أفكار حول
البعد الاناسي لنظرية كنط

د. انطوان خوري

يدور هذا البحث حول البعد الانثروبولوجي لنظرية المعرفة عند عمانوئيل كنط (1724-1804) وغايتي فيه إبانة هذا البعد لا كمجرد خلفية ايديولوجية لنظرية المعرفة الكنطية، بل أيضاً، وبالأخصّ، كالعمود الفقري في بنية هذه النظرية، لا صرفاً على صعيدها التجريبي، بل، وبالأخص، على صعيدها المتعالي[1]. إنني أريد ان ابيّن كيف في الامكان أن نفهم نظرية المعرفة الكنطية انثروبولوجيًا من خلال مفهوم الانسان كما ساد في العصر الحديث المسمى عموماً بعصر التنوير.

لم يكن كنط بعيداً عن الانثروبولوجيا في عصرها، بل عُني بها حتى المحاضرة فيها. وفي محاضراته المنطقية يقول كنط أن الأسئلة الرئيسة الثلاثة في كل من نظرية المعرفة والأخلاق واللاهوت يمكن دمجها في سؤال واحد بسيط هو: ما هو الإنسان؟ هذه الأسئلة هي بالتناظر: ماذا في وسعي أن أعرف؟ ماذا يتوجب علي فعله؟ وفي ماذا يجوز لي أن آمل؟ هذه الأسئلة تتكرر في كتاب «نقد العقل المحض» حيث يضيف كنط أنها تعكس مجمل اهتمامات العقل النظري والعملي على حد سواء. إن امكانية دمج هذه الأسئلة في السؤال عن ماهية الانسان تظهر بوضوح مركزية الانثروبولوجيا بالنسبة الى تفكير كنط عموماً والى نظرية المعرفة عنده بشكل خاص. في كتابه «كنط ومسألة الميتافيزياء» يدعو هايدغر الى اعادة صياغة الميتافيزياء كانثروبولوجيا متعالية[2] ويعتبر أن مفهوم الميتافيزياء على هذا النحو هو من صلب التركة الكنطية ومن قلب الانثروبولوجيا الفلسفية عند كنط.

إن عظمة التغيرات التي جرت في العصر الأوروبي الحديث تنعكس في التبدل الهائل الذي شهده ذلك العصر في كيفية فهم الانسان لذاته. أما هذا التبدل فيوثّقه لنا التغيير الذي طرأ على استعمال كلمة Subject وتحويله من «موضوع» الى «ذات».

(١) Transzendental.

(٢) Anthropologia transzendentalis.

في العصر الاوروبي الوسيط فهم الانسان ذاته كموضوع (Subject)، وذلك انطلاقاً من تأطُّره في سلطوية النظام الاقطاعي. فإن لم يكن هذا الانسان عبداً لمُقْطَع[٣]، كان مُقْطَعاً تابعاً لسيِّد. وإن لم يكن مُقطعاً تابعاً لسيد كان سيداً خاضِعاً لملك وإن لم يكن سيِّداً خاضعاً لملك، أو كبيراً من نوع آخر خاضعاً لمن كان أكبر منه، كان بالنهاية ملكاً يخضع لله. بهذا المعنى كان كل الناس موضوعات تابعة وخاضعة لمن هو فوقها. كانوا جميعاً Subjects بمعنى لا يستلزم أي Object، لأن Subject لم تعنِ في تلك الأيام سوى الـ Object ذاته. فكلمة Subject كانت تفهم في ذلك الحين بمعناها الحرفي لِما يقع أو يقبع تحت غير ويخضع له فيكون تابعاً له. وعندما يُعتبَر الانسان ذاته Subject. بهذا المعنى فإنه يُفهم كمرؤوس يقبع تحت رأس مفارق له ومتفوق عليه: مفارق له سلطةً وسلطاناً ومتفوق عليه قوةً وصلاحيةً.

بالانتقال الى العصر الحديث نجده يحتفظ بكلمة Subject، لكنه يجري تغييراً في معناها. إلا أن هذا التغيير لم يأت من باب التخلي الكلي عن معناها القديم، بل جاء متسماً بطابع جدليّ أو ديالكتيكيّ: جاء نفياً صرفاً، لا إلغاءً للمعنى القديم فاحتفظ به ورفعه إلى بُعد انثروبولوجي وسوسيو ـ سياسي جديد. لقد احتفظ الـ Subject الجديد بقبوعية موضعِهِ، لكنه بات قابعاً تحت ذاته صرفاً. بوصفه قابعاً دعي Object، وبوصفه هو ذاته ما يتفوق قبوعه تحت ذاته دعي Subject. هذا التعلق الذاتي جعل من الـ Subject القديم ذاتاً جديدة تتميز ببنية جدلية. وهذا الاستعمال الجديد لكلمة Subject وعى ذاته فلسفياً في نظرية المعرفة والأخلاق عند كنط فإذا بهذا الوعي الذاتي الجديد أهم ميزات الحداثة في العصر الأوروبي الحديث. بذلك فحداثة العصر الحديث هي حركة انتقال إنسان من التبعية للغير الى التعلق الذاتي.

إلا أن التعلق الذاتي الجديد لم يُغرق الذات الحديثة في فعل التأمل الذاتي الصرف، أو في ما يسميه ماركس «التبطُّل البطولي»[٤]، لقد آمن الـ Subject الجديد، أو الذات الحديثة بالمساواة بين جميع الذوات البشرية وبات يتطلب موضوعات طبيعية، وأطراً اجتماعية يُعمل فيها طاقاته الإنتاجية ويحقق من خلالها نشاطه الصناعي وتحرره الاجتماعيّ. لم يعد يرضى الانسان الحديث إلا بنظام سياسي واقتصادي جديد يعترف له بذاتيته الجديدة، بل يقوم عليها بنيانه ويفيها حقها تشريعه، حقها من التقدير ومجالات التحقيق. بهذا الصدد يقول ماركس في مقال كتبه للجريدة الراينية الجديدة في 1848/12/12 ما يلي: -

إن ثَوْرَتَيْ 1648 و1789 لم تمثِّلا انتصار طبقة معينة من طبقات المجتمع على النظام السياسي القديم؛ (بل) كانتا اعلان النظام السياسي للمجتمع الأوروبي الحديث. لقد انتصرت فيهما البورجوازية. لكن انتصار البورجوازية كان في ذلك الحين انتصار نظام مجتمعي جديد، انتصار المُلكية البورجوازية على المُلكية الاقطاعية، انتصار الأُمَّوية على الاقليمية، انتصار المنافسة على النظام النقابي، انتصار تقسيم الإرث على حق البكورة الاستئثاري، انتصار سيادة ملكية الأرض على التحكم بالمُلكية من خلال الأرض، انتصار التنوير على الخرافة، انتصار العائلة على اسم العائلة، انتصار الصناعة على التبطُّل البطولي، انتصار القوانين البورجوازية على الامتيازات الوسيطية[1].

(٣) vassal.

(٤) Heroinche Faulheit, heroic idle ness.

هذا الوصف الماركسي للمجتمع البورجوازي الحديث يبرز لنا سماتِهِ الرئيسة. لكن الذات الحديثة التي قام عليها المجتمع البورجوازي الحديث تأفهمت[٥] للمرة الأولى في تاريخ الفكر العربي الحديث على قلم توماس هوبسْ في كتابه Leviathan سنة 1651. هذا ما يؤكده برنارد ڤلمز في كتابه المشار اليه في لائحة المراجع والمصادر في نهاية هذا البحث الذي يشير ايضاً في معرض ذلك الى أن الذات البورجوازية في المجتمع الأوروبي الحديث باتت تتميز انطلاقاً من كتاب توماس هوبس بالطوابع التالية:[2]

أولاً: تتميز الذات الحديثة بالحكم الذاتي أو التعيين الذاتي[٦]. هذا يعني أنها مستقلة والاستقلال اعتماد ذاتي أو ارتباط ذاتي أو تعلق ذاتي. فلا ارتباط عندها إلا بذاتها ولا التزام لديها إلا بذاتها أولاً: بحاجاتها، برغائبها، إحساسها بالواجب، كما يقول هوبس محصور في ذاتها[3].

ثانياً: تتميز الذات الحديثة بالانتاجية. فهي ذات منتجة على مختلف الأصعدة لا سيما الصعيد الحرفي والصناعي. صحيح أن هذه إنتاجية مادية منصبَّة على انتاج السلع المادية. لكنها في ذلك، وفي انتاجها لوسائل انتاجها لهذه السلع، إنما تعيد إنتاج ذاتها عبر منتوجاتها وفيها. هذه الإنتاجية لدى الذات الحديثة تعتبر، بالتالي، ضرباً من الابداع[4].

ثالثاً: تتميز الذات الحديثة بفرديتها التملكية[5]. فإذا لم تعد هذه الذات ملكاً لأحد غيرها، باتت نزّاعة الى توكيد ذاتيتها عبر تملُّك الأشياء على أنَّ ذلك هو النحو المميَّز للموضعة أو لفاعلية الذات الحديثة. ومن خلال الامتلاك والتملك إنما تعمل هذه الذات على توكيد فرديتها وحريتها ليأتي اعتمادها على ذاتها استقلالاً عن غيرها.

بعد هذا التمهيد الموجز نخطو الى السؤال: كيف يجد هذا التنوير الانثروبولوجي وهذه الانثروبولوجيا المنوَّرة تعبيرهما الفلسفي في نظرية المعرفة الكنطية؟ سيتضح لنا من خلال الإجابة عن هذا السؤال كيف أن نظرية المعرفة عند كنط تقوم على فكرة الانسان كذات بورجوازية تتسم ماهوياً بالطوابع الهوبسية الثلاثة، نعني الحكم الذاتي والانتاج والنزعة الى التملك. هذا وجه آخر للقول أن الكائن البشري إنْ هو في نظر كنط إلا الذات البورجوازية الحديثة مُعَمَّمَةً كالذات الانسانية اطلاقاً. هذا التعميم الكنطي للذات البورجوازية الحديثة وصولاً بها الى الذات المدرِكة اطلاقاً يمكن فهمه من خلال الأفاهيم[٧] التالية:

أولاً: الجوّانية والبرّانية:

للذات الحديثة حياة جوانية خاصة بها دون غيرها. إنها تمتلك ذاتها امتلاكاً فردياً بالمعنى الأدق لهذه الكلمة، مما يجعل من الخصوصية الشخصية حقاً لها فيما تمارس حريتها تخيُّراً واحساسها بالواجب التزاماً حراً وتعيش جوانيتها برّانيةً كعداء بالنسبة للآخرين ممن لا تريد اشراكهم فيها. بكلمات أخرى: لقد باتت الذات الحديثة متعلقةً بذاتها

---

(٥) في الأصل: (أورد الكاتب: «تمفهمت» على أساس الاشتقاق من مفهوم (م. و.)

(٦) Autonomie.

(٧) في الأصل: المفاهيم. (م. و).

على نحو مباشر للغاية وغدت تمتلك وعياً جديداً لمباشريتها[٨] أو للحظة توسطها الذاتي[٩].

ثانياً: الذاتية والموضوعية:

من متضايفات الحياة الجوانية الخاصة بالذات الحديثة نزعتها الى التأمل الذاتي. فوحدها هي قادرة عليه لأنه ليس معطى لسواها، بل لأنها هي ليست معطاةً لسواها في الحقل التأملي. أوَ ليس في ذلك معنى خاص وفريد لخصوصيتها الجوانية؟ إن التأمل الذاتي هو تعلق ذاتيّ في الذات الحديثة يتمظهر على صعيد ادراكيّ، أي على صعيد المعرفة الموضوعية. فذاتية الذات الحديثة هي مصدر كل موضوعية متاحة لها، وذلك بقدر ما هي، بالدرجة الأولى، قادرة على موضعة ذاتها ومن حيث إن موضعتها من قبل غيرها دائماً متعيِّنة ومشروطة بشروط موضعتها الذاتية وموضوعيتها. من هنا أن الموضوعية الحديثة باتت لا تُفهم إلا بردِّها الى لحظتها الذاتية الأولى. كنط يعبِّر عن هذه الأفكار من خلال القول أن الذاتية تمتلك طابعاً قبلياً. هذا الطابع القبلي هو ما يجعل من الذات الحديثة مرجعاً، لا لذاتها فحسب، بل للطبيعة والعالم اللذين باتا مجرد موضوع يخضع بكثرويته للذات الحديثة، بوصفها عقلاً صرفاً، بل أيضاً إرادة عاقلة وفاعلة.

ثالثاً: الانتاج واعادة الإنتاج (أي الانتاج واستعادة ما سبق انتاجه).

الذات الحديثة ذات منتجة، وذلك ماهوياً أو بالضرورة. إنها تنتج المواد الضرورية لسد حاجاتها ورغباتها، إنها تنتج الشروط الضرورية لا لحياتها المادية فقط، بل أيضاً لحياتها الفكرية. إنها ذات خلاَّقة بحيث يأتي خلقها وجهاً متميِّزاً لفعل استعادتها الذاتية المتجددة. إنها تنتج موضوعات استهلاكها من خلال استعادة ذاتها في موضوعاتها. هذه الاستعادة الذاتية في خلق الموضوعات هي المعنى الأعمق لفاعلية الوضع والموضوعية عندها. من خلال هذه الاستعادة الذاتية ينبغي فهم الطابع الانتاجي القبليّ الذي يتميز به كل انتاج انساني في فلسفة كنط. فالذات عند كنط «قبل» موضوعاتها. إنها متقدمة عليها ليس فقط منطقياً وزمنياً، بل أيضاً تعالوياً أو ترانسندنتالياً. هنا القبلية الكنطية تقدُّم أو أسبقية أرسطية للشكل على المادة على أن يُفهم الشكل الموضوعي شكلاً ذاتياً من صلب ذاتية الذات.

رابعاً: الاستقلال والاعتماد:

الذات الحديثة ذات مستقلة، وذلك بمعنى كونها تعتمد على ذاتها. الاستقلال هنا اعتماد ذاتي وتعيين ذاتي وحكم ذاتي. معلوم أن الاستقلال حرية. وعلى صعيد المعرفة والادراك يأتي الاستقلال حريةً من العالم الخارجي ومعطياته الحسية وأحكامه التجريبية. هذا هو معنى الخلوص[١٠] القبليّ الادراكي عند كنط، الخلوص القائم قبل كل تخليص. فالمعنى العميق للقبلية عند كنط يتضح من خلال الفرق العظيم بين الخلوص والخلاص. الخلاص أفهوم

(٨) كما عند ديكارت والتمثلات الفطرية.

(٩) كما عند كنط والأشكال القبلية.

(١٠) Reinheit, Purity.

عمليّ ديني يتسم بطابع بعديّ فلا يأتي إلا كالوجه الآخر لفعل التخليص من أدران اللاخلوص. أما الخلوص فقائم منذ البداية الأولى كأفهوم نظري فلسفي، كتعالٍ قبليّ متقدم على كل تجربة، لا كتمثل فطري على نحو ما فهمه ديكارت، بل كشرط معرفي هو من انتاج فاعلية الذات وتلقائيتها. فإذا كان الخلاص جواباً تاريخياً على سقوط فردوسي فإنّ الخلوص استباق فردوسي للتاريخ يُمْكِنُهُ ولا يثمر إلا فيه. من هنا أن بنيان المعرفة الانسانية يتقوّم عند كنط في لَبِنَاتٍ بعدية تجريبية ذات أساس متعالٍ وبنية قبلية تنبع من وحدة الذات.

كل هذا مما يقال في الذات الحديثة في عصر التنوير وفي انتاجيتها المبدعة على كافة الصُعُد. أما كنط فلقد استطاع تعميم هذه الذات جاعلاً منها الطراز أو النموذج الماهوي للذات الانسانية اطلاقاً، وذلك من خلال ايوائه في أفهومها كل هذه المقولات واضدادها على حد سواء. من هنا يمكننا القول أن الذات الانسانية كما رآها كنط هي الوحدة الجدلية أو الديالكتيكية بين الجوّانية والبرّانية، بين الذاتية والموضوعية، بين الاستقلال والاعتماد، بين الانتاج وإعادة الانتاج، وبين هذه جميعها. على هذا النحو استطاع كنط أن يسلف هيغل ويستبق الديالكتيك عنده: من خلال إيوائه في أفهوم الذات كلا الذات وغيريّتها.

نتوجه الآن الى نظرية المعرفة عند كنط لنرى كيف تبوح لنا هذه بالأفاهيم في تعارضاتها أعلاه. لهذه الغاية سأختار جوانب معينة لنظريات ثلاث هي على ارتباط وثيق وماهوي بنظرية المعرفة الكنطية. هذه النظريات الثلاث المكوِّنة عموماً لنظرية المعرفة الكنطية هي التالية:

1) نظرية الحكم، 2) نظرية الصدق، 3) نظرية الوعي.

أولاً: نظرية كنط في الحكم،

الحكم بالنسبة الى كنط هو التفكير والتفكير هو الحكم. إنه فعل انتاج الوحدة بين التصورات[11]. وأول نوع من أنواع ربط التصورات أو انتاج الوحدة بينها هو ذاك الذي يربط في الحكم بين حامل[12] ومحمول. الى ذلك فمثل هذا الربط في الحكم بين الحامل والمحمول هو، بكلمات كنطية، علاقة ذات قيمة موضوعية فإما أن تكون هذه العلاقة صادقة موضوعياً أو كاذبة على النحو ذاته.

بذلك ترتبط نظرية كنط في الحكم على نحو وثيق بنظريته في الصدق كما ترتبط كلتا النظريتين بنظريته في الوعي من حيث كونه متعلّق التصورات والحكم. فلكل حكم قيمة موضوعية ووعي يربطه ويؤديه. التفكير والحكم سيان، كما قلنا أعلاه مع كنط، والحكم ربط التصورات في الوعي[6]، كما يضيف. ثم يقول في موضع آخر ان ربط التصورات في الوعي هو الحكم وان كل أنواع الحكم هي وظائف من أداء الوحدة (التي هي بالنهاية وحدة الوعي المتعالي) بين تصوراتنا[7]. أما وظيفة الربط بين التصورات فيدعوها كنط تأليفاً[13]. وإذا كان الحكم تفكيراً والتفكير

(١١) في الأصل: التمثلات (م. و.)

(١٢) في الأصل: موضوع (م. و.).

(١٣) في الأصل: تركيباً Synthesis وقد أبدلنا هذا اللفظ ومشتقاته، تركيبي ـ التركيب بتأليفي والتأليف حيثما وردت لاحقاً. (م. و.).

حكماً عند كنط فواضح أن كلا الحكم والتفكير فعل تأليفي عنده. كلاهما تأليف لكثرة من التصورات في فعل تفكيريّ موحَّد[8].

تقسم الأحكام في نظرية الحكم الكنطية الى احكام تحليلية وأخرى تأليفية. هنا ينبغي الحذر وعدم خلط هذا التأليف الاسنادي الذي لا يقال البتة في الأحكام التحليلية بذاك التأليف العامل في أساس الحكم والتفكير اطلاقاً، أي العامل أيضاً في أساس الأحكام التحليلية، العامل فيها جميعاً على نحو متقدم (ولو منطقياً صرفاً) على الاسناد إذ ينصبّ على انتاج موضوعات التفكير أو انتاج الأفاهيم كوحدات تأليفية من شأن الحكم أن يربطها على نحو اسنادي فإما أن يأتي اسنادها تأليفياً أو أن يأتي تحليلياً.

إن موضوعنا في هذا البحث لا يستلزم منّا التعرض للائحة الأحكام الكنطية الشهيرة، وذلك بالرغم من أهميتها القصوى بالنسبة الى معنى الوحدة التأليفية للحكم اطلاقاً والى كون الأنواع المختلفة للحكم معاني مختلفة لهذه الوحدة. أهم من ذلك بالنسبة لنا هنا التقسيم الكنطي المشار اليه سابقاً بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية. لنرَ، إذا، ما هي بالضبط هذه الأحكام وكيف يكون الخلاف بينها[9].

في الحكم التحليلي يُسنَد المحمول الى الحامل على أنه متضمن في الحامل اصلاً، على أنه محمول اصلاً في ما يتضمنه معنى الحامل في مفهومه. المثل الكنطي على ذلك هنا هو: كل الأجسام ممتدة في المكان. هنا المحمول لا يضيف شيئاً جديداً الى معنى الحامل أو مفهومه، بل يمتشق منه صرفاً ما كان اصلاً مما يُفكَّر فيه.

أما الحكم التأليفي ففيه يسند المحمول، بالمقابل، الى الحامل على أنه ليس متضمناً في الحامل أصلاً، على أنه ليس محمولاً أصلاً في ما يتضمنه معنى الحامل في مفهومه. المثل الكنطي هنا هو: كل الأجسام ثقيلة. هنا يضيف المحمول شيئاً جديداً الى الحامل مما لم يكن اصلاً متضمناً في معناه. وهذا وجه آخر للقول إن معنى الحامل في الحكم التأليفي يستقيم ايضاً من دون اسناد المحمول اليه فيمكن مثلاً تفكير جسم مادي لا ثقل له أو وزن، فيما لا يستقيم موضوع الحكم التحليلي حين يسلب منه المحمول. من هنا أن «كل الأجسام ممتدة في المكان» يعني لا جسم إلا وهو ممتد في المكان وأن نقيض ذلك إنما هو مناقضة ذاتية.

هنا ينبغي الوضوح. فالتمييز بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي هو، بالدرجة الأولى، تمييز على صعيد المعنى لا على صعيد القيمة الموضوعية أو قيمة الصدق. إنه يتناول العلاقة القائمة ضمن الحكم بين معنى المحمول ومعنى الحامل ويسأل عما اذا كان تفكير هذه العلاقة يتم من خلال الهوية (كما في الحكم التحليلي) أو من خلال الفرق (كما في الحكم التأليفي)[10]. الا أن هذا التمييز عينه بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي يمسي سؤالاً عن الصدق في هذين الحكمين عندما نلاحظ أنّ الحكم التحليلي هو حكم صادق بالضرورة وأن نقيض هذا الحكم لا يكون، بالتالي، إلّا كاذباً بالضرورة أو مناقضاً لذاته. أما الحكم التأليفي فليس مما يقال ذلك فيه، إذ إنّ صدقه، حين يصدق، عرضيّ، وكذلك كذبه.

كما أن هذا التمييز عينه بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي يصبح مسألة تتناول الصدق في هذين الحكمين عندما يقول كنط ايضاً ان احكام التجربة، ويعني بها ما يعرف عموماً بالأحكام التجريبية، هي من دون

أي استثناء احكام تأليفية[11] وبقدر ما الكلام عن الأحكام التجريبية هو بالضرورة كلام عن قيمة صدقها.

أما الاعتبار الثالث والأخير الذي من شأنه أن يحوِّل التمييز بين الحكم التحليلي والحكم التأليفي الى كلام على مسألة الصدق في هذين الحكمين فهو قول كنط (أو ادعاؤه لا فرق) إن بعض الأحكام التأليفية صادقة قبلياً[12].

مهما يكن من أمر فلقد بات واضحاً لنا الآن أن الحكم عند كنط إما أن يكون تحليلياً أو أن يكون تأليفياً وإما أن يكون صادقاً أو أن يكون كاذباً.

	صادق	كاذب
تحليلي	تحليلي صادق	تحليلي كاذب
تأليفي	تأليفي صادق	تأليفي كاذب

هذا التقاطع بين الحكم كعلاقة معنوية بين أفهومين وبين قيمة الصدق الخاصة به يشكل معبراً طبيعياً للعبور من نظرية الحكم الى نظرية الصدق في الفلسفة الكنطية النقدية.

ثانياً: نظرية كنط في الصدق:

ينصبّ اهتمام كنط بشكل رئيسي على ما يسميه «الصدق المادي» أو «الصدق الموضوعي»[13]. وهو يباين بين هذا الصدق التجريبي والصدق الصوري. تدعى نظرية الصدق الشكلي عموماً النظرية التساوقية في الصدق[14]، فيما تسمَّى نظرية الصدق الموضوعي النظرية التطابقية[15]. بالنسبة لهذه النظرية التطابقية في الصدق يُعتبر الصدق تطابقاً بين الادراك وموضوعه. هذا المعنى للصدق يقوم في أساس تسمية كنط للمنطق المتعالي في «نقد العقل الخالص» منطق الصدق[14]. فهذا المنطق المتعالي يُعنَى بالأصل الذي تعود اليه معرفة الموضوعات فلا يقتصر عمله على وصف العلائق بين التصورات صرفاً في المنطق الصوري والرياضيات مثلاً[15]. إن الشروط القبلية للمعرفة، كالمكان والزمان والمقولات، تؤدي الى الصدق لأنها، كما يقول كنط، تنتج موضوع المعرفة، ذاته، ليس من حيث وجوده، بل من حيث شكله المعرفي[16]. إذ ذاك فشكل المعرفة اطلاقاً هو وضيفة تؤديها المبادىء والشروط القبلية التي تتشكل فيها بنية التفكير عندنا. فبعكس مادة المعرفة المعطاة لنا ككثرة انطباعات حسية فإن شكل المعرفة لا يكون إلّا قبلياً، وذلك بمعنى كونه من انتاج البنية المتعالية أو القبلية للعقل. كنط يعبر عن هذه الانتاجية القبلية

(١٤) Coherence Theory of Truth.

(١٥) Correspondent.

لدى العقل بكلمة تلقائية أو فاعلية أو فاعلية تلقائية[16] ويميزها جذرياً من انفعالية الحس وتقبليّته[17]. من هنا الفرق الكبير أيضاً بين الاشكال القبلية للمعرفة عند كنط والتصورات الفطرية عند ديكارت. إن التصورات الفطرية الديكارتية تولد معنا وفينا، فليست هي لهذا السبب عينه من انتاجنا. أما الأشكال القبلية للمعرفة الكنطية فهي من انتاجنا، من انتاج الوعي المنخرط في عالم التجربة عقلاً مشكِّلاً[18]. بهذا المعنى وانطلاقاً من هذا الفرق الكبير بين ديكارت وكنط على هذا الصعيد لا يمكن التسليم بأن نظرية المعرفة الديكارتية تنتمي الى حداثة العصر الحديث إلا في ظاهرها.

قبل التقدم الى فضّ البعد الانثروبولوجي لنظريات كنط المعرفية وقبل الكلام على نظريته في الوعي لا بد من لفت النظر هنا الى تفريقه بين الأحكام القبلية والأحكام البعدية. في هذا التفريق مؤشر الى صدق هذه الأحكام وكذبها، أي بكلمة كنطية، الى قيمتها الموضوعية من حيث علاقتها بالتجربة الحسية. فالأحكام القبلية، كما سبق القول، مستقلة في صدقها وكذبها عن التجربة دعماً ودحضاً، وهذا ما يجعل من صدقها صدقاً ضرورياً ومن كذبها كذباً ضرورياً أو مناقضة ذاتية، كما أشرنا في حينه، فيما تعتمد الأحكام البعدية في صدقها وكذبها على التجربة، مما يعطي قيمتها الموضوعية طابعاً عرضياً. استطراداً من هنا نلاحظ أن كل الأحكام البعدية أو التجريبية أحكام تأليفية على أن لا يلزم عن ذلك كون كل الأحكام القبلية أحكاماً تحليلية.

والحق أن الغاية الرئيسة من كتاب «نقد العقل المحض»[17] عند كنط كانت:1) أن يبرهن لنا أن هناك بالفعل احكاماً قبلية تأليفية (لا تحليلية) و2) أن يبيّن لنا كيف تكون أحكام من هذا النوع ممكنة في كل معرفة من شأنها أن تكون علميةً، وذلك أكان العلم وصفياً كما العلوم الطبيعية الرياضية أو معيارياً كما الأخلاق مثلاً. فبالنسبة لكنط احكام مثل «2 + 2 = 4» أو «مجموع زوايا المثلث = 180 درجة»، أو «لكل حادث علة» ـ إن هذه الأحكام وغيرها مما يكمن في أساسات العلوم النظرية هي أحكام قبلية تأليفية.

لسنا هنا في معرض تفصيل هذه المسألة، بل علينا أن نكتفي بإيراد الأمثلة كما فعلنا أعلاه. أهم من ذلك بالنسبة لنا في هذا البحث العودة الى مجمل الأنواع الحكمية التي عرضناها أعلاه من تحليلية وتأليفية، من قبلية وبعدية ومحاولة فهمها بتقاطعاتها المختلفة من خلال الطوابع الانثروبولوجية التي رأيناها أعلاه تميّز الذات البورجوازية الحديثة معمَّمَةً على النحو الكنطي كالذات الانسانية اطلاقاً. نركز الآن على الطوابع التالية: الجوانية والبرانية، والاعتماد والاستقلال.

جوانياً الحكم علاقة معنوية بين حامل ومحمول. برانياً الحكم علاقة بين هذه العلاقة المعنوية والتجربة الحسية عموماً. الى ذلك فكل من هاتين العلاقتين تتميز إما بكونها علاقة اعتماد أو بكونها علاقة استقلال.

الحكم التحليلي، وفيه يتضن الحامل المحمول في معناه، حكم يتميز بعلاقة اعتماد جوانيّ. هنا يعتمد

---

(١٦) Spontaneitaet.

(١٧) في الأصل: الخالص. (م. و.)

المحمول على الحامل طبقاً لقانون الهوية بحيث إن نفي هذه العلاقة الاعتمادية يؤدي الى المناقضة الذاتية في الحكم كأن أقول مثلاً «زوجة جاري ليست انثى».

بالمقابل، فالحاكم التأليفي، وفيه لا يتضمن الحامل المحمول في مفهومه فيضيف المحمول بعض الجديد الى معنى الحامل، يتميَّز بعلاقة استقلال جوانيّ. فأن اقول مثلاً «إن اخت صديقي متزوجة» فذلك ان أضيف شيئاً جديداً الى حامل الحكم وأن أقول، بالتالي، أن أفهوم الحامل (اخت صديقي) مستقل منطقياً عن كونها متزوجة أو غير متزوجة. هذا الاستقلال المنطقي يعني هنا أن نفي العلاقة المعنوية الجوانية بين الحامل والمحمول لا يؤدي الى المناقضة الذاتية في الحكم.

نعود الآن الى التفريق الكنطي بين الأحكام القبلية والأحكام البعدية أو التجريبية. فالحكم البعدي يتميز بعلاقة اعتماد خارجي تربطه بعالم التجربة الحسية. إن صدق الحكم البعدي أو التجريبي هو نتيجة لاعتماد برانيّ كهذا، أكان الاعتماد هنا على انطباعات أو تجارب حسية مباشرة أو على أحكام تعتمد بدورها على مثل هذه المعطيات لا فرق.

من الجهة الأخرى يتميز الحكم القبليّ بعلاقة استقلال برانيّ. فالحكم القبلي يصدق ويكذب باستقلال تام عن أي علاقة مباشرة تربطه بالتجربة الحسية. هنا يعني الاستقلال استغناء الحكم القبلي عن التصديق من جهة وكونه في مأمن تام من تكذيبه بها. هذا وان العلائق الحكمية أعلاه يمكن توضيحها من خلال الرسم البياني التالي:

الحكم[19]

	معتمد	مستقل
جوّانياً	تحليليّ	تأليفي
برّانياً	بعديّ	قبليّ

دايفيد هيوم (1711-1776) ذهب في تجريبيته المعهودة الى أن على الحكم، ليكون من النوع الذي يدعى عند كنط قبلياً، أن يكون من النوع الذي أسماه كنط تحليلياً، وليكون من النوع الذي يدعى عند كنط تأليفياً، أن يكون من النوع الذي أسماه كنط بعدياً أو تجريبياً. بذلك فكل الأحكام القبلية أحكام تحليلية بالنسبة الى هيوم، وكل الأحكام التحليلية هي أحكام قبلية. الى ذلك فكل الأحكام التأليفية أحكام بعدية أو تجريبية عند هيوم، وكل الأحكام البعدية أو التجريبية أحكام تأليفية. هيوم اعتمد تسميات أخرى. فالحكم التحليلي القبلي كان اسمه عنده «علاقة بين تصورات» أو «علاقة تصورية»[20]. بكلمات أخرى: لكي يكون الحكم قبلياً أو صادقاً باستقلال عن التجربة عليه أن يتميز بعلاقة اعتماد جواني بين أفاهيم من شأنها أن تجعل منه علاقة استقلال براني. أما النتيجة

الحتمية لاعتبارات كهذه فكانت عند هيوم تـأكيده أن الأحكـام المنطقيـة والريـاضية، لكـونها صادقـة بحكم تعريفهـا ومعاني ألفاظها، أي بحكم اعتياديتها الجوانية، هي وحدها تتميز بعلاقة استقلال براني وهي وحدها، بـالتالي، قبليـة وضرورية.

أما بالنسبة الى كنط فإن مثل هذه المواقف الهيومية من شأنـه ـ إذا صدق ـ أن يجـرد معرفـة الموضـوعات من موضوعيتها وضرورتها ويجعل، بالتالي، من العلم محالاً. فالموضوعات الادراكية ليست بأيـة حال مجـرد تصورات أو علائق تصورية، وذلك من حيث إن لها أحكاماً وصفية ليست مجرد تعريفات لأفاهيمها وأن لها، قبل ذلك، وجوداً مستقلاً عن العقل لم يكن مرة عرضـةً للتشكيك عنـد كنط[21]. من هنا أن المهمـة الملقاة عـلى عاتق نـظرية المعـرفة تكمن في نظر كنط في إماطة اللثام عن وجود نوع خاص من الأحكام سماها أحكاماً قبليـة تأليفيـة هي في تسمياتنـا الانثروبولوجية نوع خاص من الأحكـام يتميز بعـلاقة استقـلال جوانيّ وبـرانيّ على حـد سواء. بـوصفه قبليـاً يتصف حكم من هذا النوع باستقلال برانيّ يغنيه عن التجربة الحسية انطباعاتٍ واحكاماً، فيتخـذ طابعـاً ضرورياً وشـاملاً من شأنه أن يبقى في منـأى عن محدوديـات التصديق التجـريبي الاستقرائي وعن أخـطار التكذيب من قبـل المشاهـدة الحسية. وبوصفه تأليفاً يتصف حكم من هذا النوع باستقلال جوانيّ فيتخذ طابعاً وصفياً من شأنه أن يوسع معرفتنا بالموضوع من خلال محمول ليس متضمناً أصلاً في معنى أفهومه.

وحدها أحكام هذا النوع القبلي التأليفي، النوع المستقل برانياً وجوانياً، من شأنها، في نـظر كنط، أن تكون علمية بالفعل فتنقذ العقل من ريبية هيوم وتعتق الحضارة الأوروبيـة وعلومها من تبعـات تلك الريبيـة الهدامـة[22]. ذاك أن فكرة المعرفة العلمية اليقينية بناموسيتها وضرورتها وشمولها، وعليها تقوم فكرة الحضارة الأوروبية كمشروع انساني تاريخي، تمتنع وتمسي محالاً في حال كـان هيـوم على حق ومـا لم يكن في متناول العقـل أحكام من شـأنها أن تصف العالم (تأليفياً) وتكون ضرورية وشاملة في آن معاً.

هكذا نرى أن أفاهيم الجوانية والبرانية والاستقلال والاعتماد (بوصفها مقولات لجأ الانسان الحـديث الى فهم ذاته من خلالها) ـ أن هذه الأفاهيم باتت عند كنط مقوِّمات بنيويـة فيها يتقـوَّم أفهوم الحقيقـة والصدق عـلى صعيد نظرية المعرفة.

ثالثاً: نظرية كنط في الوعي

يلاحظ هاينز ـ هورست شراي في كتابه «الفكر الحواري»[18] أنَّ المثالية الألمانية، خصوصاً عند كنط، سادهـا تصور لماهية الانسان كوحدة مونادية تتسم، من حيث هي وعي أو عقل أو أنا، بطابـع الاكتفاء الـذاتي، ولا تحتاج الآخر من أجل تحقيقها[23]. من هنا ملاحظتنا الآن أن التفريق بين القبليّ والبعدي لا يقتصر في نظريـة المعرفة عند كنط على الأحكام، بل يتعداها الى قطاع الوعي ذاته. وهذا يتضح إذا كنـا نلاحظ أيضـاً أن الحكم عند كنط ليس مجرد قضية بمعناها المنطقي ـ الفلسفي الحديث حيث تُفهم لجهـة معنويـاتها كجملة لهـا قيمة مـوضوعيـة، بل فعـل تأليفي من أداء الأنا الواعية والمدركة. بكلمات أخـرى: حيثما نجـد الـ Subject عند كنط، هنـاك يواجهنـا التفريق

(١٨) Dialogioches Denkein.

الحاد بين القبلي والبعديّ، وذلك سواء اكان الـ Subject حاملاً لحكم أو ذاتاً بشرية تؤدي الحكم. وبالعودة الى ما يقوله شراي عن كون الوعي بالنهاية وحدةً مونادية تتسم بالاكتفاء الذاتي نستطيع أن نتبين الأساس الانثروبولوجي الفلسفي لأهمية أفهوم الاستقلال عند كنط كما حاولنا تفصيله أعلاه. إلى ذلك نفهم أيضاً خلفية القول بأن التفريق بين القبلي والبعدي يتعدى الحكم الكنطي ليطول قطاع الوعي ذاته. إذ ذاك فالبعد الفلسفي للقول بأن الوعي، مونادة تتسم باكتفاء ذاتي يتفتح من خلال القول بأن لهذا الوعي كمونادة بنية قبلية ومتعالية على التجربة.

يفرّق كنط بين الوعي القبليّ والوعي البعدي الأمبيري[19] في الذات الانسانية، وذلك من دون أن يقصد القول أن على الذات الانسانية الواحدة وعيين مختلفين أو منفصلين. يتألف الوعي الأمبيري عند الانسان من كل قواه النفسية بما لها من وظائف ومضامين. إنه وعي عرضيّ يخلو من الضرورة ما خلا تلك التي تتسم بها «القوانين» المتحكمة نفسياً بحدوثيته. هذا يعني أن هذا الوعي عاجز عن أن يقدِّم لنا أي تفسير بصدد منشأ الأحكام الضرورية التي تؤديها الذات الحاكمة وبشأن طبيعة الضرورة في العلائق التطورية والموضوعية التي تقوم عليها هذه الأحكام. إن وعياً امبيرياً عرضياً كهذا لا يقوى حتى على تفسير وحدته وهويته الذاتية.

لكن بما أن هذا الوعي الامبيري يتمتع بوحدة هوية هي في أساس أناه وبما أن من شأنه تفكير الضرورة والتفكير الضروري، فلا بدّ له من أن يحوي في بنيانه جانباً أو مستوىً أو مرجعاً معيناً لا يخضع للطابع الأمبيري فيه[24]. إن الأحكام القبلية والتجريبية معاً لا تمكن إلا من خلال الوفاء بشروط معينة وعلى أساسها. هذه الشروط تكمن في بنية الوعي كمبادىء قبلية يفترضها كل إدراك قبلي وتجريبي على حد سواء. إن وحدة الوعي التجريبي لا تمكن إلا من خلال الوفاء بشروط معينة وعلى أساسها. هذه الشروط هي ذاتها مبادىء قبلية يفترض صحتها كل وعي تجريبي من شأنه القول «أنا» أو «أنا أفكر» أو «أنا اعي ذاتي». وكتاب نقد العقل الخالص غايته القصوى الكشف بصبر وبطول أناة عن تفاصيل هذه البنية القبلية للوعي.

من حيث إن هذا الوعي القبلي مرتبط ماهوياً بإمكانية المعرفة الموضوعية عندنا، بكلمات أدق: بإمكانية معرفة الموضوعات لا التصورات والعلائق التصورية بالمعنى الهيومي أعلاه صرفاً ـ من حيث ذلك يسميه كنط وعياً متعالياً أو ترانسندنتالياً[25]. هذا الوعي المتعالي يهمنا هنا بشكل خاص، لأنه، كما يعتبره كنط، وعي انتاجي، وذلك من حيث كونه متضمناً كل الشروط والمبادىء والأشكال القبلية الضرورية لتفكير الموضوعات ومعرفتها. هذا الاعتبار يدفع بكنط الى تسمية الوعي الأمبيري مخيلة استرجاعية[26]. كما أن هذا الوعي موضوع يختص به علم النفس أو السيكولوجيا التجريبية.

بالمقابل، فالوعي القبلي، لكونه مصدر الوحدة والضرورة التي يقوم عليها الوعي الامبيري، هو وعي منتج ومبدع كيف يرتبط افهوم القبلية بأفهوم الانتاجية المبدعة؟ الجواب بسيط وعميق معاً: من خلال أفهوم الحرية المتأصلة في مونادية الوعي أو في كونه عقلاً مونادياً. إن الوعي المنتج لا ينتج فقط أشكال المعرفة الاسنادية[20] التي تجسدها الأحكام بأنواعها الربطية المختلفة، بل ينتج ايضاً الظاهرات[27] التي من شأنها أن تكون موضوعاً للحكم:

---

(١٩) في الأصل: التجريبي.

(٢٠) Praedikativ.

ينتج ظاهرتيتها وموضوعيتها على حد سواء.

بذلك فإن عمل انتاج الظاهرات كموضوعات وحدوية يشكل مستوى اعمق لانتاجية الوعي: أعمق من التأليف الاسنادي في الحكم. هذا العمل هو بدوره تأليف[28] وتوحيد لكثرة من المعطيات الحسية في ظاهرة تتبدى للوعي الامبيري وتصلح كموضوع واحد. بالتالي فهو الوعي المنتج والمبدع بوصفه مخيلة منتجة، كما سماه كنط[29]، ما يجعل العالم يظهر لنا عالماً منتظماً في موضوعات قابلة للادراك بدلاً من أن يكون زوبعة من الانطباعات الفوضوية أو الصفات المتطايرة في وعينا الأمبيري[30]. إذ ذاك يمكننا القول أن الوعي القبلي أو المتعالي بعمله التأليفي التوحيدي للانطباعات في موضوعات وأفاهيم وللموضوعات وأفاهيمها في أحكام إنما هو المنتج الحقيقي للمعنى وللصدق على حد سواء من خلال فاعليته الحكمية. هكذا تعمَّم الذات الحديثة للمجتمع البورجوازي لتصبح على يدي كنط الذات الانسانية اطلاقاً بوصفها الذات العارفة فترتقي فاعليتها بذلك من انتاج السلع المادية وحتى من انتاج وسائل انتاجها باتجاه انتاج قيم المعنى والصدق اطلاقاً.

تستطيع الذات المبدعة أن تنتج موضوعاتها الادراكية وشروط إمكان إدراكها على حد سواء لأنها هي ذاتها ـ هذه الذات ـ الوحدة التأليفية القبلية لكل ما تملك من ملكات المعرفة وقوى الإدراك إنها الوحدة التأليفية القبلية بين قوتها الحاسة[21] بشكليها القبليين المكان والزمان وقوتها المدركة أو الفاهمة[22] بأشكالها المقولية القبلية الاثني عشر. هذه الوحدة التركيبية بين الحس والادراك هي الذات المتعالية التي لا ندركها إلا من خلال فاعليتها التأليفية هذه وكهذه الفاعلية التأليفية القبلية صرفاً[31].

يتصور كنط القوى الادراكية مستقلةً عن بعضها البعض وموحدة من خلال الوعي صرفاً. بهذا الموقف يعلن كنط استقلاله عن كلا الامبيرية[23] والعقلنية اللتين سادتا حلبة الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ذلك أن الامبيريين اعتبروا الحس والحكم سيِّئٌ فلا يبرَّر الحكم إلا من خلال رده الى أساسه الحسي الانطباعي، فيما اعتبر العقلنيون الحس درجة متدنية ومشوشة من الحكم[32]. انطلاقاً من استقلالية الحس والحكم عن بعضهما البعض يمكننا القول أن الذات المتعالية أو الوعي المتعالي هو عند كنط وحدة تأليفية قبلية لعلاقة استقلال جواني. وإذ نعود بذلك الى مقولاتنا الانثروبولوجية نلاحظ أنه بفضل هذا الوعي لقد أصبحت الذات الجديدة عند كنط اللوغوس ذاته، عقل العالم ومصدر ناموسيته. إنها الآن مبدأ نظامية الكون مجتمعاً وطبيعة على حد سواء. والواقع أن في ذلك بالذات يكمن كنه الثورة الكوبرنيقية في الفلسفة عند كنط ـ كما سمَّى هو جديده على صعيد نظرية المعرفة. فالذات الجديدة هي الشمس (هي «نور العالم» بمعنى فلسفي جديد لكلمات مسيحية قديمة) التي تدور في فلكها جميع موضوعات المعرفة، بل التي في مداراتها تمسي الأشياء موضوعات للمعرفة عند الانسان. هذه المدارس الذاتية هي عند كنط المبادىء والشروط القبلية للذات المتعالية أو للوعي المتعالي كالوحدة التأليفية القبلية التي اسمها «أنا». هذه القبليات تضيء الأشياء فتتبدّى بذلك موضوعاتٍ ادراكية. وإذا كان في استعارة الإضاءة مدّ للثورة الكوبرنيقية الى خارج المرامي الكنطية فقد تكون صورة القالب أو العدسة أو الشبكة أقرب الى المقاصد الكنطية

(٢١) Sinnlichkeit.

(٢٢) في الأصل: الحاكمة (verstand) (م. و.).

(٢٣) في الأصل: التجريبية (م. و)

بالنسبة الى علاقة الأشكال القبلية في الذات بانطباعاتنا الحسية عن العالم. ومهما يكن من أمر فالذات الحديثة تصرُّ على فاعليتها التلقائية وتنتج موضوعاتها الادراكية على صورتها ومثالها، أي على مثال وحدتها التأليفية القبلية. بذلك يتبدى عالم الموضوعات، وعليه معتمدون نحن انطولوجيًّا (لجهة وجودنا) معتمداً بدوره علينا ابستمولوجيًّا (لجهة المعرفة). العلاقة بين الانسان الحديث والعالم تمسي، بذلك، علاقة اعتماد متبادل، ولعل في هذه الواقعية يكمن المعنى الأعمق للاستقلال.

إن هذا لاكتشاف عظيم في تاريخ التحرر الانساني وفيه يكمن المعنى الكنطي العميق لمعنى التنوير الحديث الذي فيه، كما يقول كنط ذاته، خرج الانسان من عهد الوصاية أو عهد القصور الذي كان قد جلبه على ذاته ـ خرج منه ليدخل عهداً جديداً من النضوج العقلي[33]. أما النضوج العقلي فيتذرى لأول مرة في فلسفة كنط ذاتها إذ فيها وُفِّق العقل الانساني الى اكتشاف المبادىء التي في ظلها وتحت حكمها تتكشف ذاتية الانسان كالمصدر الأول والحافظ الأمين لكل موضوعية حقيقية. وسرعان ما نرى، إذ ذاك، مع كنط، ان هذه المبادىء هي مبادىء تأليفية تصف العالم وصفاً ولا تصوغ له تعريفات تحليلية صرفة، وأنها، في الآن ذاته، قبلية، أي أنها مبادىء ضرورية وشاملة تصف العالم لجهة بنيته الماهوية الثابتة التي لن تكون بأي حال سوى البنية الماهوية الثابتة للمعرفة. من هذا النوع التأليفي القبلي كل المبادىء الكامنة في أساس المعرفة النظرية العلمية والعملية الأخلاقية على حد سواء. ومن هذا النوع التأليفي القبلي أيضاً بنية الذات الانسانية عينها بوصفها الوحدة التأليفية القبلية للادراك، المتميزة، كما رأينا أعلاه، باستقلال جوانيّ (استقلال الحكم عن الحس) وبرانيّ (استقلالها عن العالم الأمبيري) على حد سواء يضمن لهذه الذات حريتها وعاقليتها معاً ـ على الأقل كإمكانية متجذرة في كيانها وكغاية منتصبة في نهاية مضمارها.

إن بُعد الضرورة في المعرفة الانسانية كان دليلاً بالنسبة الى القديس اغسطينوس على وجود إله مفارق منزَّه. أما بالنسبة الى كنط فإن هذا البعد الضروري عينه يتسع ليشمل كل معرفتنا الموضوعية وشروطها القبلية ويشير بوضوح الى الذات الانسانية المتعالية كأساسه المعرفي الأعمق. بذلك تتبدى نظرية المعرفة الكنطية جواباً واضحاً على سؤاله الانثروبولوجي «ما هو الانسان؟». وجواب كنط بات الآن واضحاً: الانسان وحدة تأليفية قبلية[34]. هنا تتذرّى نظرية المعرفة انثروبولوجيا فلسفية ترى الانسان كستام[٢٤] من المبادىء والشروط التأليفية القبلية فيها تتقوم ماهيته كعقل.

(٢٤) في الأصل: كنسق (م. و.)

المصادر والمراجع

(1) Neue Rheinische Zeitung Vom 15. 12. 1848 in: Marx-Engels-Werke. Berlin 1957, Bd. 6 S. 107.

عن: Willms, S. 18 . الترجمة لنا.

(2) Willms, S. 15-22.

(3) Willms S. 31.

(4) Willms bezeichnet diese Art Produktirita et als poietischen Subjektivismus. Vgl. Willms, S. 19.

(5) Willms: Possessiver Individualismus, ebenda.

(6) Proleg. P 22.

(7) KRV, B 94.

(8) KRV, B 106; Proleg., P 22.

(9) راجع بالنسبة الى هذا التفريق عند كنط

Proleg., P 2, 22.

- KRV, B 9-11, B 764-767, B 749

B 193-194, B 314.

(10) Proleg., Parag 22; KRV, B 10.

(11) KRV, B 2-3.

(12) KRV, B 790; Proleg, Parag. 5.

(13) Materiale oder objektive Wahrheit. Vgl. KRV, B 87-88.

(14) KRV, ibid.

(15) واضح أن المستهدف الأكبر من خلال هذا المنطق المتعالي أو منطق الصدق هو ريبية هيوم.

(16) KRV, B 124, B 127, B 147, A 128, B 299, B 303.

(17) KRV, B 93, B 97 Und speziell B 75.

(18) KRV, B 91.

(19) إقرأ: جوانياً معتمد = تحليلي. جوانياً مستقلّ = تأليفي. برانياً معتمد = بعدي أو تجريبي. برانياً مستقل = قبلي. جوانياً معتمد وبرانياً مستقل = تحليلي قبلي. جوانياً مستقل وبرانياً معتمد = تأليفي بعدي. لا تقرأ: جوانياً معتمد وبرانياً معتمد لأن من المتفق عليه عموماً أن الاعتماد الجواني يلغي الاعتماد البراني. كنط: بالرغم من ذلك يبقى عليك أن تقرأ: جوانياً مستقل وبرانياً مستقل = تأليفي قبلي، لأن الاستقلال الجواني لا يلغي الاستقلال البراني، بل يتطلبه في بعض الحالات، وذلك بالرغم مما هو متفق عليه عموماً وخصوصاً عند التجريبيين.

(20) راجع Hume, Section IV, Part 1.

(21) Proleg. P 13, Amm. III.

(22) هذا لا يمنع أن تكون هذه الريبية قد ايقظت كنط، كما يعترف هو، من سباته الميتافيزي العميق مما ساهم في افتتاح المرحلة النقدية في سيرته الفكرية.

(23) Schrey, S. 6.

(24) KRV. A 117, Amm.

(25) KRV, A 117 Amm.

(26) Reproduktive Einbildungskraft; KRV A 100, A 101, B 152, B 195.

(27) KRV, A 248, A 251.
Praedikotiv.

(28) KRV, B 103, B 104.

(29) KRV, A 118.

(30) KRV, A 115, A 123, A 125.

(31) KRV A 350, A 355.

(32) Koerner, S. 20.
KRV, B 33.

(33) Kant, «Was ist Oufklaerung?», 1784 Raabe, S. 9.

(34) أي أن الانسان هو الكائن المؤسس والعاقل للضرورة والموضوعية والشمول.