

# مشكلة التجربة في الفلسفة الترانسندالية

د. شیفہ دینش  
زوجہ: صبحیہ شورب

طرحت أكاديمية العلوم في برلين عام 1791 سؤالاً على المفكرين، في إطار مسابقتها السنوية، مضمونه: أين يمكن تقديم الميتافيزيقا منذ لا يتس وفولف؟ وفي رده على هذا السؤال عبر كنط بوضوح جلي عن غرض نقدة للميتافيزيقيا قائلاً: (إن المهمة الرئيسية للفلسفة الترنسيدنتالية هي إذن: كيف تكون التجربة ممكنة؟)<sup>(1)</sup> وقد اعتبر فايهنغر<sup>(4)</sup> وبحق، هذا الاجراء على أنه «قلب منهجي للمسألة»<sup>(2)</sup> قياساً بتطور مشكلة التجربة منذ فلسفة الأنوار.

عمل كنط ما يزيد على الثاني عشر عاماً لانهاء أول وأكبر مؤلفاته المسماة «نقد العقل المحسن» ففي السوق الذي كان يقوم فيه، من وراء المنبر الجامعي، بتلقين مادة الميتافيزيقا الكلاسيكية والمقررة رسمياً في المعاهد الروسية العليا، كان يسدّد للميتافيزيقا من وراء مكتبه الشخصي، نقداً كان الأكثر راديكالية في تاريخ الفلسفة الحديثة. ولكن، عقب صدور هذا المؤلف في النصف الأول من عام 1781 ساد صمت عام وانتابت الجميع الحيرة. إلا أن كنط قد تأمل، وحتى بعد مرور ستين من صدور «نقد العقل المحسن» من تجاوز الصمت المشروع بادئ الأمر نظراً لضرورة اللجوء إلى استعمال لغة جديدة وغير مألوفة<sup>(3)</sup>. لكنه أصبح بخيبة أمل شديدة. وقد لخص أحد النقاد - على طريقة سليمان الحكيم - الرأي السائد حينذاك حول «نقد العقل المحسن» بقوله «على الرغم من صعوبته مضمونه بالنسبة للأغلبية العظمى من القراء يمكن اعتباره صرحاً ضخماً بتجسيده لدقة العقل البشري وقدرته الفكرية المذهلة»<sup>(4)</sup>. كما أثار هذا المؤلف حين صدوره الحيرة والبلبلة حتى داخل الأوساط الفلسفية المحترفة. فلقد ذكر كنط نفسه وبكثير من الاستغراب والأسى، بأن مندلسون<sup>(5)</sup> «قد وضع كتابي جانباً». كما انتقد أيضاً أول

H. Vaihinger. (V)

M. Mendelsohn. (1)

المعلقين على «نقد العقل المضلل» وأحد المعججين بكتاب شولتس «الغموض والصعوبة المستعصية على الفهم» لهذا الكتاب مما يجعله «كتاباً مختوماً بالشمع الأحمر لا يجرأ أحد على فتحه»<sup>(6)</sup>. كذلك اعتبر أحد النقاد الآخرين هامان<sup>(7)</sup> أن مضمون «نقد العقل المضلل» يتناسب مع عقول قلة ضئيلة جداً من البشر»<sup>(8)</sup>.

بيد أن كخط لم يقف اللامبالي إزاء هذا النقد، لا سيما وأن «تكلف الغموض وتسلل أساليب مهمته»<sup>(9)</sup> موقف يخالف بشكل أساسى موقفه من العلم. لكنه على الرغم من توخيه البساطة القصوى في العرض لم يكن متأثراً على الاطلاق بالاتجاه التربوي التقنيي السائد عند بعض معاصريه، كمدرسة فولف مثلاً. فالشورة الكوبرينيقية التي قام بها كخط في حقل الفلسفة، مطبقة في ميدان العرض العلمي، تعنى: إن أي عرض ناجح للفلسفة عليه أن لا ينطلق من مسايرة الجمورو في ذوقه بل من مبدأ صقل هذا الذوق من خلال المضمون الذي يعرض له الفيلسوف. وهذا بالذات، اعتبر كخط التدويرى أن من مهمته تبسيط العرض، ذلك لأنه قد حان الوقت برأسه للإسهام في «توجيه أسلوب التفكير العقلى في سكة مغايرة تماماً للأساليب الشائعة حتى الآن»<sup>(10)</sup>. إلا أنه أصبح بحقيقة أمل، ليس فقط نتيجة اللامبالاة التي استقبل بها «نقد العقل المضلل» في بادئ الأمر وحسب، بل بالخصوص نتيجة لسوء الفهم الذي تعرضت له ابتكاراته الفلسفية على أيدي النقاد والمعلقين. ولا يخفى هنا الأثر الواسع النطاق الذي كانت تمارسه الصحافة الأدبية على جهور القراء ودورها في الترويج للكتب، أكان هذا من الناحية العلمية أم من الناحية التجارية. ويمكن القول أن تأخر استيعاب الفلسفة الكوبيرينيقية في المانيا يقع بشكل أساسي على عاتق هذه المؤسسة.

من ناحية أخرى، فقد اعتبر كخط هذا الفتور الذي استقبل به مؤلفه دليلاً على صحة ظنه، وهو أنه لم يراع «أثناء وضعه المستوى العام للفهم بصورة كافية»<sup>(11)</sup>. وهذا ما حمله على الشروع بتحقيق الفكرة التي انتابته منذ فترة طويلة، باصدار صيغة تبسيطية لكتاب «نقد العقل المضلل» بغية التوصل، أولاً، إلى وضوح أكثر من نفسه إزاء المبادئ الأساسية للفلسفة الترنسندرالية، وللد، ثانية، على التشويه الذي أصاب «نقدة» على أيدي النقاد، وأخيراً وليس آخرأ، للحا Howell دون فشل جهود الناشر هارث كونوخ<sup>(12)</sup> الذي قبل نشر كتابه بعدما رفض ناشرون آخرون عرضه شاكرين. وقد نجح بذلك، فصدرت في عام 1783 «مقدمات لكل ميتافيزيقاً مقبلة يمكن ان تصير علم» كصيغة مبسطة ودقيقة في آنٍ واحد «لنقد العقل المضلل».

تدور المسألة الأساسية في الفلسفة النقدية لدى كخط حول كيفية اقامة الميتافيزيقا كعلم. وقد كانت اعادة طرح مسألة الميتافيزيقا مجدداً على بساط البحث احدى نتائج المشكلة التي أثارها هيوم حول أساس الصلاحية المطلقة لأفهوم العلية. لم تكن المشكلة بالنسبة له يوم تدور حول «صحة أفهم العلية، أو قابلية استعماله وضرورته بالنسبة لكافة مجالات المعرفة العلمية، فهذا ما لم يكن عرضة للشك عند هيوم على الاطلاق»<sup>(13)</sup>. بل ان اشكاله كان يدور على أساس هذه الصلاحية المطلقة، المشتركة بين الأفراد لترتبط السبب والنتيجة والذي فسره بأنه ليس سوى تسلسل ذاتي يقوم على العادة، وفقاً للمبدأ: Post hoc, ergo propter hoc<sup>(14)</sup>.

J. G. Hamann. (15)

J. F. Hartknoch. (16)

«بعد هذا وبسبب من هذا» (17)

رأى كنط في هذه الأفكار التي طرحتها هيوم «ذاك الذي أيقظني قبل سنوات من سبات دغهاني ووجه أبحاثي في حقل الميتافيزيقيا في اتجاه معاير عاماً»<sup>(12)</sup>. ان أهمية هذه الأفكار بالنسبة لكتنط تكمن في أنها بینت له بوضوح حدود الأفاهيم القبلية المضحة الفاحمة التي ستشكل عنده فيما بعد ملكرة العقل. فملكرة العقل القبلية المضحة هذه - التمييز بين العقل والفاحمة سيكون حصيلة القد الكنطي - التي شكلت الموضوع الرئيسي للفلسفة العقلية كانت عرضة للشك المطلق لدى هيوم، إذ إنه أنكر على الأفاهيم دلالاتها الموضوعية وصلاحيتها المطلقة فقد النص الفلسفي لديه مشروعه أمام المعاير الموضوعية.

بدا عندها وكان مصير الفلسفة قد أصبح في حكم المقرر. أثناء ذلك، شرع كنط بتحليله الجذري لهذا العقل المضح الذي أنكره هيوم انكاراً مطلقاً. لذا فإن نعت كنط، على هذا الأساس، «هيوم البروسي»<sup>(13)</sup> ليس سوى دليل على الفهم السطحي لمشروع كنط الفلسفى من قبل معاصريه. صحيح أن كنط كان متفقاً مع هيوم بالنسبة لطرح المشكلة، إلا أنه كان مختلفاً معه كل الاختلاف في استنتاجاته الشكية. ان محاولات اخترال فلسفة كنط بردتها إلى فلسفة هيوم أو حتى مقارنتها «بالنسق الذي أقام عليه باركلي مثاليته»<sup>(14)</sup>، قد أدت إلى فهم خاطئ للمشكلة الترنسنديتالية الجديدة من نوعها في الفكر الفلسفى . ولقد انتقد كنط بشدة في ملحق المقدمات، وبحق، جهل أحد النقاد لفلسفته من خلال تصنيفه ضمن الخط التقليدي للمثالية الذاتية - بالنسبة فإن هذا الحكم هو واحد من الأحكام الخاطئة التي شاعت طويلاً - هذا إلى جانب سوء فهمه للفظة «ترنسنديتال» من خلال تفسيرها بلغة مفارق وفهم فلسفة كنط على أنها «مثالية مفارقة»<sup>(15)</sup>.

ان الجديد الذي جاءت به المشكلة الترنسنديتالية هو هذا التمييز في أفهم التجربة نفسه، الذي يتبع رؤية حقل التجربة الإنسانية العامة «خلف» التجربة الإنسانية الفردية (التي تتكون منه). علمًا أن لهذا النوع العام الذي يسميه كنط «ترنسنديتالي» المقدرة على تحويل تلك التجارب الفردية الاميرية الى معارف وفقاً لقواعد وقوانين معينة. أي أن بإمكانه تحصيل معرفة موضوعية مشتركة بين الأفراد.

وفي حين أدى حصر المسألة المعرفية بالتجربة الفردية لدى هيوم للوقوع منطبقاً في الريبيبة، فسح كنط بالمقابل، لنظرية المعرفة في القرن الثامن عشر من خلال فكرته الترنسنديتالية مجالاً جديداً لمعالجة مسألة التجربة كونها التجربة العامة الموضوعية المتقدسة. هذا الاطار لتحصيل المعرف - إذا ما نظر اليه موضوعياً - يشكل في نهاية المطاف الاطار الاجتماعي، الذي قصده كنط بالذات في رده على أحد نقاد «نقد العقل المضح» بخصوص موضوع التجربة العامة: «ليس المقصود بكلمة «ترنسنديتال» ما هو خارج نطاق التجربة بل ما هو سابق (قبلي) عليها، والذي لا يخدم بالنهاية سوى الى جعل المعرفة الاميرية ممكنة»<sup>(16)</sup>. أي أن كافة المعرف التي تتحققها الذات العارفة الفردية تبتدئ بالتجربة الفردية، كما ذكر كنط في مستهل مقدمة «نقد العقل المضح» إلأ أنها لا تصدر عنها، أي لا تصدر عن هذه التجربة الفردية، بل تشرط مسبقاً (من خلال استخدام المقولات القبلية وغيرها) دائماً وجود التجربة الاجتماعية العامة. يصفى أفهم التجربة الكنطي على مشكلة التجربة طابعاً اجتماعياً ينقلها من الدائرة الفردية إلى دائرة الترنسنديتالية. يمسك كنط في اطار الوعي الترنسنديتالي بوصفه، كما يقول كنط، الإبصار الترنسنديتالي<sup>(17)</sup> بمشكلة فعل الوعي الاجتماعي (الاميري)، لكن بالطبع دون ادراك سنته الديالكتيكية حقاً: أي

كوعي قبل نسبياً بالنسبة للذات العارفة الفردية وكوعي اجتماعي خاضع للتغير تاريجياً. إن ما يهم كنط بالدرجة الأولى هو هذا الجانب القبلي للوعي الاجتماعي. وأياً كان، فإن اعتماد كنط اعتماداً كلياً على حقل التجربة الإنسانية، بوصفه حقل المعرف الأكيدة والمبرهنة والمميزة عن غيرها من نشاطات الفكر الأخرى (الوهم والتأمل والإيمان) يخوله اعتبار فلسفته «نقضاً»<sup>(17)</sup> لثالية باركلي ولذا أطلق عليها صفة مثالية «بالشكل فقط والأفضل تسميتها معى بالثالية النقدية»<sup>(18)</sup>.

يكسب وصف نقدية كنط بالثالية الرئيسية مشروعه، بالدرجة الأولى، من خلال حصره للنقد في الجانب القبلي لعناصر الترنسندنتالية القائمة في الذات العارفة والمشتركة بين جميع الذوات العارفة. وصفة «قبلي» هنا ليست بالطبع صفة لضمون المعرفة بل هي صفة «للأشكال العامة للمعرفة»، التي يجب على الفرد اكتسابها باستيعابه للخبرة التي كدستها البشرية حتى يتسع لها تحصيل المعرفة<sup>(19)</sup>. وقد شدد كنط دائمًا على هذا الدور الوظيفي وحسب لأفهوم القبلي تخاشياً لسوء الفهم الذي ما يزال قائماً حتى الآن في إطار التفسير الوضعي لكنط - فهم هذه الأشكال القبلية على أنها مبادئ نفسية (أفكار فطرية).

انطلاقاً من هذه الرؤية الجديدة لمفهوم التجربة التي تحمل في طياتها بدور مسألة التحديد الاجتماعي لشكل عملية المعرفة، استهل كنط المقدمات بوضع معيار الفلسفة العلمية: «على جميع الفلاسفة تعليق مهماتهم رسعاً وبحكم القانون إلى حين إيجاد الإجابة الواافية حول السؤال: «كيف تكون المعرفة التوليفية القبلية ممكنة؟»<sup>(20)</sup> هذا التمييز بين الأحكام التوليفية والأحكام التحليلية، هو بلا شك الجديد الذي أتى به كنط. فالأحكام التوليفية هي تلك الأحكام التي يتم من خلالها تحقيق غلو في المعرفة. ويوصفها أحكاماً توسيعية بالمعنى الدقيق للكلمة، تستحق وحدها تسميتها «معارف». في حين أن الأحكام التحليلية هي أحكام شارحة فقط وليس مهمتها بالتالي بالنسبة لحجم المعرفة في بادئ الأمر (جعل كنط همه الأول امكانيات توسيع دائرة المعرفة).

يعالج كنط في المقدمات موضوع الأحكام التوليفية القبلية على النحو التالي: انطلاقاً من ورود الأحكام التوليفية القبلية في كل من الرياضيات والعلوم الطبيعية وفي الميتافيزيقيا - إذا كان عليها أن تتصير علمًا - يعالج الأسس الصالحة لقيام هذا النوع من الأحكام في إطار ثلاثة «أسئلة ترنسندنتالية رئيسية» هي: كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟ كيف تكون العلوم الطبيعية المحضة ممكنة؟ وكيف تكون الميتافيزيقيا على الاطلاق ممكنة؟

ولما كانت صفة اليقين المطلقة من الخصائص الملزمة لأحكام الرياضيات والعلوم الطبيعية فإنه يصبح من النافل إقامة مثل هذا البحث في هذه الفروع العلمية، إذا ما كان القصد من ذلك فقط إثبات هذا اليقين. الواقع أن ما يريده كنط هنا بالذات هو إيجاد غموض يمكن أن تقوم عليه الميتافيزيقيا. لذا فإن المسألة الأولى التي تطرح الآن هي تحديد الأسس التي تحدد علمية هذه العلوم بشكل عام.

من خلال عمل الأفاهيم الفكرية المحضة (المقولات) وحده لا يمكن قيام العلم. ذلك لأن «التفكير بموضوع ما ومعرفته (ادراكه) ... ليس واحداً»<sup>(21)</sup>. إن الشرط الضروري لقيام المعرفة (العلم) لدى كنط يمكن في امكان ربط الأفاهيم الترنسندنتالية الفكرية للفهم بإادة الادراك الحسي، بحيث تشكل عملية الربط هذه عنده معيار

المعرفة أو العلم. يطلق كنط على عملية الربط هذه في «نقد العقل المحس»: ترسيم أفاهيم الفاهمة المحضة<sup>(٧)</sup>.  
نقيام العلم عنده يتوقف على المقدرة في الربط والتوحيد والتنسيق «الأفكار بلا مضمون فارغة والادراكات الحسية بلا أفاهيم عماء»<sup>(٢٢)</sup>. فالمعروفة اذن هي أبعد من أن تكون عملية تحليل تقوم بها الفاهمة وفقاً لمعايير الدقة والوضوح. أي أن وجود المقولات بعد ذاته لا يكفي لتحصيل المعرفة، لأن هذه المقولات هي أشكال فارغة. والحواس هي التي تزودها بالمضامين التي تتحقق<sup>(٨)</sup> الفهم بتقليصها<sup>(٩)</sup> له في الوقت ذاته<sup>(١٠)</sup>.

ما هي السمة المميزة لفهم المعرفة عند كنط؟ لغويًا تعني لفظة «معرفة» عنده ما هو حاصل التوليف. فمن خلال التوليف يتم ربط الأجزاء العيانية المتماثلة والمحددة زمنياً ومكانياً، والتي يمكن ادراكتها من قبل الأشكال الحسية المشتركة بين الأفراد، من جهة، مع الأشكال المنطقية التي تضعها المقولات من جهة أخرى. على هذا النحو فقط، يمتلك الإنسان، بواسطة الحواس والفهم، الواقع كتجربة وبشكل يتوقف على مستوى تحصيله المعطى تاريخياً. أي أن الواقع غير قابل للمعرفة دفعة واحدة وبصورة قليلة (لأن أملك مقولات ذات صلاحية مطلقة) بل فقط ذلك الجزء من الواقع القابل للأدراك حسياً. المعرفة عند كنط هي عملية التركيب التي تجعل من «مادة الخام» الواقع تجربة إنسانية (المعرفة). إن هذا الحصر بالتجربة الذي يشكل نواة الفلسفة النقدية، يمكن اعتباره من وجهة نظر أعم على أنه نقد للمثالية على الاطلاق، إذ ما نظر إلى هذه العملية التركيبة ليس كعملية معرفة وحسب، بل كعملية تفاعل عمل - اجتماعي تاريخي، يكون فيها الإنسان في تفاعل مع الطبيعة، أي النظر إلى مسألة المعرفة كجانب من العملية الاجتماعية.

لكن آلية الحصر بالتجربة التي احتلت مكانة بارزة في نظرية كنط المعرفية كانت عرضة لاساءة فهم بالغة. فلما كانت هذه الآلية تقوم على ربط مفاهيم الفهم بالمداد المدركة حسياً - الظواهر - فقد فسر هذا الربط الحاصل على أنه وهم ذاتي ليس الا (ذلك لأنه يستند إلى الظواهر) وعلى أنه وبالتالي «اعتراف بجهلنا»<sup>(١١)</sup>. مما يؤدي بالطبع إلى بطalan المعرفة التوليفية المنشودة. وقد علق كنط فيما بعد مراراً وبإسهاب على سوء الفهم هذا: في الملاحظات الثلاث بخصوص السؤال الترنسنديتالي الرئيس الأول التي تضمنتها المقدمات، وفي ملحق المقدمات وفي الإضافات العديدة التي جاءت في الطبعة الثانية «لنقد العقل المحس» (1787) وبالخصوص في الفصل المتعلق «بدحض المثالية» وفي أعمال ورسائل أخرى صدرت في التسعينيات (في رسائل كنط إلى بك<sup>(١٢)</sup> على سبيل المثال).

رأى الشراح نقطة الضعف في نظرية كنط المعرفية في أفهمه عن الظاهرة، هذا على الرغم من اجماعهم حول الموقع المركزي الذي يحتله هذا الأفهم في نظريته. لأنه من خلال الظاهرة فقط يمكن لدى كنط زيادة المعارف التأليفية، وعلى هذا النحو فقط يمكن التوصل إلى غو فعلي في المعرفة بمضامين واقعية. أما عمل الفاهمة فيقوم، فيما بعد، بإعطاء هذه المواد اسمها (الأفاهيم). أي أنه يفترض عبر الظواهر، تبعاً لهذا الأفهم حول الظاهرة، اقامة

Schematismus der Reinen Verstandesbegriffe. (٧)

Realisiert. (٨)

Restrangiert. (٩)

Beck. (١٠)

---

صلة مباشرة مع الواقع. لكن فهم أفهم الظاهرة عند كنط بمنظار سابق على كنط (أي على أنه وهم ذاتي من قبل الفرد ليس إلا) جعل هذا من غير الممكن. وعليه تصبح أفاهيم الفاحمة المحضة أفاهيم قائمة بذاتها، أي أنه لا وجود ممكن سوى للأحكام التحليلية فقط، كما هي الحال في الفلسفة العقلية.

من المسلم به لدى كنط عدم إقامة تماثل بين الظواهر وما يبدو من شيء للذات، وإذا لم نفعل ذلك تكون قد تجاهلنا تماماً الغرض الترسندنتالي لجهاز الأدراك الانساني - الأشكال القبلية الحسية (الزمان والمكان). في بواسطة هذه الأشكال الحسية تقيم الذات العارفة الصلة بعادة الواقع الموضوعي القائمة دائرياً خارجاً عنها (يطلق كنط على هذه القدرة للحواس قابلية التلقي)<sup>(11)</sup>. وحصلة هذا التلقي تسمى الظاهرة.

تكون الظواهر في بادئ الأمر غامضة، غير مترابطة وغير منسقة. فما تلتقاء الحواس هنا يكون ما يزال مجھولاً تماماً بالنسبة لنا. إنه هذا الجزء المعين من الواقع المعطى للإنسان بواسطة الحواس، الذي سيخضع فيما بعد لعملية تحول أخرى تخرج منها المعرف.

فالظواهر هي عبارة عن تلك الأجزاء من الواقع، المحددة زمنياً ومكانياً. ولما كانت أدوات عملية التلقي هذه (الصور الحسية، الزمان والمكان) ملكات بعيدة كل البعد عن الخدعة والذاتية، بل هي صور فكرية - ترسندنتالية (مشتركة بين الأفراد)، استطاع كنط أيضاً ضمان وجود فعل للواقع الموضوعي في الظواهر المحصلة على هذا النحو. إن الأشياء معطاة لنا بواسطة الحواس ك موضوعات قائمة خارجاً عنها. أي على الرغم من جهلنا التام لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها، إلا أنها نعرفها من خلال التصورات التي تلتقاها عنها نتيجة للتأثير الذي تتركه على حواسنا، ونحن نعطي هذه التصورات أسماء الأجسام. علينا أن هذه الأسماء ليست سوى أسماء لظواهر تلك الموضوعات التي نجهلها على الرغم من وجودها الفعلي. هل يمكن أن نسمي هذا مثالياً؟ انه على العكس من ذلك تماماً<sup>(25)</sup>. يترتب عن ذلك بأن المادة التي تتكون منها الظواهر هي الواقع الموضوعي. تشكل الظواهر في عملية المعرفة المادة التي تدب بها الحواس الأفاهيم المحضة (المقولات) التي تقوم بدورها بتهجية هذه الظواهر حتى يمكن قراءتها كتجربة<sup>(26)</sup>.

وهكذا يتبع هذا الشرط اللازم لقيام العلم، أي توجيهه الدائم إلى حقل الظواهر، يتبع للعلم اكتساب هذا الطابع التوليفي. وفي حال غياب هذا الشرط، تفقد الأفاهيم المحضة عندها حقل صلاحيتها وبيط العلم عندها إلى مستوى التأمل. أن وصم فلسفة كنط «بالادارية» بعد هذا التحديد العلمي القيم لأفاهيم الظاهرة، كان لا بد أن يثير سخطه الشديد، خاصة وأنه كان قد وضع بما فيه الكفاية، بعدم وجود قطع انطولوجي بين الظواهر والأشياء في ذاتها، بل إن هذا الفصل كان ضرورياً من الناحية المعرفية فقط. وقد جاء في «نقد العقل المحض» بما لا يعتريه الشك بأنه «يجب النظر إلى الموضوع من زاويتين... أي باعتباره ظاهرة أو كشيء في ذاته»<sup>(27)</sup>. حيث تشكل الأشياء في ذاتها، كأساس، معين لا ينضب تتكون منه الظواهر، التي تؤلف منها الفاحمة فيها بعد من خلال عمل المقولات شكلًا جديداً من التجارب الإنسانية. فالظواهر هي إذن، هذا الحقل المحدد من الأشياء في ذاتها

الذي يمكن للإنسان ادراكه بالذات، بغية امتلاك السيطرة (المعرفة) عليه. أي أن التجربة هي ذلك الشيء، أو الواقع، المدرك إنما جعلت من الشيء في ذاته شيئاً جديداً - لنا. وهذا الشيء في ذاته لا يشكل عالماً ما ورائياً «حقيقة» يتذرع الوصول إليه، عالماً تزيفه الظواهر (بوصفها صوراً ذاتية خادعة وعرضية). ان مثل هذا الفصل بين عالم الظواهر والعالم المأورياني «ال حقيقي » سيؤدي إلى عبادة البنية المركزية للفلسفة الكنطية، وبالذات إلى إبطال هذا الارتباط الوثيق بالتجربة بالأخص في ميدان المعرفة التوليفية، حيث شدد كنط على أهميته في المقدمات. بالنسبة، ينطوي نعت الفلسفة الكنطية بالآدرية وقراءتها من منظار باركلي على سوء فهم جسيم لنظرية الترسندنتالية، بصورة خاصة من قبل معاصريه. ولكن قد جاء في المقدمات بشكل جلي: «في الواقع، فإننا عندما ننظر إلى موضوعات الحواس... باعتبارها ظواهر وحسب، تكون قد أقررنا من خلال هذا في الوقت نفسه بوجود أشياء في ذاتها تبتعد عنها،... والفاهمة بافتراضها أيضاً لوجود الظواهر، تعرف هي الأخرى بوجود الأشياء في ذاتها»<sup>(28)</sup>. وتبعداً لكتنط يمكن للإنسان التمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها من الناحية المعرفية فقط، «إن ما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها، أجهله، ولست بحاجة أيضاً لمعرفته، لأنه لا يعقل أن التقى الأشياء إلا على شكل ظواهر»<sup>(29)</sup>. على هذا الشكل، فإن التملك العلمي للواقع بواسطة الظواهر بوسعي أيضاً بالطبع ادراك جوهر هذه الظواهر. (فالجوهر إذن ليس شيئاً موصوداً يتذرع علينا ذاتياً الوصول إليه). وهذا يعني أن الإنسان يحصل تبعاً لكتنط، في عملية المعرفة التي تبتعد بالظواهر، بلا ريب، على رؤية صائبة وذات صلاحية مطلقة في ذلك الحقل من الواقع الموضوعي الخاضع لادراكه. وعلى هذا فإن القول، بأننا من خلال تصورات الحواس يمكننا معرفة الموضوعات بوصفها ظواهر وحسب مختلف تماماً، عن القول بأن تصورات الحواس ليست سوى خدعة عن الموضوعات، كما قد يزعم المثالى»<sup>(30)</sup>.

يمثل كنط هنا رؤية عميقة حول العلاقة الديالكتيكية بين الظاهرة والشيء في ذاته، التي يتم من خلالها ترسیخ نظرية المعرفة (التجربة) في الواقع بشكل جذري. «انه من الخطأ النظر إلى هذه الاتجاهات المادية باعتبارها مساجلات بحثية»<sup>(31)</sup> لا تعبر عن القناعات الراسخة لكتنط<sup>(31)</sup>. فنحن هنا على العموم إزاء هذه العلاقة المركزية في فكر كنط امام «مادية ترسندنتالية بالنسبة للمعرفة»<sup>(32)</sup>.

إن التساؤلات التي تطرح حول أبعاد منهجية الفلسفة الترسندنتالية، كما نجدتها في شكلها الكلاسيكي عند كنط، بالنسبة لفلسفة التاريخ، تحيي الإجابة عنها عادة بالإشارة إلى هذا العمل أو ذاك من هذه الفلسفة، كالإشارة مثلاً إلى فلسفة الدين<sup>(33)</sup> أو إلى الأعمال التبشيرية الصغيرة أو إلى الأعمال السياسية<sup>(34)</sup> (التي وضعت ابتداءً من منتصف الثمانينيات) أو إلى الأنתרופولوجيا<sup>(35)</sup>. أما الحقل الرئيسي لهذه الفلسفة وأعني نقد الميتافيزيقيا فإنه غالباً ما يستثنى في هذا الصدد.

وعلى الرغم من وجود مواقف وشروحات متضاربة حول هذا الحقل الرئيسي في الفلسفة الترسندنتالية - على بأنه ذاك الحقل الذي لعب كنط من خلاله دور المؤسس للفلسفة الكلاسيكية - فإن هناك اجماع شبه تام حول لاتاريخية هذا الفكر أو حتى معاداته للتاريخ. لكن الادعاء بلا تاريخية هذا الفكر النقي ينجم عنه صعوبات لدى

رسمد الآخر الذي تركه هذا الفكر على تطور الفلسفة اللاحقة (بالأخص على فسيولوجيا الروح). من هذه الصعوبات مثلاً: كيف نفس وجود المجهأ واضح نحو التاريخ في النظرية الترنسيدنالية لدى أبرز الفلسفه الذين بثوا هذه الفلسفة الترنسيدنالية تبلياً ايجابياً.

بالطبع هناك اختلاف شاسع، وفي نقاط عديدة، ضمن محاولات تبني الفلسفة الترنسيدنالية وتطورها. إلا أن المسألة التي تهمنا هنا بالذات هي البحث عن خصوصيات الفكر الترنسيدنالي بشكل عام، والتي يتعذر تحديدها بشكل واف ضمن إطار الفكرة التقليدية حول تاريخ الفلسفة: «من كنط إلى هيغل». بالمقابل، فإن مقارنة أشكال الفكر الترنسيدنالي المتعددة التي ظهرت بعد كنط (على أن بعضها يشكل مارق نظرية)، كفيلة بابراز المسائل التي حددت بشكل جوهري الكيان النظري للفلسفة الألمانية الكلاسيكية والتي شكلت فيما بعد، اضافة إلى ذلك، إحدى مصادر الماركسية.

من إحدى المسائل التي أفرزتها الفلسفة النقدية الكنطية، هي فكرة المنهج التاريخي، المعالجة التاريخية بوصفها المنهج الوحيد المناسب لفلسفة توجه اهتمامها نحو العالم.

ولقد أصاب رينهولد<sup>(33)</sup> أحد أشهر مروجي فلسفة كنط في تعليقه على هذا الزخم الفعال الذي أعطاه كنط لتطور الفلسفة اللاحقة بقوله: «بقدر ما تتعاظم سمعة التاريخ بمقدار ما تراجع سمعة الميتافيزيقيا»<sup>(34)</sup> - كما اعترف شيلونغ الشاب بوصفه أحد كبار مفكري ذلك العصر وربما أكثر المطلعين على خفايا فلسفة كنط، اضافة إلى اعتبار نفسه دائماً من أنصار طروحات هذه الفلسفة، «ببروز المجهأ تاريني يستشف حق في بدايات أعمالى الفلسفية»<sup>(35)</sup>. كذلك فإن الشاعر شليغل<sup>(36)</sup> وهو من الجماعة الرومنطيقية في بيانه التي كانت أكثر التحمسين للملذهب الترنسيدنالي، قد لخص نتائج المثالية الجديدة على الشكل التالي: «على الفلسفة أن تكون تارينية، إذ ان التاريخ هو الحد الأوسط الذي يمكن من خلاله ربط التجربة بالنظرية. فلسفتنا هي التاريخ عينه. (...) والتاريخ والفلسفة شيء واحد»<sup>(37)</sup>. كما تمحور الاشارة هنا بالطبع إلى فيخته الذي قال: «على نظرية العلم أن تكون تاريناً براغماتياً للعقل الانساني»<sup>(38)</sup>.

لقد حصل لدى هؤلاء المفكرين، بالطبع، قطع إلى هذا الحد أو ذاك، وبينما متفاوتة، مع فلسفة كنط، إلا أن القاسم المشترك فيما بينهم يقى ذاك بعد التاريخي الجديد الذي نشا ضمن إطار إمكانات وطاقات الثورة الترنسيدنالية الفلسفية في طريقة التفكير والتي لم يستغلها كنط نفسه حق النهاية.

انني أرى، فيما يتعلق بنشوء المنهجية التاريخية، أنه يجب الكشف في الفلسفة الترنسيدنالية الكلاسيكية بالذات عن الجذور الديالكتيكية الضرورية لذلك. لأن «التفكير الترنسيدنالي لا ينافق التفكير الديالكتيكي، كما يزعم دوماً، إنما هناك تقارب فعلٍ بين التفكير الترنسيدنالي والتفكير الديالكتيكي». في الواقع كانت الترنسيدنالية الكلاسيكية ذاتاً تفكيراً ديالكتيكيماً<sup>(40)</sup>.

C. L. Reinhold. (13)

F. Schlegel. (14)





أي الخالص للربط، عملية محددة زمنياً<sup>(١٧)</sup>، وثانياً أن نظرية الربط هي في الوقت نفسه عملية خلق موضوعية للموضوع المدرك.

بهذا المعنى - كتطور ومعالجة للقضايا المترتبة عن فلسفة التاريخ - تم استيعاب نقد كنط للميتافيزيقا على يد شيلنج الشاب كنموذج لاستيعاب خلاق لنظرية ما. وهذا يظهر بجلاء في معالجته للمسألة الكلاسيكية التي طرحتها كنط حول شروط امكان قيام أحكام توليفية وذلك كمسألة تاريخية - نشوء المفرد من المجرد - وبالأخص في رسالته الثالثة حول الدغائية والنقدية) وكذلك أيضاً في «سيستان المشالية الترنسيدنتالية» حيث يقوم بشرح الطريقتين الفلسفتين التكاملتين: أولاً، كفلسفة ترنسيدنتالية، مسألة نشوء الموضوعي من الذاتي، وثانياً كفلسفة طبيعية، مسألة نشوء الذاتي من الموضوعي.

ومع شيلنج تخلصت الفلسفة من قيودها المعرفية (لم تعد مقصورة بنظرية المعرفة) ولم يبق لها سوى مهمة واحدة: إعادة تركيب الوعي الذاتي «ان العالم الخارجي موجود أمامنا بشكل منبسط لنعثر فيه على تاريخ فكرنا»<sup>(١٨)</sup>.

وقد كان هذا المفهوم الكوني الجديد حول فلسفة التاريخ الذي أتت به الفلسفة النقدية أثره الفعال في منهجية العلوم، مثلاً في العلوم الأدبية<sup>(١٩)</sup> والعلم الطبيعي<sup>(٢٠)</sup> والطب<sup>(٢١)</sup>، من خلال هذا الوعي الجديد للتاريخية حصلت هذه الفروع العلمية على ثور كبير في المعرفة واكتسبت صفتها العلمية.

وهكذا تم التحضير عبر النقدية لقيام فهم فلسفى جديد لتاريخية الواقع وهو التحضير «للفكرة الأساسية التي تنظر إلى العالم بوصفه مجموعة من العمليات وليس مجموعة من الأشياء الجاهزة»<sup>(٢٢)</sup>.

نقلته إلى العربية: صبحية مشورب فولف

### حول المؤلف، والترجمة

شينفين ديش، دكتور في الفلسفة من مواليد عام 1943. اختصاصه تاريخ الفلسفة الألمانية منذ كنط. له مؤلفات ومقالات حول شيلنج، كنط، الفلسفة الرومنطيكية، وحول هيغل وماركس.

وقد كتب هذا المقال خصيصاً لهذا العدد باللغة الألمانية، ونقلته إلى العربية السيدة صبحية مشورب فولف، وقد التزمت المراجعة لائحة المصطلحات المعتمدة في هذا العدد. باستثناء أفهم وفاهمة، حيث فضلت استخدام مفهوم وفهم، فنم استبدالهما في كامل النص (م. ر).

Verzeitlicht. (١٧)

F. Schlegel. (١٨)

J. W. Ritter. (١٩)

A. Röschlaub. (٢٠)

## الخواشي

- (1) I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Werke, V. E. Cassirer, Bd. 8, Berlin 1918, S. 255.
- (2) H. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart 1881, S. 435.
- (3) I. Kant and Chr. Garve, v. 7.8.1783, in: Werke, hrsg. V.E. Cassirer, Bd. 9, Berlin 1918, S. 225.
- (4) Gothaische gelehrte Zeitungen, v. 24. August 1782, 68. Stck., S. 580.

المعلن هو (1745-1822): H. Ewald

وقد اقتصرت معاجلته لنقد العقل المحسن على القسم الأول - حق الاستطاعة الترنسيدنتمالية.

- (5) I. Kant an M. Herz, nach Mai 1781, in: Werke, Bd. 9, a.a.O., S. 198. (Cassirer, Berlin 1918)  
اختصار للمرجع نفسه (a.a.O.)
- (6) J. Schulze, Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Frankfurt / Leipzig 1791, S. 5f.
- (7) J.G. Hamann an J. F. Hartknoch, v. 31.5.1781, in: Hamanns Schriften, hrsg. v. F. Roth, Bd. VI, Berlin 1824, S. 1980.  
وفي احدى رسائله الى صديقه هيردبر (27.4.1781) كان أكثر وضوحاً في النهاية يبدوا لي ان هذا كله ليس سوى ثبرة ومساجلات لا جدوى منها.
- (Ebenda S. 183)
- (8) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B-Ausgabe, Riga 1787 - S. XLIIF.

فيها بعد نختصر «نقد العقل المحسن» الطبعة الأولى: KrV-A والطبعة الثانية على الشكل التالي: KrV-B

- (9) I. Kant an M. Herz, nach Mai 1781, in: Werke, Bd. 9, a.a.O., S. 197.
- (10) I. Kant an Chr. Garve, v. 7.8. 1783, in: Werke, Bd. 9, a.a.O., S. 224.
- (11) I. Kant, Prolegomena, in: Werke, Bd. 4, a.a.O., S. 7.
- (12) Ebenda, S. 8.
- (13) J.G. Hamann an Herder, v. 10.5.1781, in: Hamanns Schriften, Bd. VI, a.a.O., S. 186.
- (14) Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. Zugabe-Bd. I für 1782, 3. Stck., v. 19.1.1782, S. 41.
- (15) Ebenda, S. 40.

في مقالة بعنوان

- (16) I. Kant, Prolegomena, a.a.O., S. 129; «Widerlegung des problematischen Idealismus»:

الذى كتبه في نفس الوقت الذى كتب فيه «Prolegomena»  
أشار كخط الى هذا الوجود ضمن شبه الاجتماعي في المنهوم الترنسيدنتمالي:

يجب التمييز جيداً بين الوعي الترنسيدنتمالي والوعي الامبيري، فال الاول هو هذا الوعي انا افکر، السابق على كافة التجارب بحيث يجعلها ممكنة (...). على هذا النحو اذن يشترط الوعي الامبيري وجود الوعي الترنسيدنتمالي مسبقاً.

راجع حول هذا الموضوع أيضاً (Werke, Bd. 4, a.a.O., S. 523). -

Lektorski, Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1968, S. 34ff. und St. Dietzsch, Die Idee der Transzendentalphilosophie, in: Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle, Ges.-u. sprachwiss. Reihe, Bd. 24 (1975) H. 6, S. 43f.

- (17) I. Kant, Prolegomena, a.a.O., S. 130.
- (18) Ebenda, S. 131.
- (19) W. Lehrke, Sozial-Apriorismus, in: Patent/Handel/Lehrke, Marxismus und Apriorismus, Leipzig 1977, S. 113.