

# על כישלונם של כל הניסיונות הפילוסופיים לתיאודיצייה

עמנואל קאנט

אם ישנה שאלה אחת, קושייה טורדנית אחת, שמעולם לא נתנה מנוח לחלק המאמין של האנושות, הריהי התהייה על צדקתו של האל. בעיית התיאודיצייה (מונח המתקבל מצירוף המלים היווניות "תיאוס", שמשמעה אל, ו"דיקה", שפירושה צדק), כפי שנוהגים לכנותה בשיח הפילוסופי, נעוצה בניסיון לפתור את המתח הבלתי נסבל בין הרוע והסבל המלווים את קיומנו עלי אדמות ובין הטוב המושלם המיוחס לאל אשר ברא את העולם ומושל בו.

בחיבור המובא להלן, המתורגם לראשונה לעברית, נדרש לסוגיה מי שנחשב בעיני רבים לגדול הוגי הדעות של העת המודרנית, הפילוסוף הגרמני עמנואל קאנט (1724–1804). המאמר פורסם בכתב העת ברלינישה מוואטשריפט בספטמבר 1791, זמן קצר לאחר שמחברו השלים את כתיבת ספרו ביקורת כוח השיפוט. הוא מבטא כמה מן הטענות המרכזיים בחשיבה הדתית של קאנט, שהוצגו מאוחר יותר, בהרחבה ובאופן שיטתי, בספר הדת בנבולות התבונה בלבד, שיצא לאור בשנת 1793.

חלקו הראשון של המאמר מוקדש לניתוח הטענות השונים המנסים להגן על האמונה בקיומה של השגחה עליונה מוסרית מפני הקובלנות המועלות נגדה. קאנט מנתח כל אחד מן הטענות הללו, המתיימרים להכיר את דרכי ממשלו של האל בעולם, ומפריך אותם בשיטתיות. הוא מגיע למסקנה שאף תיאודיצייה אינה מסוגלת לחשוף את ההרמוניה הנסתרת בין חכמתו המוסרית של הבורא למציאות הקשה והמייסרת של החיים עלי אדמות. ואולם – זוהי אולי הנקודה המכרעת בטיעון הקאנטיאני – כישלונן הפילוסופי של כל

---

התיאודיציות הספקולטיביות אינו ראייה נגד קיומו של סדר מוסרי מכוון מלמעלה, אלא ביטוי לאי-יכולתה של התבונה האנושית לפענח את כוונות האל. כפי שהדגיש כבר בחיבוריו הקודמים, קאנט אינו סבור כי התבונה מסוגלת לזכות בידע אובייקטיבי על אלוהים או אפילו להוכיח את קיומו; תחת זאת, היא מייצרת אידיאה של האל בתור שלמות מוחלטת וטוב עליון, שאינו מושא לידיעה כי אם לאמונה. קאנט מייחס חשיבות עצומה לאמונה הזאת בהשגחה שוחרת טוב, משום שהיא מהווה בעיניו תנאי לפעולה המוסרית של האדם. הוא מעלה על נס את המופת של איוב, הצדיק המקראי ששמר על אמונתו אף שניסיונו האישי סיפק לו את כל הסיבות לנטוש אותה; איוב, מטעים קאנט, לא האמין משום שידע דבר מה אשר הניע אותו לכך, אלא משום שהיה, ביסודו, אדם מוסרי וטהור ללא רבב.

**א**ת המילה "תיאודיציה" אנחנו מבינים כהגנה על חכמתו העליונה של הבורא מפני הקובלנה שהתבונה מעלה נגדו לנוכח מה שהוא בלתי תכליתי\* בעולם. מכנים זאת "ההגנה על התכלית האלוהית", אף על פי שאפשר שאין מגנים כאן בעיקרו של דבר אלא על יומרתה של תבונתנו, הטועה בהערכת מגבלותיה. אמנם אין זו הטובה שבמטרות, ועם זאת אפשר להתיר אותה עד כמה שהאדם, בבחינת יש תבוני (בלי להביא בחשבון את אותה יוהרה), זכאי לבחון את כל הטענות ואת כל הדוקטרינות החולקות לו כבוד קודם שהוא מכפיף את עצמו להן, כדי שהכבוד הזה יהיה אמיתי ולא מראית עין. כדי לספק הצדקה שכזו, צריך מי שמתיימר להיות פרקליטו של האלוהים להוכיח אחת משלוש הטענות: שמה שעל פי השיפוט שלנו הוא בלתי תכליתי, לאמיתו של דבר איננו כזה; או שאם הוא אכן בלתי תכליתי, אין לראות בו מעשה מכוון אלא תוצאה בלתי נמנעת של טבע הדברים; או שלכל הפחות אין לייחס אותו לבורא כל הדברים אלא לאותן ישויות בעולם שאפשר לתלות בהן דבר מה, כלומר בני האדם (או ישויות רוחניות גבוהות יותר, טובות או רעות). מחברה של תיאודיציה מסכים אפוא שאותה התדיינות משפטית תיערך לפני בית הדין של התבונה, ומקבל על עצמו לשמש סנגור של הצד הנתבע ולהפריך כהלכה את כל טענות התובע; לפיכך, אין הוא רשאי לדחות את אותן טענות בנימוק שבית הדין של התבונה האנושית איננו קביל,\*\* כלומר אין הוא רשאי לבטל את הטענות על ידי שהוא כופה על התובע הודאה בחכמתו העליונה

---

\* Das Zweckwidge – כלומר, מה שנראה מנוגד לתכלית המכוונת של העולם, על פי התכנית האלוהית המשוערת.

\*\* Exceptionem fori – ערעור על סמכות בית המשפט להכריע במקרה המובא לפניו.

---

של בורא העולם, המבטלת מיד וללא חקירה כל ספקות שאפשר להעלות כנגדה. עליו להתמודד עם התלונות ולהסביר, על ידי הבהרתן והסרתן, מדוע אין הן פוגמות בשום אופן בשלמותו של מושג החכמה העליונה.<sup>1</sup> אולם בדבר אחד אין הוא צריך לטרוח, וזה בהוכחת חכמתו העליונה של אלוהים מתוך מה שמלמד הניסיון בעולם הזה; שכן כאן מובטח כישלוננו, משום שדרושה ידיעת-כל כדי להכיר מתוך עולם נתון (כפי שהוא ניתן להכרה בניסיון) את השלמות שאפשר לומר עליה בוודאות שלא יכולה להיות גדולה ממנה בבריאה ובממשלתה.

יש שלושה סוגים של מה שהוא בלתי תכליתי בעולם וניתן להעמידו כנגד חכמתו של הבורא:

א. הבלתי תכליתי מכל וכל, כלומר מה שהחכמה אינה יכולה לראות בו לא תכלית ולא אמצעי או להשתוקק אליו;

ב. הבלתי תכליתי באופן מותנה, כלומר מה שאמנם איננו יכול להתקיים כתכלית יחד עם חכמתו של הרצון, אבל יכול לעשות זאת כאמצעי.

הראשון הוא הבלתי תכליתי המוסרי, הרוע עצמו (החטא); השני הוא הבלתי תכליתי הפיזי, הרעה (הכאב). אולם יש גם תכליתיות ביחס המתקיים בין הרוע המוסרי, אם זה כבר הופיע ואי-אפשר או לא ראוי למנוע אותו, ובין הרעה – כלומר, בקשר בין הרוע בבחינת עבירה ובין הרעה והכאבים הכרוכים בעונשים. לגבי התכליתיות הזאת ניתן לשאול אם כל אחד בעולם מקבל את מה שמגיע לו. לפיכך, אפשר להעלות על הדעת סוג שלישי של הבלתי תכליתי, שהוא:

ג. העדר התאמה בין העבירות לבין העונשים בעולם.

את הטענות הללו ניתן להעלות כנגד שלושה מאפיינים של בורא העולם, שגם הם, בהתאם, שלושה במספר:

ראשית, קדושתו של מחולל העולם, בבחינת מחוקק (בורא), שאינה עולה בקנה אחד עם הרוע המוסרי שבעולם.

שנית, טובו של מחולל העולם, בבחינת שליט (משמר), שאינו עולה בקנה אחד עם אינספור הרעות והמכאובים שחוות הישויות התבוניות של העולם.

שלישית, צדקתו של מחולל העולם, בבחינת שופט, בהשוואה לליקוי היסודי בעולם, המתגלה לכאורה בהעדר התאמה בין העבירות שמבצעים המושחתים ובין הפטור מעונש שממנו הם נהנים.<sup>2</sup>

את המענה לשלושת הקטרוגים הללו יש להציג אפוא תוך התייחסות לשלושת סוגי הבלתי תכליתי הנזכרים למעלה, ולבחון את תוקפו כנגדם.

---

א. בנוגע לקובלנה נגד קדושתו של הרצון האלוהי, המבוססת על הרוע המוסרי המשחית את העולם, כלומר את יצירתו של האל, ההצדקה הראשונה היא כדלקמן:

1. הבלתי תכליתי מכל וכל פירושו בעינינו הפרה של החוקים הטהורים של תבונתנו, ואולם ככזה הוא איננו קיים כלל, ובעצם אין מדובר אלא בהפרה של חכמת האדם. חכמת האל שופטת על פי כללים אחרים לגמרי, שאיננו יכולים להשיג; ומה שנראה לנו בצדק פסול ומגונה ביחס לתבונה המעשית שלנו ולקביעותיה, יכול בכל זאת – ביחס לתכליות אלוהיות ולחכמה העליונה – להיות דווקא האמצעי ההולם ביותר הן בשירות רווחתנו הפרטית הן בשירות הטוב העליון של העולם. דרכיו של [היש] העליון אינן דרכינו (סונט סופריס סואה יורה\*) ואנחנו טועים כל אימת שאנחנו שופטים את מה שמהווה חוק רק ביחס לבני האדם בחיים האלה כחוק באופן כללי; ולפיכך אף חושבים שמה שנראה בלתי תכליתי מנקודת השקפתנו על הדברים, שהיא נקודת מבט נחותה כל כך, הוא כזה גם מנקודת המבט העליונה. אין צורך להפריך את האפולוגיה הזאת, שבה ההצדקה גרועה מהקובלנה; ואפשר בהחלט להותירה לתחושת התיעוב של כל אדם שיש לו רגש מוסרי, ולו המועט ביותר.

2. ההצדקה העקרה השנייה מקבלת את ממשותו של הרוע המוסרי בעולם, אבל פוטר את בורא העולם בטענה שאי־אפשר למנוע את הרוע הזה, מכיוון שהוא נסמך על מגבלותיו של טבע האדם בבחינת יש סופי. אולם בכך אנו מצדיקים את הרוע הזה עצמו, ומכיוון שאי־אפשר להאשים את בני האדם בגינו, ניאלץ לחדול מלכנותו "רוע מוסרי".

3. והמענה השלישי: גם אם נניח שאכן מדובר במה שאנחנו מכנים "רוע מוסרי", שניתן להאשים את בני האדם באחריות עליו, בכל זאת אין להאשים את אלוהים ברוע הזה, מכיוון שהאלוהים רק אפשר אותנו בבחינת מעשים אנושיים, מסיבות הקשורות בחכמתו, אך בשום אופן לא הכשיר או רצה או יזם אותו. המענה הזה מביא בעצם (גם אם נמחל על העלבון שברעיון כי האל, בורא העולם היחיד, מאפשר דבר מה ותו לא) לידי אותה תוצאה כמו האפולוגיה הקודמת. כלומר, מאחר שאפילו כוחו של האלוהים לא היה בו כדי למנוע את הרוע הזה בלי לפגום בתכליות אחרות, גבוהות יותר, ואף בתכליות מוסריות,

---

\* "sunt Superis sua jura" בלטינית – לעליונים דרכים משלהם.

---

אזיי הכרח הוא לחפש את הטעם לרעה הזאת (שכן כך בעצם יש לכנותה עתה) במהותם של הדברים, וליתר דיוק במגבלותיה ההכרחיות של האנושיות בבחינת טבע סופי; ולפיכך גם אין להטיל על האנושיות את האחריות עליה.

ב. בנוגע לקובלנה נגד טובו של האל, המושתתת על הרעות המתחוללות עלי אדמות, כלומר על המכאובים, ההצדקה היא, בדומה לכך, כדלקמן:

1. טעות היא להניח שבגורלותיהם של בני האדם ניתן משקל רב יותר לרעות לעומת ההנאה הערבה מן החיים, שכן כל אדם, אחת היא מה מר גורלו, מעדיף את החיים על המוות. ואפילו הבודדים הנוטלים את נפשם בכפם מודים בזאת בעצם העובדה שהשהו את ביצוע המעשה לזמן מה, ואם הם אווילים דיים להוציאו אל הפועל הרי גם אז הם עוברים למצב של חוסר תחושה, שבו לא ניתן לחוות אפילו כאב. את המענה לסופיזם הזה אפשר בלי ספק להשאיר למשפטו של כל אדם בעל שכל ישר, אשר חי והרהר בערכם של החיים זמן מספיק כדי לחרוץ משפט בשאלה אם חפצה נפשו לשחק שוב את משחק החיים – ואינני אומר אפילו באותם תנאים, אלא בכל תנאי אחר כטוב בעיניו (כל עוד אין מדובר בעולם של אגדה אלא בעולמנו זה).

2. ההצדקה השנייה גורסת שמשקלן העודף של התחושות המכאיבות בהשוואה לאלה הערבות הנו חלק בלתי נפרד מטבעו של בעל חיים כמו האדם (כפי שטוען למשל הרוןזן וְרִי בספרו על טבעה של ההנאה) ואפשר לענות עליה כך: אם אלה הם פני הדברים הרי שעלינו לתהות לשם מה בכלל נפח הבורא נשמת חיים באפנו, שהרי החיים האלה, במידה שהערכתנו נכונה, כלל אינם רצויים לנו. אפשר להגיב כאן במורת רוח, כפי שהגיבה אותה הודית שאמרה לג'ינגיס חאן, שלא היה מסוגל לפצותה על האלימות שהסבה לה סבל או להעניק לה ביטחון בעתיד: "אם אין בכוונתך להגן עלינו, מדוע אתה כובש אותנו?"

3. הדרך השלישית להתיר את הקשר אמורה להיות זו: אלוהים, מתוך טוב, הניח אותנו בעולם למען אושר עתידי; ואולם, לפני שנזכה לאותו אושר גדול ושופע עלינו לחוות בהכרח וללא יוצא מן הכלל חיי פרך ויגון, שהמאבק במצוקותיהם הוא־הוא שעושה אותנו ראויים לתהילת העתיד. אפשר אמנם לטעון, שלדידה של החכמה העליונה זמן המבחן הזה (שהרוב נכפפים לו ושבּו אפילו הטוב באדם איננו שמח בחייו) הוא תנאי הכרחי לשמחות שאנו עתידים להתענג עליהן באחד הימים, ושאי־אפשר להניח לבריות להיות שבעי רצון מכל תקופה בחייהם. אבל גם אם אפשר לטעון כך, פשוט אי־אפשר להיווכח בזאת. בהתייחסות לרצונה של החכמה העליונה יש ביכולתנו אולי לבתק את הקשר,

---

אבל לא להתיר אותו; ואולם, זה בדיוק מה שהתאודיצייה מתחייבת שהיא מסוגלת לעשות.

ג. על הקובלנה האחרונה, כלומר הקובלנה נגד צדקתו של שופט העולם,<sup>3</sup> המענה הוא:

1. הטענה שהרשעים אינם נענשים בעולם היא חסרת בסיס; שהרי כל עבירה כבר נושאת עמה מטבעה את העונש הראוי לה, מכיוון שנקיפות המצפון מייסרות את הרשע יותר מאלות הנקם. אולם ברי כי בשיפוט הזה טמונה אי-הבנה, שכן האדם הישר מאציל כאן על הרשע את תכונת האופי שלו, דהיינו את המצפוניות בכל חומריתה: ככל שהאדם ישר יותר, כן היא מענישה אותו בחומרה גדולה יותר על מעשה פעוט של פזיזות, שהחוק המוסרי שבו מגנה. ואולם במקום שהלך הנפש הזה ועמו המצפוניות אינם נמצאים, שם אין גם מי שמייסר את עצמו על עבירות שבוצעו; והרשע, אם רק יוכל לחמוק מהלקאות חיצוניות על מעשיו הבזויים, צוחק ליראתם של ההגונים המייסרים את עצמם בתוכחות פנימיות. הנזיפות הקטנות שהוא עשוי לנזוף בעצמו מפעם לפעם, אין מקורן במצפון כלל, ואם עוד יש בו טיפת מצפון, הוא מפצה עליה למכביר ומשכך אותה בהנאות החושים, שהן הדבר היחיד החביב עליו.

2. את הטענה הזאת מפריכים כך: אמנם אין להכחיש כי אין בעולם שום יחס של צדק בין אשמה ובין עונש, ולעתים קרובות עלינו לחזות מתוך כעס בחיים המתנהלים בחוסר צדק משווע ועם זאת הם מאושרים עד סופם; ואולם, דבר זה נעוץ בטבע ולא נגרם במכוון, ולכן אין לראות בו דיסוננס מוסרי. מטבעה של המידה הטובה היא נאבקות בפגעים (ולכך שייך גם הכאב שעליה לסבול כאשר היא משווה את אומללותה לאושרו של הרשע), והייסורים אין תפקידם אלא לרומם את ערכה; לפיכך, הדיסוננס הנגרם בגין רעות הנופלות על מי שאינו ראוי להן נפתר לפני התבונה ונהפך להרמוניה מוסרית נהדרת. ואולם, ההתנגדות לפתרון הזה היא כדלקמן: אפשר אמנם לטעון כי הרעות האלה, בין שהן מקדימות את המידה הטובה ובין שהן מתלוות אליה בבחינת אבן משחזת שלה, מתקיימות למעשה בהרמוניה מוסרית אתה, אך רק בתנאי שסוף החיים מכתיר את המידה הטובה ומעניש את הרשע. אבל אם בניגוד להיגיון אפילו הסוף הזה איננו מתגשם (ויש לכך דוגמאות רבות בניסיון), אזי נראה שהייסורים נפלו בחלקו של הישר, לא על מנת שהמידה הטובה שלו תהיה טהורה אלא משום שהיא כזו (ובהתאם לכך מנוגדת לכללי האהבה העצמית המפוכחת). וזה בדיוק ניגודו של מושג הצדק שאותו יכול האדם לשוות לנגד

---

עיניו. שכן, האפשרות שסופם של החיים הארציים אולי אינו סופם של החיים בכללם\* איננה יכולה להיות תקפה כהצדקה של ההשגחה העליונה; לאמיתו של דבר, אין היא אלא פסיקה של התבונה המוסרית המאמינה, שבעזרתה מטיפים לספקן לנקוט סבלנות, ועם זאת, אין בה כדי לספקו.

3. ולבסוף, אם מבקשים לפתור את העדר התואם ביחס בין ערכו המוסרי של האדם ובין מנת חלקו בטענה שבעולם הזה יש לשפוט כל רווחה או רעה אך ורק כתוצאה של השימוש שעושים בני האדם ביכולותיהם על פי חוקי הטבע, בהתאם למיומנות ולפיקחות שהם מפגינים ביישומן ולנסיבות הנקרות בדרכם, אך לא על פי התאמתם לתכליות על-חושיות; ובעולם עתידי, לעומת זאת, ישלוט סדר אחר של דברים, וכל אחד יקבל את המגיע לו על פי השיפוט המוסרי של מעשיו בעולם הזה – אזיי גם ההנחה הזאת היא שרירותית. שהרי אם התבונה, בבחינת כושר של חקיקה מוסרית, איננה מכריעה על פי האינטרס הזה, אזיי על פי כללי ההכרה התיאורטית עליה להסיק שסביר כי מהלך העולם יוסיף לקבוע את גורלנו בעתיד על פי סדר הטבע, בדיוק כפי שהוא קובע אותו כאן. שהרי איזה קו מדריך יש לתבונה בהשערותיה התיאורטיות מלבד חוק הטבע? וגם אם היא נעתרת, כפי שציפו ממנה (ראו סעיף ב), לגלות סבלנות ולקוות לעתיד טוב יותר, איך היא יכולה לצפות – בהתחשב בכך שאפילו בעינייה טמונה חכמה במהלך הדברים על פי סדר הטבע – שבעולם עתידי המהלך הזה כבר לא ייחשב לחכם, לפי אותם חוקים עצמם? אם כן, מכיוון שעל פי התבונה הזאת עצמה אין כל יחס בר-השגה בין הטעמים הפנימיים לקביעותו של הרצון על פי חוקי החירות (כלומר, אופן החשיבה המוסרי), ובין הסיבות לרווחתנו על פי חוקי הטבע (החיצוניות ברובן), שאינן תלויות ברצוננו, הרי שאין היא יכולה לערער על ההנחה שהתאמת גורל בני האדם לצדק האלוהי, על פי תפיסתנו את האחרון, איננה צפויה שם\*\* יותר משהיא קיימת כאן.

---

\* כלומר, האפשרות של חיים שלאחר המוות, שבהם נענשים הרשעים והצדיקים זוכים לגמול הולם על טוב לבם.

\*\* דהיינו, באותו עולם עתידי מיוחל.

---

**ת**וצאתה של ההתדיינות הזאת לפני בית הדין של הפילוסופיה היא כדלקמן:  
עד כה כל התיאודיציות לא מימשו את מה שהבטיחו, דהיינו להצדיק את חכמתה המוסרית של ממשלת העולם כנגד הספקות המועלות נגדה בהסתמך על מה שמלמד הניסיון בעולמנו – אף שספקות אלו, בתור התנגדויות, אינן יכולות להוכיח גם את ההפך, עד לאן שמגעת הכרתנו בנוגע אליהן. ואולם, עדיין לא הושגה הכרעה בשאלה האם ייתכן שעם הזמן יימצא בסיס מוצק יותר להצדקת אותה חכמה, כדי שאפשר יהיה לזכות אותה לא רק אב אינסטנציה.\* אם איננו מצליחים להראות בוודאות שתבונתנו איננה מוכשרת כלל ועיקר לתפוס את היחס שבו עומד כל עולם שאנו עשויים להכירו דרך הניסיון מול החכמה העליונה, כי אז יש לפסול את כל הניסיונות הנוספים של החכמה האנושית להבין את דרכי האל. אם כן, כדי להביא את ההליך המשפטי הזה לידי גמר אחת ולתמיד, יש עוד להוכיח שבהישג ידנו נמצאת לפחות חכמה שלילית, כלומר תבונה בדבר מגבלותיהן ההכרחיות של יומרותינו בנוגע למה שהנו מרומם מדיי בעבורנו – ואת זה אפשר גם אפשר לעשות.

שהרי, יש לנו מושג של חכמת האמנות בנוגע לארגון העולם הזה. מושג זה אינו חסר ממשות אובייקטיבית והתבונה הספקולטיבית שלנו יכולה לפתח בהתבסס עליו תיאולוגיה פיזיקלית.\*\* נוסף על כך, באידיאה המוסרית של התבונה המעשית שלנו יש לנו מושג של חכמה מוסרית, שרק הבורא המושלם ביותר יכול היה להביא לעולם. אולם אין לנו מושג של אחדות בתואם בין החכמה האמנותית ובין החכמה המוסרית בעולם החושים – ואף איננו יכולים לקוות שיהיה לנו מושג כזה ביום מן הימים.\*\*\* שכן, להיות ברייה, ובבחינת ישות טבעית לא לעשות אלא את רצון הבורא, אך בבחינת יש הפועל מתוך חירות (שיש לו רצון משלו, שאינו תלוי בהשפעה חיצונית ואף יכול להיות מנוגד לה באופנים רבים) להיות כשר לשאת באחריות, ובעת ובעונה אחת גם לראות במעשה שלנו עצמנו תולדה של ישות עליונה – כל זה הוא צירוף של מושגים שאמנם עלינו לחשוב עליהם יחדיו במסגרת האידיאה של עולם

---

\* כאן ועכשיו, מיד וללא הסבר.

\*\* תיאולוגיה פיזיקלית מתיימרת לבסס את טענותיה על ההתבוננות בעולם וההתחקות אחר הסדר המושלם המתגלה בו, המעיד לכאורה על קיומו של בורא.

\*\*\* לביאור המושגים "חכמת אמנות" ו"חכמה מוסרית" והקשר ביניהם ראה גם הערה 1 של קאנט עצמו, בסוף המאמר.



---

שבו מתקיים טוב עליון, אולם רק מי שהכרתו חודרת את העולם העל-חושני (האינטלגנטי),\* ושתופס כיצד עולם זה מונח ביסוד עולם החושים, יכול לזכות בראייה חודרת\*\* בנוגע אליהם. ורק על יכולת ההתבוננות הזאת אפשר לבסס את הוכחת חכמתו המוסרית של הבורא בעולם החושים, שכן העולם הזה איננו אלא תופעה ניתנת לתפיסה של העולם ההוא – אך זוהי יכולת שאין בן-תמותה הניחן בה.

**כ**ל תיאודיציה צריכה להיות, לאמיתו של דבר, פירוש של הטבע, כלומר ביאור האופן שבו מודיע האלוהים את רצונו באמצעות הטבע. וכל פירוש של רצונו המוצהר של המחוקק הוא דוקטרינרי או אותנטי. פירוש דוקטרינרי הוא היקש בדרך הפלפול מתוך התבטאויותיו של המחוקק ומתוך כוונותיו הידועות; פירוש אותנטי הוא זה שפירש המחוקק בעצמו.

אנחנו יכולים לראות בעולם, בתור יצירה של אלוהים, גם הודעה על כוונת רצונו. אולם מבחינה זו, העולם הוא לעתים קרובות כספר חתום בשבילנו; והוא תמיד כספר חתום בשבילנו אם אנחנו מבקשים לחלץ מתוכו, למרות שהוא מושא של הניסיון, את כוונתו האחרונה של האלוהים (שהיא לעולם מוסרית). הניסיונות הפילוסופיים להעמיד סוג כזה של פירוש הם דוקטרינריים, והם מהווים תיאודיציה מובהקת, ועל כן אפשר לכוונתם "תיאודיציה דוקטרינרית". ועם זאת, איננו יכולים לשלול את השם "תיאודיציה" גם מביטולן של כל הטענות נגד החכמה האלוהית, בין אם הביטול הזה הוא פסיקה אלוהית ובין אם הוא (מה שבמקרה הזה הוא היינו הך) משפטה של אותה תבונה אשר באמצעותה אנו יוצרים לנו, לפני כל ניסיון ובאופן הכרחי, מושג של האלוהים בבחינת ישות מוסרית וחכמה. שכן, כך נעשה האלוהים עצמו, באמצעות תבונתנו, לפרשן של רצונו, כפי שהודיעו במעשה הבריאה; ואת הפירוש הזה אנחנו יכולים לכנות "תיאודיציה אותנטית". אולם כאן אין מדובר עוד בפירוש של תבונה מתפלפלת (ספקולטיבית), אלא של תבונה מעשית בעלת יכולת. וכשם שבחקיקה התבונה הזאת פשוט מצווה בלי טעמים נוספים, אפשר לראות בה את ההסבר הבלתי אמצעי ואת קולו של האלוהים, שבאמצעותם הוא נותן

---

\* הניתן להכרה.

\*\* קאנט משתמש פה במושג הגרמני *einsicht* שפירושו ראייה חודרת, יכולת התבוננות, הבנה מעמיקה של דבר מה.

---

משמעות לאותיות בריאתו. בספר קודש עתיק מצאתי פירוש אותנטי כזה, המבוטא באופן אלגורי.

איוב מוצג כאדם שהנאותיו מן החיים כללו כל מה שאפשר להעלותו על הדעת כתרומה לחיים מושלמים. הוא היה בריא, עשיר, בן-חורין, אדון על אחרים שבידיו לעשותם מאושרים, חי בחיקה של משפחה מאושרת, מוקף רעים אהובים, ומעל לכל (והחשוב מכל) שלם עם עצמו ובעל מצפון שקט. ואת כל הטובות הללו, מלבד האחרונה, קרע מעליו לפתע פתאום גורל אכזר שהוטל עליו כדי לנסותו. לאחר שאבדו עשתונותיו מהלם המהפך, חוזרות אט-אט מחשבותיו של איוב ומתבהרות, והוא פותח את פיו ומקלל את יומו. עד מהרה מתגלע ויכוח בינו ובין רעים, שבאו כביכול לנחמו, ובו מציג כל צד על פי דרך מחשבתו (ובעיקר על פי מצבו) את התיאודיצייה המיוחדת שלו, כדי לספק הסבר מוסרי לאותו גורל אומלל. רעיו של איוב תומכים בשיטה המסבירה את כל רעות העולם מתוך צדקתו של האלוהים, בבחינת עונשים על עבירות שבוצעו. ואף על פי שאיש מהם אינו יכול לקרוא ולו בשמה של עבירה אחת שהאיש האומלל אשם בה, בכל זאת הם מאמינים שהם יכולים לשפוט א-פריורית שבהכרח עבר עבירות כאלה, שאם לא כן, לא ייתכן, על פי הצדק האלוהי, שיהיה אומלל. איוב, לעומת זאת – הטוען בזעם שאין לו נקיפות מצפון על שום דבר שעשה בחייו, ושאין להאשימו על טעויות אנוש בלתי נמנעות, משום שהאלוהים בעצמו יודע שהוא ברא אותו כיצור שביר – מקבל את השיטה של רצון אלוהי בלתי מותנה. "והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו וְנִפְשׁוֹ אֹתָהּ וַיַּעַשׂ", הוא אומר.<sup>4</sup>

בפלפולים ובפלפולי הפלפולים של שני הצדדים יש עניין מועט בלבד; אולם רוח הרצאת הדברים ראויה בהחלט לתשומת לבנו. איוב משמיע את אשר עם לבו ובהתאם להלך רוחו של כל אדם שהיה עומד במצבו. רעיו, לעומת זאת, מדברים כאילו הכל יכול, שבענייניו הם מתדיינים, מאזין להם בחשאי, ונראה כי יותר משחשובה להם האמת, חשוב להם לזכות בחסדו באמצעות משפטם. יומרתם הזדונית לטעון דברים שבהם הם אינם מבינים והשכנוע פנימי המזויף שלהם עומדים בניגוד בולט לגילוי הלב של איוב, הרחוק כל כך מחנפנות צבועה, עד שהוא כמעט גובל בגבהות לב. "הלאל תדברו עֲנָלָה, ולו תדברו רמיה", הוא שואל, "הפניו תשאון אם לאל תריבון. הטוב כי יחקר אתכם אם כהתל באנוש תהתלו בו. הוכח יוכיח אתכם אם בסתר פנים תשאון... כי לא לפניו חנף יבוא".<sup>5</sup>

ובאמת, סוף הסיפור מאשר את הדברים האלה. אלוהים חולק כבוד לאיוב ופורש לעיניו את חכמתה הטמירה של בריאתו. הוא מאפשר לו להציץ אל צדה

---

היפה של הבריאה, מקום שם תכליות הניתנות לתפיסת האדם מאירות את חכמתו של בורא העולם ואת השגחתו המיטיבה. אבל הוא גם מאפשר לו להציץ אל הפן מעורר היראה של בריאתו, ומונה באוזניו את תוצרי עוצמתו, ובהם גם דברים מזיקים ומחרידים. כל אחד מן הדברים האלה נראה אמנם כאילו נוצר מתוך תכליתיות בשביל עצמו ובשביל המין שלו, אולם בנוגע לדברים אחרים, לרבות בני האדם, הוא נראה הרסני, בלתי תכליתי ומנוגד לתכנית כללית שנערכה בחכמה ומתוך טוב; ועם זאת, הוא מוכיח בכך את הסדר והשימור של השלם, המעידים על בורא עולם חכם, אף שבה בעת דרכיו בהכרח נשארות נסתרות מעינינו – הן בסדר הפיזי של הדברים, ועוד יותר מכך בזיקה של הסדר הזה לסדר המוסרי (החתום עוד יותר בפני תבונתנו). המסקנה היא זו: מכיוון שאיוב מודה שחטא בדיבור על דברים נפלאים ממנו – לא בהפקרות נפשעת, שכן הוא מודע לכֹּונותו, אלא רק בבלי דעת – אלוהים אינו מרשיע אותו אלא את רָעיו, כי לא דיברו אליו נכונה (על פי המצפון) כעבדו איוב. אם נבחן עתה את התיאוריה שכל צד מצדד בה, נמצא כי עמדתם של הרעים יוצרת את הרושם שיש בה יותר תבונה ספקולטיבית וענווה אדוקה; ואילו איוב היה זוכה בוודאי לגורל מר אם היה עומד בפני כל בית דין של תיאולוגים דוגמטיים, לפני כל מועצה דתית, כל אינקוויזיציה, כל בית משפט כנסייתי, או כל מועצת כנסייה בימינו (מלבד אחת).<sup>6</sup> מכאן שרק יושר הלב ולא מעלת התבונה, הכנות להודות בספקות והסלידה מזיוף שכנוע פנימי כאשר אין מרגישים שכנוע כזה, בייחוד לפני האלוהים (במקום שהעִרְמָה הזאת מיותרת בין כה וכה) – רק תכונות אלו הן שהכריעו את הכף בפסיקתו של האל כי האיש התם והישר נעלה מן הַחֲנִף הדתי.

ואולם, האמונה שנמצאה לו מתוך פתרון זר ומוזר כל כך של ספקותיו – דהיינו, מהרשעתו בחוסר ידיעה בלבד – יכולה להופיע רק בנפשו של אדם שבשעת הספק העז ביותר יכול היה לומר: "עד אָגֹוע לא אסיר תְּמָתִי ממני".<sup>6</sup> שכן בהלך הרוח הזה הוא הוכיח שאין הוא מבסס את המוסריות שלו על אמונה אלא את האמונה על המוסריות: רק במקרה כזה האמונה, חלשה ככל שתהיה, היא טהורה ואמיתית, כלומר אמונה מן הסוג שעליו אפשר לייסד לא דת של תחינות, אלא דת של אורח חיים טוב.

---

\* נראה שבדברי שבח מרומזים אלה מכוון קאנט לקונסיסטוריה (בית הדין הכנסייתי) הגבוהה של ברלין, שבה ישבו באותה עת אנשי דת נאורים אשר התנגדו למהלכיו הריאקציונריים של שר החינוך והדת בממשלתו של המלך הפרוסי פרידריך וילהלם השני.

---

**ה**תיאודיצייה עוסקת, כפי שהראיתי, לא כל כך במשימה לתועלת המדע אלא יותר בעניין של אמונה. מתוך התיאודיצייה האותנטית ראינו שבקשר לדברים כאלה העיקר אינו להתפלפל אלא להיות כן וישר בנוגע למגבלות התבונה שלנו, ולהיות גלוי לב ולא לסלף בדברינו את מחשבותינו, תהיה כוונתנו חסודה ככל שתהיה. זה מוביל את דיוננו לעוד עיון קצר בנושא רחב, דהיינו בכנות כדרישה העיקרית בענייני אמונה וכניגוד לנטייה לסילוף ולחוסר יושר, שהיא הפגם העיקרי בטבע האדם.

אדם איננו יכול להתחייב תמיד, שמה שהוא אומר לעצמו או לאחר הוא אמת (שכן הוא יכול לטעות); אולם הוא יכול ומוכרח להתחייב, שהצהרתו או וידויו אמיתיים, שכן לכך הוא מודע מודעות בלתי אמצעית. במקרה הראשון, אנו משווים את טענתנו עם האובייקט בשיפוט לוגי (באמצעות השכל); ואילו במקרה השני, מאחר שאנו מצהירים שאנו רואים דבר מה כאמיתי, אנו משווים את טענתנו עם הסובייקט (לפני מצפוננו). אם אנו מצהירים את הצהרתנו ביחס לראשון בלי להיות מודעים לאחרון, הרי אנו משקרים, כיוון שאנו טוענים משהו אחר ממה שאנו מודעים לו. הטענה שחוסר כנות כזו קיימת בלבם של בני האדם איננה חדשה (הלא כבר איוב טען זאת), אבל לפעמים נדמה שהיא בגדר חידוש עבור מורי המוסר והדת. לעתים רחוקות הם משתמשים שימוש מספיק בטענה הזאת, למרות הקושי שבזיכוכן נטיות לבם של בני האדם אפילו כשהם רוצים לפעול בהתאם לחובתם. אפשר לכנות את האמיתיות הזאת "מצפוניות פורמלית". "מצפוניות חומרית" הנה הזהירות שלא לומר דבר שייתכן כי אינו נכון; ואילו המצפוניות ה"פורמלית" מיישמת את הזהירות הזאת למקרה נתון. מטיפי מוסר מדברים על "מצפון טועה". אבל מצפון טועה הוא אבסורד; אילו היה דבר כזה, כי אז לעולם לא היינו יכולים להיות בטוחים שפעלנו נכונה, מכיוון שאפילו השופט בערכאה האחרונה עלול לטעות. אני בהחלט עלול לטעות בשיפוט שאני מאמין בצדקתו, שכן עניין זה שייך לשכל, והוא לבדו שופט שיפוט אובייקטיבי (אמיתי או שקרי); ואולם אינני יכול לטעות בנוגע לשאלה אם אני באמת מאמין שאני צודק (או רק מעמיד פנים), מכיוון שהשיפוט הזה, או ליתר דיוק הטיעון הזה, איננו מבטא אלא זאת: שאני שופט את האובייקט באופן כזה וכזה.

המצפוניות הפורמלית, שהיא יסוד הכנות, איננה אלא ההקפדה להיות מודע לאמונה\* הזאת (או לחוסר האמונה), ולא להעמיד פנים שאנחנו רואים במשהו

---

אמת, כשאיננו מודעים לכך שאנו אכן רואים בו אמת. מי שאומר אפוא לעצמו (ולפני אלוהים, מה שבהצהרות אמונה הוא היינו הך) שהוא מאמין בלי שהביט ולו מבט אחד אל תוך עצמו כדי לברר אם הוא באמת מודע לכך שהוא רואה בכך אמת, או לפחות שהוא רואה בכך אמת במידה זו או אחרת<sup>7</sup> – אדם זה משקר, ולא זו בלבד שהשקר שלו הוא האבסורדי ביותר (לפני בוחן כליות ולב) אלא שהוא גם הכפירה הגדולה ביותר, מאחר שהוא שומט את הקרקע מתחת לכל כוונה מוסרית. נקל לראות באיזו מהירות הצהרות עיוורות וחיצוניות כאלה (שבנקל יכולות להשלים עם וידוי פנימי שקרי באותה מידה) יכולות להחדיר, אם יש בהן כדי להוות אמצעים להשגת רווח, מידה זו או אחרת של שקריות אפילו לדרך המחשבה הציבורית. מאחר שטיהורה של דרך המחשבה הציבורית יידחה ככל הנראה לעתיד הרחוק, עד שיעשה באחד הימים – אולי בחסותה של חירות המחשבה – לעיקרון כללי של חינוך והוראה, הרשו לי לייחד בינתיים כמה שורות לבחינת אותה מידה רעה הנטועה עמוק כל כך בטבע האדם.

יש דבר מה מרגש ומרומם רוח בציור דמותו של אופי ישר, רחוק מכל שקריות ומהעמדת פנים; אך מאחר שכנות (שאיננה אלא פשטות גרידא ויושר של דרך המחשבה) היא המעט שאנחנו יכולים לדרוש מאופי טוב (במיוחד אם מוותרים לו על גילוי הלב), קשה לראות על מה מבוססת אותה התפעלות שאנחנו מייחדים למושא כזה. נראה אפוא שהכנות היא התכונה הרחוקה ביותר מטבע האדם – הבחנה עצובה, שכן, רק באמצעות אותה תכונה יכולות שאר התכונות, עד כמה שהן מבוססות על עיקרים, להיות בעלות ערך פנימי אמיתי. רק מיזנתרופ בעל יכולת התבוננות עצמית (שאיננו מאחל רע לאף אדם, אבל נוטה להאמין שהאחרים מסוגלים לכל דבר רע) יכול להתחבט בשאלה אם בני האדם ראויים לשנאה או לבוז בעיניו. התכונות שבעטיין ישפוט שהם ראויים לשנאה, הן התכונות שבאמצעותן הם מסבים נזק מכוון. אולם התכונה שבעטייה נראה לו שהם ראויים לבוז, איננה יכולה להיות אלא נטייה שהיא רעה כשלעצמה, גם אם אין היא מזיקה לאיש – נטייה לאותו דבר שאינו משמש אמצעי לשום מטרה, כלומר מה שמבחינה אובייקטיבית אין בו תועלת לכלום. הרוע הראשון בוודאי איננו אלא עוינות (או, אם לומר זאת בצורה מתונה יותר,

---

\* גרמנית אין משתמשים במילים שונות כדי להבחין בין אמונה דתית ואמונה בנכונותה של טענה, כפי שיש למשל באנגלית: *belief* ו-*faith*. בעברית, אפשר היה אולי להשתמש במושגים "אמונה" לעומת "האמנה", כפי שנהוג לעתים במסכתות פילוסופיות ואולם, לצורך תרגום זה נעשה שימוש במילה "אמונה" בשני המקרים, שכן קאנט עצמו מטשטש את ההבדל ביניהם ומקיש מן האחד על רעהו.

---

חוסר אהבה); הרוע השני איננו יכול להיות אלא כזבנות (שקריות, גם בלי כל כוונה להזיק). תכליתה של הנטייה הראשונה יכולה להיות שימושית ואף טובה במקרים מסוימים, ואפשר לקבל אותה במקרים הללו. לדוגמה: העוינות כלפי עוכרי שלום חסרי תקנה. אולם הנטייה השנייה היא השימוש באמצעי (שקר) שאין בו תועלת לכלום, תהיה המטרה אשר תהיה, מכיוון שהוא רע וראוי לגינוי בפני עצמו. הרשעות, שבכל זאת אפשר לקשור אותה לתכליות טובות בנסיבות חיצוניות מסוימות, והיא חוטאת רק באמצעים שאינם ראויים לגינוי בכל הקשר, היא מאופיו של אדם מן הסוג הראשון.\* הרוע מן הסוג השני הוא שפלות, שבעטייה מכנים את האדם "חסר אופי". אני מגביל את עצמי כאן בעיקר לחוסר הכנות הנעוץ עמוק בפנימיות הנסתרת, במקום שם האדם יודע לסלף אפילו את הטענות הפנימיות שהוא שוטח בפני מצפונו שלו עצמו. קל וחומר שהנטייה החיצונית לרמייה מתמיהה הרבה פחות. אלה הם אפוא פני הדברים: על אף שכל אחד יודע שהמטבע שבו הוא סוחר הנו מזויף, המטבע הזה בכל זאת נשאר במחזור.

אני זוכר שקראתי בספרו של מר דה־לוק מכתבים על אודות רכסי הרים. על חולדות כדור הארץ ועל האנושות, על מסקנת המסע, האנתרופולוגי בחלקו, שערך המחבר. כאשר יצא המחבר אוהב האדם למסעו, הוא הניח שהמין האנושי טוב מטבעו, וביקש לאשש זאת במקומות שבהם מותרות חיי העיר לא יכלו להשפיע על נפש האדם ולהשחית אותה: בהרים, מן הרכסים של שווייץ ועד אלו של הַרְץ. לאחר שאמונתו בנטייה לא־אנוכית להושטת עזרה התערערה מעט עקב התנסות שעבר, הוא בכל זאת מסיק בסוף את המסקנה הזאת: בכל הנוגע לטוב הלב, האדם הוא טוב דיו (אין פלא! שכן טוב הלב מבוסס על נטייה מולדת, שאלוהים הוא מחוללה), בתנאי שאין בו נטייה רעה לרמייה דקה (וגם זה איננו מפתיע, שכן ההימנעות מרמייה מבוססת על האופי שעל האדם לפתח בתוכו בעצמו). לתוצאה הזאת יכול היה להגיע כל אחד גם בלי לנסוע להרים; הוא יכול היה למצוא אותה בין אזרחי עירו – ואפילו קרוב יותר, בלבו שלו.

תרגם מגרמנית: גדי גולדברג

---

\* כלומר, הראוי לשנאה.

1. אף על פי שהמושג המדויק של החכמה איננו מייצג אלא את תכונתו של הרצון להיות בהתאמה עם הטוב העליון בבחינת התכלית הסופית של כל הדברים, ואילו מושג האמנות איננו מייצג אלא את הכישרון להשתמש באמצעי המתאים לתכלית זו או אחרת, הרי שכאשר האמנות מוכיחה שהיא מתאימה לאידיאות שאפשרותן עולה על כל תובנה של התבונה האנושית (לדוגמה, כאשר אמצעים ותכליות יוצרים זה את זה, כמו בגופים אורגניים), כאשר היא בבחינת אמנות אלוהית, כי אז אפשר בצדק לכוונה גם בשם "חכמה"; או, כדי לא לבלבל את המושגים, בשם "'חכמת האמנות' של בורא העולם", בהבחנה מן החכמה המוסרית שלו. הטליאולוגיה (ובאמצעותה גם התיאולוגיה הפיזיקלית) מספקת שפע הוכחות, מן הניסיון, לאותה "חכמה אמנותית". אבל אי-אפשר להקיש ממנה על חכמתו המוסרית של בורא העולם, מכיוון שחוק הטבע וחוק המוסר דורשים עקרונות מסוג שונה לגמרי, והחכמה המוסרית מוכרחה להיות מוכחת א-פריורית מכל וכל. כלומר, אי-אפשר לבסס אותה בשום אופן על הניסיון של מה שמתרחש בעולם. ומאחר שמושג האל המתאים לדת חייב להיות ישות מוסרית (שכן אין לנו צורך בו להסברת הטבע, כלומר למטרות ספקולטיביות), ומכיוון שכשם שאין זה אפשרי לבסס את המושג הזה על הניסיון כך גם לא ניתן לגזור אותו מן המושג הטרנסצנדנטי גרידא של ישות הכרחית מכל וכל – מושג שאיננו יכולים אפילו לתפוס – כי אז נקל לראות שההוכחה למציאותה של ישות כזאת איננה יכולה להיות אלא הוכחה מוסרית.

2. שלושת המאפיינים הללו, שאי-אפשר להעמיד אף לא אחד מהם על האחרים – למשל, את הצדק על הטוב, וכך את השלם על מספר קטן יותר – מכוננים יחדיו את המושג המוסרי של אלוהים. גם אי-אפשר לשנות את הסדר שלהם (לדוגמה, לעשות את הטוב לתנאי העליון של בריאת העולם, ולהכפיף לו את קדושת החקיקה) בלי לפגום בדת, שיסודה הוא המושג המוסרי הזה. התבונה (המעשית) הטורה שלנו היא שקובעת את המדרג הזה, שכן אם החקיקה מכפיפה את עצמה לטוב, אזי כבודה מתפוגג ואין עוד מושג יציב של חובה. אכן, משאלתו הראשונה של האדם היא להיות מאושר; אולם הוא מבין ומקבל (גם אם באי-רצון) שהיותו ראוי לאושר, כלומר ההתאמה בין השימוש שהוא עושה בחירותו ובין החוקים הקדושים, מוכרח להיות – ברצונו של מחולל העולם – התנאי לטוב שלו, ולפיכך להטרים אותו בהכרח. שהרי, המשאלה המבוססת על התכלית הסובייקטיבית (אהבה עצמית), איננה יכולה לקבוע את התכלית האובייקטיבית (החכמה). הנקבעת ללא תנאים על ידי החוק הנותן לרצון את הכלל. נוסף על כך, מבחינת החכמה המחוקקת, העונש המופעל בשירות הצדק בשום אופן אינו אמצעי גרידא אלא תכלית: העבירה נקשרת לְרְעוּת לא כדי שתצמח מכך טובה אחרת, אלא מכיוון שהחיבור הזה הוא טוב כשלעצמו, כלומר טוב באופן מוסרי ובהכרח. הצדק מניח אמנם את טובו של המחוקק (מכיוון שאילולא היה רצונו מכוון לרווחתם של נתיניו, הוא לא היה יכול לחייב אותם לציית לו); אבל הצדק שונה במהותו מן הטוב, הגם שהוא כלול במושג הכללי של החכמה. לכן, הטרוניה על חוסר הצדק הבא לידי ביטוי במנת חלקו של האדם עלי אדמות איננה קובלנה על כך שלטובים לא טוב, אלא על כך שלרשעים לא רע (אם כי העלבון גדול עוד יותר כאשר לא זו בלבד שלרשע לא רע, אלא שנוסף על כך טוב לו). שהרי תחת שלטון האל, אפילו הטוב באדם איננו יכול לבסס את משאלתו לרווחה על צדקתו של אלוהים, אלא על טובו שלו, מאחר שמי שרק יוצא ידי חובתו איננו זכאי לטובו של האל.

3 ראוי לציין שמכל הקשיים ליישב בין מהלכם של מאורעות העולם ובין אלוהותו של הבורא, הנוקב ביותר הוא הרושם שאין בהם צדק. אם קורה (אמנם לעתים רחוקות) שנבל

---

מרושע, ובייחוד אלים, איננו מתחמק מעונש בעולם, אזיי הצופה האדיש בדרך כלל שמח וחש שהתפייס עם השמים. שום תכליתיות של הטבע לא תפעים אותו כך ולא תגרום לו לראות בה (כמו בזה) את יד האלוהים, כביכול. מדוע? משום שיד האלוהים כאן היא מוסרית, ומן הסוג שאנחנו יכולים לראות בעולם לעתים רחוקות בלבד.

4. איוב כג:ג.

5. איוב יג:ז-י, טז.

6. איוב כז:ה-ו.

7. האמצעי לסחוט כנות בהצהרות חיצוניות, דהיינו השימוש בשבועה (*tortura spiritualis*), נתפס לא רק כמותר אלא גם כהכרחי בעיני כל בית דין האנושי – הוכחה עצובה לזילות האמת בידי בני האדם אפילו במקדש הצדק הציבורי, במקום שבו הייתה צריכה אפילו האידיאה שלה לבדה לזכות בכבוד הגדול ביותר! ואילו בני האדם מזיפים שכנוע עצמי – שהוא, במקרה הטוב, לא מן הסוג או הדרגה שיש להם, לטענתם – אפילו בווידוייהם הפנימיים; ומאחר שחוסר הכנות הזה יכול לגרום גם תוצאות מזיקות חיצוניות (משום שבהדרגה הוא משכנע שכנוע ממשי), אפשר בהחלט להשתמש באותו אמצעי לסחיטת כנות בשבועה (שלאמיתו של דבר איננו אלא אמצעי פנימי, דהיינו הבדיקה אם העובדה שאני רואה בדבר מה זה או אחר אמת תעמוד גם במבחן השימוע הפנימי של הוידוי תחת שבועה), אם לא על מנת לשים קץ לעזות הפנים של טענות חצופות ובסופו של דבר גם אלימות עד מאוד, אזיי לכל הפחות כדי לעורר ספקות לגביהן. בית דין אנושי איננו מצפה ממצפוננו של הנשבע ליותר מהתחייבות שאם יש שופט עתידי של העולם (כלומר אם יש אלוהים וחיים עתידיים), הנשבע מקבל על עצמו את האחריות לפניו על אמיתותם של וידויי החיצוניים. ואולם, אין צורך שבית הדין ידרוש ממנו הודאה בכך שיש שופט עולם כזה, מכיוון שאם אין ביכולתה של ההצהרה הראשונה למנוע שקר, כי אז ההצהרה השקרתית השנייה בוודאי איננה יכולה לעורר בו נקיפות מצפון. בהתחייבות הזאת לשבועה פנימית האדם שואל את עצמו אפוא: האם אתה מוכן לערוב, בכל היקר והקדוש לך, לאמיתותה של הצהרת האמונה החשובה הזאת או של כל הצהרה אחרת שווה לה? דרישה גבוהה כל כך תחריד את המצפון, בגלל הסכנה הטמונה ביומרה לדעת יותר ממה שאפשר לטעון בוודאות – כאשר הטענה שמהו הוא אמת נוגעת לאובייקט שאין להשיגו כלל בדרך הדעת (תובנה תיאורטית), ועם זאת ראוי להניח אותו, מאחר שרק כך אפשר לאחד במסגרת שיטה אחת את העקרונות העליונים של התבונה המעשית ואת העקרונות של ההכרה התיאורטית של הטבע (ומכאן, את התואם של התבונה עם עצמה). אולם יותר מכך יש להעמיד במבחן האש הזה של הפנות את הצהרות האמונה שמקורן היסטורי, אם מבקשים לחייב בהן אחרים, מכיוון שכאן חוסר הכנות והשכנוע הכוזב מופצים בקרב רבים, והאשמה נופלת על כתפיו של מי שערב, אם אפשר להתבטא כך, למצפונם של אחרים (שכן בני האדם אוהבים להיות פסיביים בנוגע למצפונם).