּוֹ תִלּוּי בְּשׁוֹם אִפֶּן בְּרִגְשׁ הַלְחָץ שֶׁל אִיזָה סְבִיבִית (הַסְעִיפִים יֵח וִי"ט).

מֵה שֶׁאֲמַרְנוּ עַל תְּפִקִּיד הַשְּׂכֵל בְּאַחֲדוֹת הָאֲפֵרֶצְפִּטִּיָּה הַטְרַנְסְצַנְדִּנטְלִית צָרִיךְ לְהִבִּין כֵּךְ, שֶׁכֹּלֵל הַקְטִיגוֹרִיּוֹת הֵן הֵן הַשְּׂכֵל, וּמֵאַחַד שֶׁתְּפִקִּידוֹ הוּא לְהַכְנִיס אַחֲדוֹת בְּרְבּוּי, הֲרִי גִלּוּי הוּא, שֶׁהַקְטִיגוֹרִיּוֹת כִּשְׁהֵן לְעֲצֻמָּן אֵינן לְהֵן שׁוֹם תְּפִקִּיד, וְעַקְרוֹת הֵן כִּשְׁהֵן לְעֲצֻמָּן, וְאֵינן לְהֵן שׁוֹם עֵרֶךְ אֵלֶּא בִּיחֹס לְהַבְטוֹת וְלְרְבּוּי שֶׁבֵּהֵן. אֲמַנֵּם הַקְטִיגוֹרִיּוֹת כִּשְׁהֵן לְעֲצֻמָּן יֵשׁ בֵּהֵן דִּי חֹשֵׁב וְצִרְפֵּן רַעִיּוֹנוֹת, אֲבֵל אֵינן בֵּהֵן דִּי הַפְרָה, מִפְּנֵי שֶׁהַכְרָה אֵינן לְהֵן עֲנִין אֵלֶּא בִּיחֹס לְרְבּוּי שֶׁבְּהַבְטוֹת, כְּתוֹלְדֵת הַסִּינְטִיטִיסִים שֶׁבְּאַפְרָצְפִּטִּיָּה. וְסִינְטִיטִיסִים טְרַנְסְצַנְדִּנטְלִי זֶה צִיּוּרִי הוּא, וְצָרִיךְ לְהַבְחִין בֵּינּוֹ וּבֵין הַסִּינְטִיטִיסִים הַטְרַנְסְצַנְדִּנטְלִי הַשְּׂכֵלִי, שֶׁאֵינּוֹ אֵלֶּא תְּנֵאִי קוֹדֵם לְסִינְטִיטִיסִים הַצִּיּוּרִי. סִינְטִיטִיסִים זֶה הוֹלֵךְ וְעֹשֶׂה בְּכֹחַ הַדְּמִיוֹן (אֵינִיבִידוּגְנִסְקְרֶאֲפֵט), הַמְתַּנְּךְ בֵּין הַחֹשִׁיּוֹת וּבֵין הַשְּׂכֵל, שֶׁהוּא כֹּלֵל הַקְטִיגוֹרִיּוֹת (מְדַלֵּג אֲנִי עַל שֶׂאֵלֵת הֲאֲנִי שֶׁבְּסְעִיפִים כֹּד וְכִיָּה, וְנֹשֵׁב לְהֵ מִיד). אַחֲרֵי הָאֲפֵרֶצְפִּטִּיָּה בֵּא הַסִּינְטִיטִיסִים שֶׁל הָאַפְרָצְפִּיָּה הַקְטִיגוֹרִיּוֹת שֶׁל הַרְבּוּי (אַפְרַעְהֶנְסִיָּאָן - תְּפִיסָה), שֶׁהִיא הַפְרָת הָעֲנִינִים בְּמִמְשִׁיּוֹת אִיכוֹתֵיהֶם וַיַּחְסִיחֵם הַפְרִיטִים בְּנִסְיוֹן. לְמִשְׁלַּי, הֲרֹאָה אֵת הַמִּים בְּמַצֵּב הַנוֹזֵל וְאַחֲרֵיכֵךְ בְּמַצֵּב הַקְּפֹאֹן, מְכַנִּיס אַחֲדוֹת אֲפֵרֶהֲנִסִּיָּה בֵּין שְׁנֵי הַמַּצְבִּים עַל־יְדֵי קְטִיגוֹרִיָּה שֶׁל הַסְּתַבּוּת, וְאַחֲדוֹת זֶה מְקוֹרָה בְּאַחֲדוֹת אֲפֵרֶצְפִּטִּיָּה, וּמְכֹאֵן מֵתְבֹאֵר הַדְּבַר, שֶׁחֶק הַטְּבַע מֵתֵאִים לְקְטִיגוֹרִיּוֹת שֶׁמְנִינּוּ: הַחֹשִׁיּוֹת בְּכֹלֵל (אֲנִשׁוּאָוּג אֵיבְעֵרֶהוּיִפֵּט - כִּמָּה פַּעֲמִים בְּסְעִיפִים שֶׁאֵנּוֹ בֵּם) וְהַקְטִיגוֹרִיּוֹת, בְּהַתְאִימָן זֶה לְזוֹ, הֵן לְשִׁתּוֹת בְּבִרְיָאֵת הַטְּבַע, בְּבַחֲנֵת חֲזוּן, וּמִמִּילָא הַקְטִיגוֹרִיּוֹת חֶקִי הַטְּבַע הֵן. עַל הַשְּׁתַּתְּפוּתוֹן זֶה מִקְּסָדָה הָאֲפִשְׁרוֹת שֶׁל דַּעַת בְּכֹלֵל (בְּעוּאוּסְטִיין אֵיבְעֵרֶהוּיִפֵּט - סְעִיף כֹּ וּבְמִקְוֹמוֹת אַחֲרִים), וְכֹל מָה שֶׁדַּעַת זֶה כוֹלֵלֵת בְּעַצְמָה, הוּא תְּנֵאִי הַמְצִיאוֹת, חֶק הַטְּבַע (סְעִיפִים כ - כִּד).

לְדַגְנּוֹ עַל שֶׂאֵלֵת הֲאֲנִי בְּהַצְעַת הַסְעִיפִים הָאֵלֶּה. הַקְּשֵׁר שֶׁבִּין שֶׂאֵלָה זֶה וּבֵין הַשֶּׂאֵלוֹת הַנְּדוּנוֹת כֹּאֵן גִּלּוּי הוּא, אֵלֶּא שֶׁדְּבִרֵי קֵנֵט בְּפִתְרוֹן שֶׂאֵלָה זֶה בְּסְעִיפִינוּ (כִּד וְכִ"ה) אֵינֵם בְּרוּרִים כֹּל־צֵרֶפֶם - וְכִנְרָאָה, הוּא בְּעַצְמוֹ עֲדִין לֹא

בא לידי סגנון ברור בשאלה זו, ודבריו מתנהגים בכבודות. ואולם אם מצרפים  
 אנו את דבריו שבכאן לדבריו בענין זה בפרק על הפרלוגיסמים (הכתירות)  
 של התבונה הטהורה, וביחוד בנפוחו עם בן-מנחם (שם באמצע), פונת  
 הדברים כך היא: דעת האני, אינה קדם לאפריצפטיה הטרנסצנדנטלית, אלא  
 היא תולדתה. יש כאן הבטה (או חושיות) בכלל, ויש דעת בכלל, שכשהיא  
 לעצמה אינה מגבלת בחושיות, כלומר, השכל בבחינת המבטא הכללי של  
 הקטיגוריות, ומתוך המגע שביניהן בתנאים מיוחדים (שאינם ידועים  
 לנו, בכל-אופן לא במלואם) יוצאת דעת-היחיד. ודעת-יחיד זו, הנתונה  
 באפריצפטיה הטרנסצנדנטלית, היא תנאי קודם למעשה האפרינסייה, שהוא תפיסת  
 ענין פרטי בגבול הנסיון.

הקטיגוריות כשהן לעצמן אין להן שום ערך הכרה אלא ביחסן  
 להרגשות הנתונות, הבאות ממקור הדבר כשהוא לעצמו, שאינו נודע לנו.  
 בהתאמה לזה באמת יש שם סקימטיסמוס של השכל הטהור, המביא את  
 השכל הטהור במגע, כביכול, את ההרגשות הנתונות, והסקימטיסמוס נתון הוא  
 בזה, שכל אחת מארבעת המשלשות שבקטיגוריות תלויה היא במשג הזמן:  
 הכמות: מבטא הכמות הוא המספר על-ידי חבור אחד לאחד – משג הזמן.  
 האיכות (הריאליות): ההרגשה הנתונה באה מהחמר הטרנסצנדנטלי, של כל  
 הדברים, בבחינת דברים כשהם לעצמם. כל הרגשה ממלאה את הזמן בחזק  
 ידוע, והיא הולכת ומתמעטת עד לישות אינפניטיסימלית (אינסופית) בחלשתה  
 עד שהיא מגעת לאפס, זירו. וגם להפך, אתה הולך מאפס ומוסיף בשעורים  
 אינפניטיסימליים עד לחזק ידוע. הרי שהתנועה מישות לשליה ומשליה  
 לישות הוא ענין זמני. היתם: העצם הוא נושא המקרים, העוברים עליו  
 בזה אחר זה. הסבה קודמת היא בזמן תולדה. ההצטרפות היא  
 מציאות של סבה ותולדה בבת-אחת, השפעה הדדית. המדה (המודליטה):  
 האפשר תלוי הוא באיזה תנאי, שאי אפשר לו להיות נמצא בבת-אחת  
 עם איזה תנאי אחר. הנמצא הממשי נמצא הוא בזמן מיוחד, שבו תנאי  
 המציאות שלו מתאימים. הנכרח נמצא הוא בכל הזמנים, מפני שתנאי  
 המציאות שלו מתאימים בכל הזמנים (אנליטיקה של היסודות, הפרק הראשי  
 הראשון). מתוך זה אנו באים לידי ציוף כל אחת המשלשות שבקטיגוריות  
 ליסוד, ויש כאן אפוא ארבעה יסודות של השכל. הקטיגוריות כשהן  
 לעצמן לא היו יכולות להתאחו כלל בחמר ההרגשות, הבא מהרבר כשהוא  
 לעצמו, ורק על-ידי הסכימה שבהן מתאחות הן בחמר, והסכימה, כאשר ראינו  
 המשתפה כל משלשה, שונה היא בגון מהסכימה המשתפה למשלשה חברתה.  
 ועל-כן כל משלשה של קטיגוריות מצטרפת ליסוד אחד, באופן שיש כאן  
 ארבעה יסודות של השכל הטהור: א. אקסיומות של ההבטה, יסודן  
 הוא: כל ההבטות הן פמיות אפסטנסיוביות, במקום או בזמן.  
 שאתה צריך לחבר אחד לאחד, כדי לתפוס איזו כמות בהפדתך. הכמות  
 האפסטנסיובית היא אפוא תנאי קודם לכל הכרה חושית, וממילא אין  
 בשלש הקטיגוריות האלה, כשהן לעצמן, שום ערך במאורע ההכרה, אם לא

בצרוף החושיות. ב. השערה קודמת של התפיסה (אנטיצפטיה של התפיסה – אנטיציפאטאן דער וואָהרנעהמונג), ויסודה הוא: בכל החזיונות: הריאלי, שהוא אבֶּקֶט של ההרגשה, יש לו כמות אינטנסיבית, כלומר, דרגא (של חזק). אמנם השכל אין לו השערה מקדמת על שצור החזק של איזה גון או איזה קול, אבל יש לו ההשערה המקדמת, שכל האיכות הולכות ומשתנות בחזק בין האפס ובין האינסוף דרך כל הדרגאות בגבול האינסוף בקטנות (האינפיניטסימלי). ואנטיצפטיה זו של השכל מכשירה אותו להתאחו בחושיות באחדות האפרצפטיה הטרוסצנדנטלית, אשר בלעדיה אין כאן דעת אישית כלל, ואין מקום לאחדות האפרהנסייה, שרק על-ידי באה ההפכה של הנסיון הממשי. ג. אנלוגיות של הנסיון, ויסודן הוא: נסיון אפשר רק על-ידי ציור של קשר הכרחי שבין התפיסות (החושיות). ויש שלש אנלוגיות מקבילות לשלש הקטיגוריות שבמשלשה זו: האנלוגיה הראשונה: בכל השתנותם של החזיונות העצם מתקיים, וכמותו בטבע אינו לא מתרבה ולא מתמעט. אנלוגיה זו מקבילה היא לקטיגוריה: עצם ומקרה. האנלוגיה השנייה: כל השנויים מארעים על-פי חֵק הקשר של סבה ותולדה, מקבילה לקטיגוריה: סבה ותולדה. אנלוגיה שלישית: כל העצמים, במדה שהם נתפסים כנמצאים במקום בבת-אחת, יש להם פעולה הדדית זה על זה (כלומר, אי-אפשר לך לחשב, למשל, שהארץ והירח, שאתה תופס אותם כנמצאים בחלל-העולם בבת-אחת, אין להם שום פעולה זה על זה), מקבילה לקטיגוריה: הצטרפות. מתוך צרוף ארבעת המשלשות של קטיגוריות לארבעת היסודות הנזכרים מתברר יחס הענינים מעל כל ספק, שהקטיגוריות של השכל אינן מקבילות לשום הפרה, שאינה תלויה בחושיות: במקום ובזמן ובהרגשות הנתונות (אנליטיקה של היסודות, הפרק הראשי השני). מכאן יוצא, שהבחנה בין החזיון, או פינאמן, ובין הדבר כשהוא לעצמו, או נומן, אין פונתה, שאנו מפירים את הנומן באפן חיובי, אלא הפונה היא זו: מאחר שהכדנו, שכל הפרתנו מיסדה על צורות ההבטה שלנו ועל הקטיגוריות שלנו, באפן שאין לנו דרך להכיר את הדבר כשהוא לעצמו, הרי יש לנו הזכות להוציא את המשפט השלישי, שאין אנו יודעים אותו הדבר או אותם הדברים, שעליהם מקבנות הקטיגוריות שלנו. בזה, כמובן, אנו מרמזים, שאפשר שיש גמצאים שכליים, שאינם תלויים בהבטה חושית, כלומר, שיש להם הבטה שכלית, ואפשר שנמצאים כאלה יפירו את מהות הנומן, או את הדבר כשהוא לעצמו. אבל מאחר שאין לנו שום דרך להשיג מציאות נמצאים כאלה, ומכל-שפן לאמת את מציאותם, אין זה אלא משחק חפשי של מחשבתנו, שכל זכותה אינה אלא בזה, שאין שום סתירה פנימית ברעיון כזה, לא ברעיון מציאות הנומן ולא ברעיון מציאות נמצאים שכליים, המשיגים את הנומן כמו שהוא לעצמו (אנליטיקה של היסודות, הפרק הראשי השלישי).

## ב

## אתיקה

משג המוסריות, לפי מה שהוא מצטייר בשכלו של אדם פשוט, כולל:  
א. את המשג של רצון טוב בעצם מהותו, כלומר, רצון, שהטעם, המניע אותו, אינו מנח בתולדתו המועילה של המעשה. ב. את משג החובה: איזה מעשה נעשה מתוך חובה, אם הטעם המניע שלו נובע מתוך יסודו הטהור של הרצון, מתוך הכלל (מאקסימה). כל מעשה מוסרי הוא אפוא, אם הטעם המניע שלו מנח ב"ציוד החק", הנקי מפל גטיה חמרית. כלומר, האדם מצייר בנפשו ומשווה לנגד עיניו את החק המהור, מבלי שום יחס אל תולדותיו של אותו מעשה בחיים, ועושה את מעשהו על-פי החק, "לשמח". ג. מעשה מוסרי צריך שיעשה לא רק מתוך מניע חקי מחלט, שאינו תלוי בשום-אופן בפשריות, אלא, יתר על-כן, תכניתו המוסרית אינה שלמה אלא אם הוא נעשה בהתנגדות לנטיות של הפשריות. זה מנח במשג חובה:

כל נמצא טבעי פועל על-פי חקים, ורק נמצא שכלי יש בו הפח לפועל על-פי ציורי החקים, כלומר, על-פי יסודות כלליים, או (בסגנון אחר: רק נמצא שכלי יש לו) רצון, ומאחר שלהשתלשלות המעשים מתוך חקים נחוצה תבונה, הרי אין הרצון אלא תבונה מעשית. והנה אם התבונה מכריעה את הרצון בהחלט, אז מעשיו של נמצא כזה, הנפרים לנו בבחינת הכרחיים במובן אבנקטיבי, הכרחיים הם גם במובן סבנקטיבי, כלומר: הרצון הוא כל לבחור רק בזה, שהתבונה מפירה, מבלי שום יחס אל הנטיות (הטבעיות), להכרח מעשי, כלומר – לטוב. ואולם אם התבונה אינה מכריעה את הרצון כל-צרכו, כלומר, אם רצון זה נכנע עוד לאיזה תנאים סבנקטיביים (לנטיות ידועות), שאינם מתאימים תמיד אל האבנקטיביים, בקצור: אם אותו הרצון כשהוא לעצמו אינו קלו לפי התבונה (כמו שפך הוא באמת אצל בני-אדם), אז אותם המעשים, שהם נפרים כהכרחיים במובן האבנקטיבי, מקריים הם במובן הסבנקטיבי, והכרעתו של רצון כזה על-פי חקים אבנקטיביים היא אניסה. והציור של יסוד אבנקטיבי, במדה שהוא מכריח איזה רצון, מננה בשם מצוה (של התבונה), וצרופה של אותה מצוה מננה בשם "צווי".

- אלה הם אפוא סמניה הראשיים של המוסריות:  
א. הפועל המוסרי מכרח הוא, שיהיה נמצא מוסרי, העלול גם לנטיות בשריות: המוסריות דורשת סבנקט דואליסטי.  
ב. המניע המוסרי מכרח הוא, שיבוא מתוך ציור חק.  
ג. החק המוסרי מכרח הוא, שיהיה נולד על-ידי פצלת-עצמו, שיהיה הכרחי במובן האבנקטיבי.  
ד. החק המוסרי מכרח הוא, שיהיה חק כללי, שהכל מודים בו.

ה. מהותה של המוסריות היא ההסכמה שבין החקים הספיקטיביים והאבוקטיביים (כללי: מפסימה).

ו. אל ההסכמה הזאת צריכים אנו להגיע על-ידי התרפסותה של הנטייה הספיקטיבית לפי החק האבוקטיבי: צורתה של אתיקה היא צורת הצווי.

ששת הפמנים או היסודות העקריים האלה אפשר לנסח בשלשה צרופים משתלשלים זה מזה, שבהם אותם היסודות הולכים ומתקשרים בינם לבין עצמם בקשר מהדק, עד שלבסוף אפשר להעמיד את כלם על יסוד אחד:

הצרוף הראשון: מתוך כלליותו ואבוקטיביותו של כח-המחייב של החק המוסרי ומתוך התאמתו של זה אל הנטייה הספיקטיבית במפסימה יוצא לנו: עשה את כל מעשיך על-פי מפסימה כזו, שיכול אתה להיות רוצה, שהיא תהיה לחק כללי.

הצרוף השני: החק המוסרי חל על כל הנמצאים השכליים. תכליתו של מעשה מוסרי מנחת היא בתבונה המניעה. כל הנמצאים השכליים, ובכך גם הפועלים המוסריים, צריכים אפוא להיות נחשבים לתכליות בפני-עצמן. תכלית כל מעשי אני, במדה שמוסריים הם, אינה מנחת, לפי זה, בשום-אופן חוץ ממני, אלא בי בעצמי היא. כלומר: מעשי באים למלא את תעודתי בהייתי השכלית. ובכך גם תכלית כל מעשיו של חברי, וממילא גם תכלית כל היותו, בתוכו עצמו היא, ואסור עלי לראות אותו כאלו אינו אלא אמצעי להייתי אני. מזה יוצא: עשה כל מעשיך באופן כזה, שתשתמש תמיד במין האנושי, הן באישיותך אתה והן באישיותו של כל אחד האחרים, באופן מבליט גם את בחינתו התכליתית, אבל לעולם לא תשתמש בו בבחינת אמצעי.

הצרוף השלישי: אם המפסימות של כל הספיקטים המוסריים מתאימות הן אפוא אלה לאלה, ואם אותם הספיקטים רואים איש את אחיו בבחינת תכלית בפני-עצמו, הרי נעשה כל אחד מן הספיקטים, כיון שהוא בוחר את המפסימה שלו, מחוקק לא רק בשביל עצמו, אלא גם בשביל אחרים. מזה יוצא:

כל מפסימה צריכה להיות כך, שכל רצון ורצון יהי יכול לדאות את-עצמו נעשה, על-ידי קביעת המפסימה שלו, למחוקק מוסרי כללי (ספר הבסיס, הוצאת הרטנשטיין, IV, ע' (293) 241-242, 245-246, 250, 260-261 (298-300), 269, 277, 279, 282).

הסמן היותר בולט שבכל שלשת הצרופים הללו היא החקיקה הכללית, שכל ספיקט מוסרי הוא מחוקק אנונימי, לעצמו ולאחרים. האבטונומיה היא אפוא יסודה הסופי של המוסריות. את כל זה מצאנו במקשה הרגיל של מוסריות. אבל מה הוא ערב בדבר, שמשג זה אינו אלא דמיון כוזב? והנה יש כאן משג אחר, שסוף מובנו הוא



את ממשיותו של אותו הדבר, אשר עליו הם מוסבים (כלומר: פונת הרצון), מה שאין כן במשגים תיאוריים (בקרת התבונה המעשית, v, עמוד 69-70). וביחד עם ממשיותו של חק-המוסר הולכת גם החפשיות ונעשית למשכר על-פי הכרה מעשית. כי כל המשג „צריך” שבלב האדם: „צריך לעשות” או: „צריך שלא לעשות” מרמזו הוא על ההסתבבות של חפשיות. ובכן ריאליזציה של המוסריות נתונה היא בריאליזציה של החפשיות. אבל עדין יש כאן שאלה חמורה: מהיכן יפוי לחו של החק המוסרי, של „הצווי הקחלט” בלב הפועל המוסרי, שדואליסטי הוא, וצריך להכריע את ההסתבבות של הטבע תחת על ההסתבבות של החפשיות. הכרתנו הפילוסופית, שהדבר כשהוא לעצמו הרוחני הוא גורם את ההסתבבות הטבע, לא תועיל הרבה לאדם הפשוט, שאינו פילוסוף. ואולם האמת היא, שגם האדם הפשוט מתבונן אל מהותו מתוך „שתי נקודות-ראות”: מצד אחד רואה האדם את-עצמו כחלק מן הטבע, אבל מן הצד השני הוא רואה את-עצמו כנמצא העומד מחוץ לטבע, כנגדה. הפרה זו, שגם השכל היותר המוני בא אליה על-כרחו, על-ידי כח-הבחנה כהה, שהוא מכנה אותו „רגש”, מייסדה היא על האידיאליסמוס הטרנסצנדנטי. כי אף-על-פי שאי-אפשר לו לכל אדם להבחין בין ההוי של הדבר כשהוא לעצמו ובין הויתו של החזיון הטבעי, הלא מרגיש כל בעל-שכל, גם היות-המוני, שה„אני” האמתי שלו הוא אחר מאותו שבא לידי גלוי ולידי הכרה בגופו וסגולותיו ובמעשיו. את כל אלה רואה הוא בבחינת קניניו, אבל הוא עצמו בהכרח אחר הוא, חוץ לכל אלה. על-ידי הבחנה כהה זו רואה האדם את-עצמו בבחינת יציר של שני עולמות, של העולם החושי ושל העולם השכלי. את ה„אני” האמתי שלו רואה הוא כ„פועל”, וזה הוא מקור הצירים החפשיים שלו, ורק את ה„אני” החושי שלו רואה הוא כפועל. באופן שכל אדם מפיר את האידיאליסמוס הטרנסצנדנטי ב„דו-פרצופים” של ה„אני” שלו. וזה הוא כח-המחייב של הצווי הקחלט: „מפני שהעולם השכלי כולל את סבתו של העולם החושי, ובכן גם (את סבתם) של הקקים (הטבעיים) שלו... על-כן חקיו של העולם השכלי צוויי הם, ואני רואה את המעשים, שתובע היסוד הוה, לחוב לעצמי” (v, ע’ 301-302; ועין ע’ 296-303. 305-310. הפרק האחרון של ספר-הבסיס, המראה על ממשיותה של החפשיות, כולל הוא באמת ראשי פרקים של בקרת התבונה המעשית, ואנו כבר כללנו את תמצית הבקרת המעשית בענינים שנגענו בהם בסקירתנו הקצרה).

„בטבע הדומם או גם בבעלי-החיים אין לנו שום סבה לציר לנו איזה פח באופן אחר מזה שהוא עלול מעלה חושית. ואולם האדם, הרגיל לקלוט את כל הטבע רק בהכרה חושית, מפיר את-עצמו גם על-ידי השגה בלבד, כלומר, במעשים ומניעים פנימיים, שאותם אינו יכול למנות בין דשמי החושים. הוא רואה את-עצמו מצד האחד בבחינת חזיון ומצד השני, כלומר, בנוגע לכחות ידועים, בבחינת נמצא שכלי בלבד, מפני שמעשיו אינם יכולים להתנהס על כח-הקליטה של החושיות” („בקרת”,

ע' 379). וזה, שהאדם יש לו באמת פֶּחַ כזה, מפירים אנחנו מתוך הצווי והצריך להיות, שהוא קובע לעצמת הטבע. האדם יש לו אפוא אפי כפול: מצד מזה הוא מכיר את-עצמו כחלק הטבע ומשתתף באפן פעלתו של הרוחני על-ידי האמצעי של הסתבבות הטבע, ומצד מזה הוא מכיר את-עצמו בבחינת „דבר רוחני“, שלפי תכונתו יש לו עוד אפן-פעולה אחד, והוא: הפעולה הישרה של הסתבבות-התבונה, שהיא רק רוחנית בלבד ומתנגדה להשגתו באפן מיוחד, מבלי לעבור מקדם דרך האמצעי של הסתבבות הטבע. האדם, לפי-זה, יש לו אפי נסיוני ואפי שכלי. האפי הנסיוני של איזה אדם מתנגדה לנו בתכונה אחדותית קבועה, הפל לפי יחס השעור שבין מעשיו הטבעיים ומעשיו המוסריים, שעל-פירב קבוע הוא. האפי השכלי מקיף רק את המעשים המוסריים („בקרת“ ע' 379 – 385).

בזה הרוחנו, שאין המעשים המוסריים מפסיקים את השלשלת של סבה ותולדה בנסיון שלנו: כל אדם יש לו אפי קבוע, שעל-פיו הוא מבכר את חק הטבע בענינים ידועים ואת חק החפשיות בענינים אחרים. ואולם אין כאן אחדות הפועל המוסרי, שאפשר להטיל עליו אחריות מעשיו. לכל-היותר יש כאן התיחסות המעשה אל הפועל המוסרי: מאחר שהאפי של הפועל הוא כך וכך, הרי המעשה שלו הוא, ודי בזה לדון להטיל עליו קנס וענש בעדו. ואולם מאחר שהאדם אינו אחראי על אפיו השכלי, וממילא אינו אחראי על אפיו הנסיוני, שהאפי השכלי נכנס בהרכבתו עדין אין כאן מקום לאחריות מוסרית. ועל-כן צריך להניח, שבאמת יש שם יחכרעה בפעם אחת, מעשה בחירה אמיתית, שהאדם בוחר בעצמו את אפיו השכלי, ובוה הוא בעצמו בורא את אפיו הנסיוני: „סגדת הבחירה להכניס את חק המוסר לתוך כלל החיים שלו, או לאו“ מתקמת היא במעשה רוחני, או „טעשה חפשיות“ – מחוץ לסדר זמנים, כביכול (בסוף הבקרת המעשית, בפרק „הארה של בקרת“ ובראש הספר „הדת בגבוליה של התבונה“ סתם, „מעשה רוחני“ זה ענין כהה הוא; ציין בספרי „תורת הבחירה“ ובסוף הפרק הרביעי של המאמר הנוכחי).

## ג

## אסתטיקה

משפט הטעם הוא אסתטי, שאינו מוסיף כלום להפרת הדבר, אלא מבטא הנאה או בחירה (לוסט אונד אונלוסט), והוא תפקיד פחד-הרמיון (אולי בקשר את השכל – בקרת פחד-המשפט, חלק א: בקרת פחד-המשפט האסתטי, סעיף א). הַחֵן (וואהלגנצמאלצען), שמשפט הטעם מגביל, הוא בלי שום נגיעה. אין אנו נוגעים בדבר במובן התשמיש החמרי של הדבר, המוצא חן, אלא אם אנו מסתכלים בו, הוא מוצא חן בעינינו (ב). החן, שאנו

מוציאים בנעים (אנגענעהס), כטעם וריח ושאר ההנאות החושיות (ענג). קשור הוא בנגיעה ואינו אֶסְתֵיטִי (ג). גם החף שהסוב מוצא בעינינו יש בו משום נגיעה ואינו אֶסְתֵיטִי. זה חסרון הנגיעה הוא הענין הראשון שבייפי (ה). הענין השני: יפה הוא זה שמוצא חן בעיני כל הבדיות (מפני שאין כאן שום נגיעה בדבר, ואין חלוק בזה בין איש לאיש) בלי משג (חדש), המוסיף על הידיעה. (ו-ט). הענין השלישי: יפי אינו אלא צורת התכליתיות של איזה דבר, במדה שהיא מִפְרַת בו בלי מחשבת איזו תכלית, כלומר – מבלי איזו תכלית פנימית, אבֶקְטִיבִית, טְלֵאוֹלוֹגִית. מפני שכל תכלית שבאבֶקְטִיבִית היא או ממין הַנְּעִים, או ממין הטוב או ממין השלם (הפּרָה). בשני הראשונים יש כאן נגיעה, ובמין האחרון יש כאן הפּרָה תיאורית, מה שאין בכח המשפט האֶסְתֵיטִי (י-ט"ז). אמנם יש כאן אידיאה נורמלית וגם אידיאל היפי במשפט האֶסְתֵיטִי: האידיאה הנורמלית היא המשג ההגיוני של איזה מין, ואידיאל היפי אינו אלא באדם, והוא מבטא לאותה צורה חיצונית של האדם, שהיא סמל ממשלת החפשיות המוסרית. לכאורה, אין אפוא המשפט האֶסְתֵיטִי טהור מהפּרָה בנדון האידיאה הנורמלית ומנגיעה בנדון אידיאל היפי. ואולם האמת היא, שבשני הגדונים אין כאן אלא תנאים שליליים (תנאים שבלעדיהם לא). באיזה נטע יפה או בעל־חי יפה, למשל, התנאי הוא, שלא יהיה בו מום, ושהוא יתאים, לכל־הפחית, לאידיאה הנורמלית. וכן באידיאל היפי, באדם, התנאי הוא, שצורתו לא יהיה בה מום, ושהאדם יהיה יפה לא במובן הגרוי החושי, אלא במובן ההתאמה השלמה שבין צורת האדם ואידיאות התבונה המוסרית שלו (י"ז; ועין הערה לסעיף כ"ב באמצע, כ"ג באמצע, סמ"ג, רמ"ד, מ"ה, מ"ז (ביחוד), מ"ח, נ, נ"ב, ס). הענין הרביעי: המשפט האֶסְתֵיטִי הוא סְבִיבִיבִי-אֶבֶקְטִיבִי. הוא סְבִיבִיבִי, מפני שאינו מסד באבֶקְטִיבִית (בתכליתיות טְלֵאוֹלוֹגִית), אלא במשחק כחות ההפּרָה שבסְבִיבִיבִית (בתכליתיות הצורה, בַּהֲתַאמָה האֶסְתֵיטִית). והוא אבֶקְטִיבִי, מפני שאין בו נגיעה ומפני ששורה הוא בכל הבריות: או שיש כאן דעת משתפת (געמיינזיגן) של כל בִּי-אָדָם, או, לכל־הפחית, זו היא תביעתנו בשעה שאנו מוציאים משפט אָ גֵיטִי, תביעה של התבונה, ואפשר שאינה אלא תביעה לעתיד, שנחנך א: המין האנושי לזה (י"ח – כ"ב; ועין גם ל-ל"ח, מ, מ"ב, שליש אחרון).

הנשגב (ערהאָבען) דומה בכל הענינים לִיפּה, אלא שיש כאן שני

תלוקים:

האחד, שהנשגב אינו גורם הנאה אֶסְתֵיטִית באפן ישר, אלא מתוך הנגוד: כשאנו מסתכלים בחזיונות־הטבע, היוצאים מן הכלל בגדרם (כמותם) וכחם ובחסרון־סדרים, אנו מתעוררים לאידיאות של חפשיות שבנו, המתאימות לתכליתיות, בעוד שהחזיונות הנשגבים מפריעים כל תכלית. ימזה יוצא חלוק שני: היפה אינו תלוי במוסריות אלא בבחינת תנאי שלילי, בעוד שהנשגב אינו ענין אֶסְתֵיטִי אלא מפני יחוּסוּ לאידיאות המוסריות, שהוא מעורר בנו (כ"ג; ועין ל"ט). הנשגב הַמְתִימִי (הפמותי) מעורר

בחילה, אבל מפני שהוא מעורר את האידיאה של איך סוף הכמותי, הוא מעורר אותנו לאידיאות של התבונה. הנשגב הדינמי (הפח) מעורר בנו רגש היראה, אבל הוא מוצא חן בעינינו (בשעה שאין סכנה אי־מצעצה נשקפת לנו), מפני שהוא מעורר בנו מחשבות על־דבר פחנו המוסרי הגדול שבאידיאות החפשיות שלנו, העולות בכחן על הטבע. גם הנשגב הוא סביקטיבי־אבֶקטיבי (פֶּיֶה), אף־על־פי שצריך מדרגה קולטורית ידועה, כדי להתעורר לָחַן שבנשגב (כ"ה-כ"ט). היפה השכלי באמת אינו יפה במובן אֶסְטֵיטִי, מפני שיש בו משום הפרה או נגיעה. היפה השכלי שבחֶק המוסר באמת הוא נשגב, מפני שמובנו הוא, שהתבונה מכריעה את החושיות תחתיה. „אולי אין כאן מקום יותר נשגב בספר החקים של היהודים מהצווי: לא תעשה לך פסל וכֵּל תמונה מאשר בשמים ובארץ ואשר מתחת לארץ וגומר. הצווי הזה ביחידות יש בו די באור ההתלהבות, שהעם היהודי, בתקופת הישוב שלו (כאן נותן קנט מקום ל"אנטישמיות" שלו הידועה), הרגיש אל דתו, כשדמה את־עצמו לעמים אחרים, או אותה הגאות, שהמושלמות מכניסה בלב (המאמינים). וזה חל גם על ציור החֶק המוסרי ועל ההכנה למוסריות שבנו. מְטַעַת לגמרי היא הדאגה, שאם נגזול ממנה את כל מה שיכול להנצימה לְחוּשִׁים, כִּי־אֵזוֹ לא יהיה בה שום פח מניע, רק הספמה קרה, שאין בה חיים. ונהפוך הוא: כי במקום שהחושים אינם רואים לפניהם מאומה, ואף־על־פי־כן האידיאה המוסרית, שאינה מתעלמת ואינה דועכת לעולם, נשארת בתקפה, יהיה יותר צורך לְרַסּוֹן את מעופו של דמיון־בלִי־גבול, כדי שלא יגביה להתלהבות, מאשר לבקש לו עזר בפסלים ובאיזה סדר ילדוּתִי, מדאגה על חסרון הפח של אותן האידיאות" (הערה לכ"ט, דבע אחרון. הסעיפים ל-מ כבר נכללו בהצעתנו למעלה).

ואף־על־פי שהמשפט האֶסְטֵיטִי הוא בלי שום נגיעה, הלא אפשר לקשר את המשפט האֶסְטֵיטִי, טהור כשהוא לעצמו, עם איזה ענין של נגיעה. הענין שאיזה אדם יש לו ביפני, חשוב הוא אצל הבריות כסמן, שנטיה מוסרית לו. אמת, האמנים בכלל אינם מראים נטיה חזקה למוסריות (אדרבה!). אף־על־פי־כן אין זה חל אלא על יפני שבאמנות. ואולם אדם, המראה רגש חזק ליפני שבטבע, מעיד הוא על עצמו, שכבר לפני זה חזק את רגש המוסר בלבו. היפני שבאמנות מגיע ליפני מדרגה זו רק על־ידי חקוי־הטבע (מ"א, מ"ב).

כאן נוגע קנט ביחס שבין היפני שבאמנות ובין היפני שבטבע. כל דבריו עד־כאן היו מוסבים על היפני והנשגב שבטבע, וביפני שבאמנות נגע רק פעמים אחדות במאמרים מסגרים (כעין: „גם בטבע גם באמנות", וכדומה). לפעמים רחוקות הוא מביא משלים מהאמנות (י"ד). לפעמים הוא מכניס לתוך הוכוח איזו הערה נוגעת בענין זה: יצירי האמנות לעולם מגלים איזו תכלית, לא כן יצירי הטבע (י"ז). תכליתיות (סְלֵאוֹלוֹגִית) בטבע היא מתוך אֶלֶלוגיה מן האמנות (סכ"ג). האמנות, אם החקוי הוא מְרַמֵּה, הרי ההנאה שבכאן היא ההנאה ביפני הטבע, ואם לאו, הרי הענין, שהאדם מוצא

באמנות, מכֵּןן הוא לתכלית (השמושית) של יציר האמנות, כלומר: ביפי שבאמנות הענין המוסרי שבו אינו אלא תולדת העובדה, שיציר הטבע יפה הוא כ־כך. וגורם הנאה כשהוא לעצמו (מבלי שום תכלית שמושית ונגיעה של הכרה או מוסר), שיכול לשמש סמל גם למוסריות (מ"ב, שליש אחרון; עֵין נ"ט. – מכאן ואילך מִיָּחַד קִנְט י"ב סעיפים (מ"ג – נ"ד) לַאֲמֻנֹת הַיִּפּה): „אמנות יפה היא אמנות הגאון“: גאון האמנות הוא הכלי, שהטבע משתמש בו, כדי לתת כלל (רעגעל) לאמנות היפה. כלל זה אי־אפשר לסגנון במשגים, או להורות לאחדים, אלא על־ידי יציר אמנותי של הגאון. גם האמן הגאון בעצמו אינו יודע, איך האידיאה של יצירו התפתחה ברוחו. האמנים האחרים, הלומדים מהגאונים על־ידי חקירה ביציריהם, מקבלים השפעה מהם, והשפעה זו מועילה לסגלתם האמנותית, אם יש בהם כזו, ואולי גם להביא את גאוניותם האמנותית הם, אם יש בהם כזו, לידי התפתחות ולידי גלוי (מ"ו; עֵין גם מ"ז, באמצע, ומ"ט, בחצי השני). קרוב הדבר, שהכלל של האמנות היפה זה־כבר (בתקופה העתיקה, או בימי הביניים?) הגיע לידי סוף גלוי. הגאון מתיב, למרות מקוריותו באידיאות, שהוא מביא לידי בטוי ביציריו, לסור למשמעת כללי הישיבה בנוגע לצורות היצירה. זה הוא תנאי מהותי (מ"ז; וְעֵין ס, באמצע). יפי שבטבע מוצא חן גם בלי מחשבת (פאָרשטעלונג) התכליתיות שבדבר היפה ושלמותו. ואולם היפי שבאמנות אינו מוצא חן אלא בקשר עם אידיאת התכליתיות, השלמות של היציר היפה. ועל־כן ידיעת הדבר תנאי (שלישי) הוא אצל האמן, ובמדה ידועה גם אצל המסתכל, אם רוצה הוא להסתכל להנאתו האסתטיית. גם אצל היפי שבטבע על־פירב האידיאה של התכלית (השלמות של הדבר, שאתה מסתכל בו) משתפת היא במשפט, אבל במדה זו באמת המשפט אינו משפט אסתטי טהור. מכאן יוצא, שביפי שבאמנות משפט הטעם האסתטי אינו טהור לעולם, מפני שכאן האידיאה של התכלית משתפת במשפט תמיד (מ"ח). הלשון, בבחינת בטוי, היא האנלוגיה היותר נאותה לתאור האמנות היפה (נ"א; צתה שב קנט ליסודות האסתטיקה בכלל):

יש כאן אַנְטִינֹמִיָּה של פֶּח המשפט. הַתִּיִּסִּס: אֵין כֵּן מִשְׁג אֶסְתֵיטִי. הַאֲנְטִיִּתִיִּסִּס: יש כֵּן מִשְׁג אֶסְתֵיטִי. התרת האנטינומיה: אין כאן מִשְׁג אֶסְתֵיטִי, אם רואים אנו את הדברים בבחינת דברים כשהם לעצמם, אבל יש כאן מִשְׁג אֶסְתֵיטִי, כשאנו משיגים את פֶּח המשפט המסתפל כמתכַּן לְדַבֵּר שִׁמְעֵל לְחֻשִׁיּוֹת. גם בגבול השכל (בִּקְרַת הַתְּבוּנָה הַטְּהוּרָה) וגם בגבול התבונה (המעשית) יש אנטינומיות, והדבר שמעל לחושיות, שעל־ידו אנו מתירים את האנטינומיות, הוא אותו עצמו בכל שלשת הגבולים – הרי שגם ברגש ההנאה שביפי המוסריות היא במחשבה תחלה (נ"ה – נ"ז; ביחוד נ"ז, בסוף הערה שניה). אי־אפשר להניח, שהטבע יש לו תכלית אסתטיית, למצא חן בעינינו. וזה גלוי הוא ביחוד באמנות היפה. בשניהם ההתאמה התכליתית אינה ריאלית (כלומר: אינה מכֵּןן ה), אלא אידיאלית (כלומר:

בו די פרנסת אידיאת החפשיות המוסרית, שיש לה יפוי-כח של הנסיון בעולם-  
המעשה:

בדבריו על הענינים האלה (סעיפים פ"ה-פ"ט) בא קנט לידי מסקנות  
אלה:

א. הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִיָה, בבחינת פיסיקוֹטֵיאולוֹגִיָה, יש  
בידה, אמנם, להוכיח, שיש כאן תכלית במולדי הטבע המארגנים, בכל אחד  
ואחד, כשהוא לעצמו, או בכל מין ומין כשהוא לעצמו, אבל אין בידה  
להוכיח, שיש כאן תכלית אחרונה, כלומר, שכל נמצאי העולם מקשרים זה  
אל זה בתכלית שיטתית, המקיפה את כל מולדי הטבע, באפן שאחד מהם  
(האדם) הוא התכלית האחרונה, שכל העולם לא נמצא אלא לצוות לזה.  
הוכחה זו אפשרית היא לאֶתִיקוֹטֵיאולוֹגִיָה בבחינת אֶתִיקוֹ-  
טֵיאולוֹגִיָה: הוכחה זו משלימה את ההוכחה הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִית בזה,  
שהיא מוסיפה את התכלית האחרונה, הכוללת, לתכלית הפרטית, שהוכיחה  
הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִיָה בכל נמצא אורגני: האדם רואה את-עצמו תחת החק  
המוסרי (תחת דוקא. כלומר, מעשי האדם נערכים לפי החק המוסרי, אם  
טוב טוב, ואם רע רע. גם האדם המוסרי, שאינו עושה את מעשיו על-פי  
החק המוסרי, פועל מוסרי הוא. - פיו, הערה ראשונה), שהוא התכלית האחרונה  
של כל הקיום, מפני שעל-ידו המוסריות מתקיימת.

ב. הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִיָה אין בידה להוכיח, שיש שם מצוי עליון אחד,  
מזין בכל התאורים, הנחוצים לממשלת העולם (וזה הוא טעם הדבר,  
שעמי העולם העתיק באו לידי פוֹלֵטֵיאיסמוס ודימוֹניסמוס, מפני שנכשלו  
בהוכחה הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִית מבלי עזר האֶתִיקוֹטֵיאולוֹגִיָה). דק האֶתִיקוֹטֵיאולוֹגִיָה,  
במצאה את התכלית האחרונה, הכוללת את כל העולם, באה לידי משג אלוה  
פֶּלֶי יכול, יודע פֶּלֶי ומזין בכל שאר התאורים, הנחוצים למצוי, המושל  
על-פי חקי המוסר, בוחן לבבות ומשלים לאיש כמפעלו (בראש ההערה הכללית  
בסוף הספר בא קנט לידי מסקנה, שהמופת האֶתִיקוֹטֵיאולוֹגִי באמת די הוא  
לעצמו, גם בלי עזר המופת הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִי).

ג. המופת הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִי הוא מיסד על חמר מצמצם בכמותו. אמנם  
רואים אנו פה ושם איזה מולד טבעי מארגן, שרשמי החכמה והכונה גכרים  
בו, אבל ידיעותינו מצמצמות מאד בערך אל הטבע הגדול, אל אותו חלק  
גדול שבו, שאין אנו יודעים אותו. כלומר: ההקדמה הקטנה של המופת  
הפיסיקוֹטֵיאולוֹגִי ("יש רשמי חכמה וכונה בעולם") אינה מיסדה דיה על  
עובדות שבטבע, ואפשר להודות בהקדמה הגדולה ("אם יש רשמי חכמה  
וכונה בעולם, הרי יש כאן אלוה") ולכפור במשפט, שאנו מסיקים משתי  
ההקדמות האלה ("יש שם אלוה בורא עולם בחכמה וכונה").

ד. האֶתִיקוֹטֵיאולוֹגִיָה מלמדת אותנו לחשב, שיש שם, מצוי נותן חקיס  
במוסריות מחוץ לעולם" (ספ"ו), בבחינת חכם מנהיג את העולם על-פי  
חקים מוסריים, בבחינת טבה שונה מהטבע" (ספ"ח).

ה. אבל גם האתיקותיאולוגיה אין בידה אלא ללמד אותנו לחשב מצוי כזה, אבל לא להפיר מה הוא בעצמו. פרוש: גם האתיקותיאולוגיה אינה מרשה לנו משג כזה אלא במדה סביקטיבית, בגבול פח-המשפט המעשי המסתכל (פראקטישרעפלקטיערענד), אבל לא בגבול פח-המשפט התיאורי. ולא עוד, אלא אפילו אם מצמצם אתה את מסקנת המופת בגבול פח-המשפט התיאורי-המעשי, כבר עובר אתה את גבול יפוי-כחו של המופת האתיקותיאולוגי. המופת הזה אין לו שום אחיזה בגבול פח-המשפט התיאורי, אפילו אם מוסיף אתה את התאור המצמצם, מעשית. מה שאנו למדים על-פי המופת הזה אינו אלא יסוד רגולטיבי, מניע למעשה; היסוד הזה מלמד אותנו, לעשות את מעשינו מתוך חפשות (סספיה).

ו. המופת האתיקותיאולוגי אינו חדש לגמרי. אדרבה, ראשית נצונו כבר נמצאים בספירותיהם של העמים הקדמונים, והלכו והתפתחו במרוץ ההיסטוריה, עד שקמה פילוסופית הבקרת ונתנה לו את הסגנון הפילוסופי, הראוי לו, וצמצמה את גבול יפוי-כחו. ולא עוד, אלא שקרוב הדבר מאד, שרק הענין המוסרי שבלב האדם הוא שהעירוף על התכליתיות ועל היפוי שבטבע (הערה לספ"ח. השקפה זו, אמנם, נראה כסותרת את המסקנה (ב), שעמי העולם העתיק באו לידי פוליתאיסמוס ודימוניסמוס, מפני שנכסלו בהוכחה הפיסיקותיאולוגית מבלי עזר האתיקותיאולוגיה. ואולי פונתו של קנט היא לאמר, שאיזה מהמעמים, או חוגים ידועים בתוכם, כיהודים ויונים, הרגישו במופת האתיקותיאולוגי).

ואחרי שבא קנט לידי המסקנות האמורות, הוא מוסיף לבאר את המסקנה (ה), שגם המופת האתיקותיאולוגי אין לו יפוי-כח אלא בגבול פח-המשפט המעשי-המסתכל (ס"ץ). לענין זה הקדיש קנט, בעקר הדבר, את כל אותו החלק הגדול של ספר ה"בקרת" שאחרי הפרק על הפנומנון והנומנון, שהוא סוף הצעת תורת-ההפרה של השיטה. קנט מציע שם באריכות דברים עמקים וחשובים על המתודה והארכיטקטוניקה של השיטה הטרנסצנדנטלית, אבל עקר הקשר שבין דבריו אלה ובין שיטת הבקרת, ועקר הפננה של כל ההצעה, אינו אלא זה, להגביל מצד מזה את יפוי-כחו של אלה האידיאות השלש של המטפיסיקה הישנה, ולחזקן מצד מזה על-ידי המופת האתיקותיאולוגי ביפוי-כח מצמצם. וזה מציע כאן קנט בדברים קצרים בערך, העולים בבהירות על הדברים שב"בקרת".

כל יסודי המופתים התיאוריים מספיקים דים: א. למופת על-ידי משפטים שכליים הגיוניים-מדויקים; או במקום, שזה אינו, ב. למשפט על-פי אנלוגיה; או, במקום שלנכון אפילו גם זה אינו, לכל-הפחות, ג. לסברה קרובה; ולאחרונה, וזה הוא הפחות שבפחות, ד. להנחת יסוד מבאר אפשרי, בבחינת השערה. והנה אומר אני, שכל יסודי המופת בכלל, המשפיעים על האמונה התיאורית, אין בלחם להשפיע אמונה מן המין הנזכר, ממדרגה היותר עליונה עד ליותר תחמונה, אם המאמר, הבא להתבאר, הוא זה של מציאות מצוי ראשון בבחינת אלוה, כמובן הראוי למלא תכנו של המשג הזה, כלומר,

בבחינת בורא עולם מוסרי, ובכן במדה שעל-ידי (משג) זה מתבטאה גם-כן תכליתה האחרונה של הבריאה:

א. והנה בנוגע למופת ההגיוני-המדויק, הנמשך מן הכלל אל הפרט, כבר התבאר הדבר הווי בקרת, שבהיות שלמשג איזה מצוי, שצריך לבקשו מחוץ לטבע, אינה מקבילה שום הבטה (חושית) אפשרית לנו..... בשום אופן אין כאן הפרה של (מצוי) זה.....; וגם (התבאר שם) שמן הנמנע הוא לגמרי, שהמשג המיוחד של מצוי מעל לחושים יפנס בכלל יסודי הטבע הכלליים, כדי לדין מהם על זה, מפני שאותם היסודות אין להם יפוי-כח אלא בשביל הטבע, בבחינת אביקט החושים.

ב. ... ובאופן זה עצמו רשאים אנו, אמנם, להשיג את ההסתבכות של המצוי הראשון ביחס אל נמצאי העולם בבחינת תכליות הטבע על-פי אנלוגיה משכל (האדם) בבחינת יסוד הצורות של מולדים ידועים, שאנחנו קוראים להם מעשי-אמנות.....; אבל מהעובדה, שבגבול נמצאי-העולם צריך ליתס שכר לסבתה של איזו פעולה, שאנו רואים בה מעשה-אמן, אי-אפשר הוא בשום-אופן לדין על-פי אנלוגיה, שגם לאותו המצוי, שהוא נבדל לגמרי מהטבע, יש לו אותה ההסתבכות עצמה ביחס לעולם, שאנו משיגים באדם (ביחס אל מעשה-אמן). כי זה נוגע דוקא לנקדת אי-ההתדמות, שאנו משיגים בין סבה, שבפעולתיה תלויה היא בתנאים חושיים, ובין המצוי הראשון, שבעצם משגו הוא מעל לחושים, באופן שאי-אפשר להצביר אותה (ההסתבכות) עליו (על משג המצוי הראשון). – ודוקא בזה, שעלי לציר לי את ההסתבכות האלהית דוקא על-פי אנלוגיה משכל (כח, שאין אנו יודעים בשום נמצא אחר בלתי באדם, התלוי בתנאים חושיים), מן-הנחת היא האזהרה מלייתם לו שכל זה במובנו המיוחד.

ג. סברה קרובה אין לה מקום במשפטים אפריורי, אלא מפירים אנו על-פיהם איזה דבר כנדאי גמור, או ולא-כלום. ואם אמנם יסודי המופת שלפנינו, שמהם אנו יוצאים (כבנדון שלנו מהתכליתיות שבעולם), נסיוניים הם, הלא אי-אפשר לסבור על-פיהם מאומה מחוץ לגבול עולם החושים....

ד. מה שמשמש השערה לבאור אפשרותו של איזה חזיון נתון, לכל-הפחות אפשרותו של זה צריך להיות נדאי גמור הוי שבנדון ההשערה אני מותר על הכרת הריאליות (דבר מן עדין בנדון הסברה-המכנה קרובה); יותר אי-אפשר לי לבזוז; אפשרותו של זה מה שאני מניח יסוד לאיזה באור צריך לכל הפחות שלא יהיה מפקר לשום-ספק; שאם לא כן הרי אין קץ להזיות תפלות ואולם להניח את אפשרותו של מצוי מעל לחושים על-פי משגים מגבלים ידועים, תהיה הנחה בלי יסוד כלל; מאחר שאין כן שום אחד מתנאי-הכרה הדרושים על-פי מה שמסד בה על הבטה; באופן שרק מאמר הסתירה (שאינו בו אלא לבאר את אפשרות הציור, אבל לא את אפשרותו של הדבר המציר עצמו) נשאר בבחינת סמנה של אפשרות זו (כלומר, שאי-אפשר לדחות משג של מצוי כזה מתוך מאמר



הסתירה (זעטן דעס ווידערשפרוכס), מאחר שהמשג כשהוא לעצמו אין בו סתירה – אלא שגם אין מופת חיובי לקימו).

מסקנת הדבר היא: שעל מציאות המצוי הראשון, בבחינת אלהות, או של הנשמה, בבחינת רוח שאינו בנתמותה, בהחלט אין שום מופת בכונה תיאורית אפשר לשכל האנושי, שיש בו כדי להוליד אפילו את המדרגה היותר פחותה שבאמונה. וזה מטעם המובן היטב, שלהגבלת האידיאות של מה שעל החושיות אין כאן שום תמר בשבילנו, מאחר שעלינו לקחת את זה האחרון (החמר) מנמצאי עולמ־החושים, וזה (החמר) אינו ראוי לאותו האביקט בשום־אופן. באופן שבהיותו בלי כל הגבלה (מהגבלותיהם) של אותם (הנמצאים בעולמ־החושים), אינו נשאר אלא משג של איוה מצוי מעל לחושים, הכולל בקרבו את היסוד האחרון (כלומר: יסוד הפועל) של עולמ־החושים, (משג) שעדין אין בו משום הפרה (בבחינת הרחבת המשג) של איכותו הפנימית.

בסעיף האחרון של הספר (סצ"א) וההערה הכללית ב... מוסיף קנט באור לדבריו הקודמים. ואף כי בכלל אינו אלא חוזר על דבריו העקריים בסעיפים הקודמים (וגם הוא מבאר את יחס דבריו כאן לדבריו בבקרת, כדי להראות, שאין דבריו סותרים, אלא משלימים זה את זה), הלא יש בדבריו גם הארות חדשות. אחדות מהן כבר הכנסנו בדברינו בהצעת תכנם של הסעיפים הקודמים (פ"ה – פ), והשאָר, במדה שחשובות הן לענינו, אפשר לסגן בקצרה במסקנות אלה:

א. עובדות אנו קוראים ברגיל רק לנמצאים ומאורעות ומשגים, המיטדים על הנסיון החושי, או למשגים אפריורי, שיש להם יחס לחושיות, בעוד שאידיאות שמעל לחושיות אינן עובדות כלל, דוקא מפני הטר היחס לחושיות. ואולם חזיון נפלא הוא, שבין האידיאות יש כאן אחת, שהיא עובדה, וזו היא האידיאה של החפשיות. רשומיה של אידיאה זו נכנסים הם במציאות הנסיונית, בכל מעשה מוסרי, שבא מפי הסתבבות של חפשיות, על־פי חק המוסר, העובדה של התבונה.

ב. משלש האידיאות, שהמטפיסיקה העיונית נתנה בהן עיניה, והראויות והנחוצות ליסוד דת, רליגיה, מהן: אלוה, השארות הנפש והפשיות הבהירה, זו האחרונה היא הפנה החיובית (בנגוד אל המטפיסיקה והתיאולוגיה העיונית, שראו בה רק תנאי שלישי והעמידו את שיטותיהן על מופת עיוני על מציאות אלוה תחלה), שממנה דרך סלולה לקיום אמונה בשתי האידיאות האחרות. האידיאה של חפשיות תובעת היא בהכרח את התכלית האחרונה, וזו אי־אפשרית בלי שתי האידיאות האחרות.

ג. התבונה התיאורית אין לה דרך לא להביא מופת על האידיאות ולא לדחות במופת, ובזה היא מניחה מקום לתבונה המעשית, להוכיח את הכרחיותן של האידיאות.

ד. אם אמנם החק המוסרי כשהוא לעצמו אינו תלוי בתכלית האחרונה, וכח המתיב שלו אינו תלוי בהתקמות אותה התכלית, או אפילו באפשרות

התקיימותה, הלא החק המוסרי תובע הוא את התכלית האחרונה. ולא עור, אלא שגם התבונה התיאורית באה בתביעה גם מצדה היא: כי אם מקבלים אנו את העובדה של התבונה המעשית, את חק המוסר, לעובדה, הלא מענת גלוי הוא בדבר, שלא להאמין באידיאות של אלוה והשארות הנפש, שהעובדה של החפשויות תובעת אותן, והתבונה התיאורית אינה דוחה אותן.

הי כגבול האמונה המיסדה באפן האמורי אפשר לראות את החק המוסרי כמצנה מאת אלוה לפי דרכה של המטפיסיקה העיונית המביאה מופת תחלה על מציאות אלוה ואחר-כך על השארות הנפש ומתוך זה היא באה למשג אלוה בכחית מצוה המוסריות באמת אינה מוסריות של אבטונומיה אלא מוסריות מתוך אנטי שאלוה בלחו הגדול ובוזועו הגטויה פטיל על האדם על-כרחו. ואולם אם מגלה אדם תחלה את האידיאה של החפשויות בחק המוסר שבפבו, בעובדת התבונה שלו, ומזו הוא בא למשג התכלית האחרונה, ומזו לאידיאת אלוה ולאידיאת השארות הנפש, הרי המוסריות אבטונומית היא לגמרי. אלא כשבא לידי-כך, לגלות את אידיאת אלוה בחביונה של אידיאת החפשויות, מקור חק המוסר האבטונומי שלו, הרי סוף הענין מוכיח על תחלתו, שבאמת אלוה הוא מקור ההסתבבות של החפשויות, והוא הוא המצוה של הצווי הקטיגורי, המחוקק של החק המוסרי.

ו. אחת המעלות של המופת האתיקותיאולוגי על הפיסיקותיאולוגי היא זו, שהראשון מובן הוא גם לאנשים פשוטים, שלא הגיעו לכלל פילוסופיה. ואמנם לפעמים עולה הדבר ביד איזה מטיף או דברן, להציע את המופת הפיסיקותיאולוגי באפן נמרץ כל-כך, שהוא מושך גם את לב ההמון. אבל האמת היא, שהאדם השומע את המופת הפיסיקותיאולוגי מציר ברב ענין, איך חכמתו ויכלתו של אלוה נראות מאלפי חזיונות-הטבע ורבבותיהם, ביהוד מהנמצאים האורגניים, הנפלאים בבניניהם ובצורותיהם ובכחותיהם ותפקידיהם – השומע זאת (כחכם כהמוני) מיד מעלה בדעתו את היחס המוסרי שבדבר, שכל הכבוד הגדול הזה לא נברא אלא לשם קיום המוסריות; באפן שבאמת כל השפעתו של המופת הפיסיקותיאולוגי אינה אלא בעזרתו של המופת האתיקותיאולוגי, הפא ומשלימו בלי-משים (מלבד מה שכבר נאמר באסתטיקה, שכל הענין, שאדם מוצא ברעיון התכלית ובלפי, בדגש-המוסר מקורו).

ז. המופת האתיקותיאולוגי בא ראשונה לתוך הפילוסופיה מתוך הנצרות, אותה הדת הנפלאה, שכמה פעמים העשירה את הפילוסופיה במשגים מוסריים יותר טהורים ויותר מגבילים מאשר הפילוסופיה היתה יכולה להמציא מעצמה (סצ'א, הערה רביעית). – לזה צריך להעיר, שקנט לא ידע לא את היהדות ולא את הנצרות במדה מדעית מספיקה. האמת היא, שיוצר הנצרות, שאול התרסי, החל את הכריסטולוגיה שלו על יסוד האנטיניזמיסמוס הפחל'ט. כלומר, הוא היה מתנגד לכל חק, גם לחק המוסרי, מפני שהחק מוליד חטא, והיה רוצה להעמיד את המוסריות על הנסיה שבלב. ורק אחרי שהריסת היסוד החקי שפדת גרמה להתמוטטות החיים המוסריים בקהלות הנוצריות הראשונות, כאשר גלוי הוא מ'אגרות'

השליחים לְקָהֳלוֹת, שהיו מוכיחים את חברי הקהלות על גזל, רצח ונאוף, חזרו בהם המנהיגים ושבּוּ אֶל חֶק המוסרי שבתורה, ששאל התרסי אמר לְבַטְלָהּ מִפֶּלֶא וּכְלָא. עֵינַן כֹּל הענין בתולדות העקרים בישראל, כרך שני, בפרקים על המשנה. המופת האתיקותיאולוגי היותר מצִינ שבספרות העתיקה הוא זה שבסוף ספר-איוב. ויש בו מעלה יתרה, שהוא צרף לתוכו את היסודות היותר טובים שבמופת הפיסיקותיאולוגי. עֵינַן ספרי „פילוסופית המקרא“, באנגלית, ומאמרי „הפילוסופיה של ספר איוב“ ב„הדרך“, תרפ"ב). בנוגע לְמַשְׁגֵּה הנפש קצר קנט מאד בדבריו המובאים וְסָמַךְ עַל הנאמר במקומות אהרים. כאן הוא רק מְטַעֵם, שקיום המוסריות טובע, שאדם מוסרי ורע לו בעולם הזה יקבל שכר בעולם הבא בהשארות נפשו. ובוזה תתישב גם קְשִׁית רשע וטוב לו: הרשע לא יזכה לחיי עולם הבא, וזה ענשו (מה שהיא גם דעתם של ידידיה ומימוני). וגלוי הוא, שבתקוה זו שב קנט לְמַשְׁגֵּה הנפש של בן-מנחם, שהוא מתוכח עמו ב„בְּקִרְתָּ“ (עֵינַן לְמַעֲלָה). מְשַׁגֵּה הנפש הפילוסופי במובן פילוסופית הבקרת הוא זה שגִּדְרָנוּ לְמַעֲלָה: אחדות האַפְרָצְפִּטִיָּה היא רגע הַלְדָה, כביכול, של הנפש. נפש כזו אין לה תקוה לחיים נצחיים. אלא שאפשר לְפָרֵשׁ את דברי קנט, שפִּנְתָּהּ היא זו: לפי המופת האתיקותיאולוגי הנפש באמת קודמת לדעת היחיד שבנסיון. ואולם זו האחרונה היא תולדת אחדות האַפְרָצְפִּטִיָּה (כדעת ידידיה ואיזה מפילוסופי ישראל משיבתו של גבירול: הנפש היתה נמצא אישי בפֶּעַל, אבל כשנכנסה לתוך גבול החמר נשקעה ונעשתה בכח וצריכה היתה לְדָה חדשה). סמך לְפָרֵשׁ זה אתה מוצא בתורת האפי השכלי, בבחינת בחירת הפשית מחוץ לסדר זמנים, שהצענו לְמַעֲלָה בפרק האתיקה.

אתר דעת - מכללת הרצוג



טבת-אדר תרפ"ד

ספר עשרים ושנים

מהדורה שלישית

Handwritten signature or mark.



הוצאת א. י. שטיבל

תל-אביב, תרצ"ד



אתר דעת - מכללת הרצוג

**כל הזכויות שמורות  
נדפס בארץ-ישראל  
Printed in Palestine**

י  
ד  
ט

**נדפס מאמנות  
בדפוס 'יסרה' תל-אביב**

## תוכן הענינים

שלמה ובת־שלמה, חזיון בן ארבע עלילות, I — מאת יעקב פהן — — 5

### ספורים:

63	ש"י עגנון	לבב. אנוש
69	ח. הזו	פרקי מהפכה
98	אלישבע	מלכה לעברים
115	א. שטינמן	אָח וְאָחזת
129	רב־אחא	על הרי הגולן, רשימה
149	מ. ז. נלסובסקי	סתרי ספר
154	יעקב רבינוביץ	בין יש ואין, מתוך ספר־זכרונות

### תרגומים:

		הסירקוסיות או חלגות חג־האדונים
163	שאל טשרניחובסקי	מאת תיאוקריטוס — — — תרגם
173	שמעון גינצבורג	שירת הספן הזקן מאת ש. ט. קולרידש — — —

### מאמרים:

		תמצית השיטה של עמנואל קנט, לחג המאמים
209	מאת פרופ. דוד נימרק	ליום לָדתו
230	ד"ר אהרן קמינקא	השתלשלות רעיונות ישעיהו ואחרות ספרו
256	א. ש. הרשברג	שמות־העצם הפרטיים העברים בתקופות הקדומות
290	ד"ר ש. א. הורוץקי	מאה שנים של פרישות מוסרית
324	ד"ר ר. וליגמן	הידענות — — — — — — —

### שירים:

345	— — —	מתתיה שהם	”	—	—	—	—	—	—	אהבה
361	— — —	אהרן צייטלין	”	—	—	—	—	—	XV—I	רגעים,
374	— — —	יצחק קצנלסון	”	—	—	—	—	—	—	שלוש סונטות
377	— — —	י. בת-מרים	”	—	—	—	—	—	VI—I	שירים,
381	— — —	יעקב נתנאלי	”	—	—	—	—	—	IV—I	שירים,
385	— — —	משה שניגר-מוהר	”	—	—	—	—	—	IV—I	שירים,
390	— — —	אשר פבש	”	—	—	—	—	—	—	תפוח בננר

### בקרת:

397	— — —	מאת י. ת. ייבין	”	—	—	—	—	—	—	אטיקה ואמנות
403	— — —	אהרן צייטלין	”	—	—	—	—	—	—	בירון
419	— — —	אלישבע	”	—	—	—	—	—	—	על שירתו של אלכסנדר בלוק (סוף)

### סקירות:

439	— — —	ר' בנימין	”	—	—	—	—	—	—	מזרח ומערב, מאמר ב
463	— — —	ד"ר י. זנה	”	—	—	—	—	—	—	היהדות האיטלקית

### רשימות:

477	— — —	י. ר.	”	—	—	—	—	—	—	בעניני לשון
480	— — —	מ. א. ז'ק	”	—	—	—	—	—	—	לשון תרגום
488	— — —	בר-טוביה	”	—	—	—	—	—	—	השמות מספרים
492	— — —	נ. ב. ש.	”	—	—	—	—	—	—	אנשים—ד"ר בן-ציון הלפר
495	— — —	ד"ר י. נ. שמחוני	”	—	—	—	—	—	—	גבליוגרפיה—סעדיה גאון
500	— — —	ד"ר י. זנה	”	—	—	—	—	—	—	פתבי אוריאל ז'ה'קוסטה
503	— — —	צ. נ. פרענק	”	—	—	—	—	—	—	היהודים והמרד הפולני
										פקעים: א. שירי י. קרני;
510	— — —	ד. א. פרידמאן	”	—	—	—	—	—	—	ב. שירי מ. טשודנר
514	— — —	— — —	”	—	—	—	—	—	—	ספרים שהגיעו לבית-המערכת