مدخل إلى الميتافيزيقا

كتابة: إيمانويل كانط

ترجمة:د.زهير الخويلدي

عن الكاتب:

إيمانويل كانط هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر. عاش حياته كلها في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية

عن المترجم:

د زهير الخويلدي أستاذ جامعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، رقّادة ، القيروان، الجمهورية التونسية. أستاذ مبرز وكاتب فلسفي وباحث أكاديمي في الجامعة التونسية أصدر مجموعة من المؤلفات آخرها: 11- فلسفة التربية والتعليم، والحاجة إلى التثوير، عن دار أكتب- 2016-لندن 12- عناصر الذهن البشري عند جون لوك، عن دار نور-ألمانيا ، 2017 13-

ISBN 978-91-89288-38-6

دار نشر رقمنة الكتاب العربي-
Stockholm

كتاب مدخل الى كل ميتافيزيقا آتية

سيكون لها الحق في تقديم نفسها كعلم

تأليف عمانويل كانط

ترجمة د زهير الخويلدي

ترجمة د زهير الخويلدي

تونس 2021

العنوان الأصلي:

Emmanuel Kant

Prolégomènes à toute métaphysique future

qui aura le droit se présenter comme science

Traduction par Joseph Tissot.

Librairie philosophique de Ladrange, 1865

2021الطبعة الأولى
ISBN: 978-91-89288-38-6
الإيداع القانوني لدى المكتبة الملكية السويدية: 44-21 13-03-2021
الناشر: رقمنة الكتاب العربي- ستوكهولم
السويد، فاستراء جوتالند
هاتف:0046790185518
البريد الإلكتروني:
digitizethearabicbook.com

© جميع الحقوق محفوظة لدى دار نشر رقمنة الكتاب العربي- ستوكهولم، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تقليده، أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق من الناشر.

إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي الكاتب ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر. والمؤلف هو المسؤول عن المحتوى

ما الضرورة التي تدفع الى ترجمة عربية جديدة للكتاب؟

نحن في حاجة دائمة الى تشغيل الآلية النقدية للذات الحضارية وممارسة التأويل النقدي للتراث والاطلاع على التراث الفلسفي النقدي العالمي والاقتداء بالفلاسفة والكتاب والعلماء الذي برعوا في نقد ثقافاتهم وتراثهم والنهل من الكتب الفلسفية الرئيسية للحداثة والنصوص التأسيسية للمعارف الكونية والاستفادة من مناهجها والدخول الى جغرافيتها الإبداعية والاستحواذ على مفاهيمها الدقيقة وكتابة سردية أنوارية للحضارة العالمية.

من جهة ثانية يظل التعويل على العلم والعقلانية هو الطريق القويم والمنهج للسديد للتعرف على الذات وقراءة الواقع المعرفي وإزالة الظلمات والتلويث العقدي وتدارك الإخفاقات والتصدي للجهل والخرافة بكل أشكالها. كما أن العزم على المضي في اتجاه التنوير والتحديث والمدنية يقتضي استدعاء عمونيال كانط في ذروة معركته مع اللاهوت والميتافيزيقا والتراث الوسيط واستخدام معاوله النظرية ومراجعاته الجذرية مع النحن.

لقد تم تفضيل استخدام ترجمة جوزاف تيسو من الألمانية الى الفرنسية للكتاب[1]التي أنجزها منذ سنة 1865ووقع التركيز على مسألة تفكيك الميتافيزيقا من أجل إعادة تأسيسها واستمعان العلاقة الضرورية بين النظرية والممارسة وبين العقل والتجربة بغية إزالة كل ضبابية والابتعاد عن التشتت الامبريقي والديكتاتورية الفكرية والتنصيص على ضرورة الاحتكام الى الوقائع والعودة الى العالم الطبيعي والتقيد بالتثبت التجريبي وخلخلة المسلمات الضمنية التي تستند اليها الميتافيزيقا والتوجه نحو ايقاظ الفكر النقدي الحر من سباته.

من المعلوم أنه توجد ترجمة عربية سابقة للكتاب قام بها كل من نازلي محمد حسين ومحمد فتحي الشنيطي قدم لها عمر مهيبيل وصدرت عن دار موفم للنشر سنة 1991 عن سلسلة الأنيس في العلوم الإنسانية التي يديرها الأستاذ علي الكنز بالجزائر ولكنها لم تكن مستقلة وضمت كتاب آخر لكانط وهو أسس ميتافيزيقا الأخلاق[2].

[1] Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future,* Traduction par Joseph Tissot. Librairie philosophique de Ladrange, 1865

[2] إمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، يمكن أن تصير علما**، ترجمة نازلي إسماعيل حسن ومحمد فتحي الشنيطي، دار موفم للنشر، الجزائر، 1991. 376 صفحة.

تتمثل أهمية المقدمة من أجل ميتافيزيقية مستقبلية في توضيح المقاصد الفلسفية التي رسمها كانط من وراء نقد العقل المحض وإعطاء لمحة مبسطة عن بعض الإشكاليات المحرجة والقضايا العويصة التي عالجها واستعراض البرنامج العلمي الذي يمكن أن تنخرط فيه الفلسفة الألمانية إذا ما أرادت مغادرة الأزمة المتأبدة.

يوجد عزم حقيقي بذله كانط للتخلص من الارتهانات بالماضي والعوائق المعرفية والخيارات الخاطئة والذهاب في اتجاه إعادة تعريف الفلسفة من منظور متعالي والاستفادة من النجاحات التي تحققت في مجال العلم الدقيق وخاصة الرياضيات والفيزياء والاشتغال على رسم حدود العقل وجغرافيا الذهن وشروط امكان التجربة مع تفعيل دور الحساسية والخيال من منظور ابداعي وإعادة تنظيم النظرية المعرفية بما يتفق مع الملكات البشرية.

علاوة على ذلك يكشف كانط عن الفكرة الناظمة التي تربط بين ملكات المعرفة والرغبة والشعور باللذة والالم ومكونات الاستراتيجية النقدية التي انخرط فيها بنقد العقل المحض على الصعيد الابستيمولوجي ونقد العقل العملي على الصعيد الأخلاقي ونقد ملكة الحكم على الصعيد الجمالي والفني وتمييزه بين التفكير والمعرفة وبين عالم الظواهر الحسية الذي يظل مجال إدراك وعالم الجواهر العقلية الذي يمكن التفكير فيه فحسب.

لقد سلطت كانط الضوء على دور الذات في بناء المعرفة وأعلى من قيمة الانا أفكر في العملية الادراكية مع ضرورة الالتزام بالوقائع المادية والرجوع الى عالم الظواهر والاحتكام للتجربة والمهارة التأليفية للأحكام.

لا يطرحها هيوم هذه الأسئلة: لماذا تتبع الحقائق نفسها بعضها البعض دائمًا؟ لماذا يتم تلبية توقعاتنا السببية أو يعتبرها هيوم غير قابلة للحل لوجود انسجام معين بين الإنسان والطبيعة، والذي يبدو أنه غير راضي به؟

لا يوافق كانط على هذه الريبية. لقد رأى أن نظرية هيوم لم تفسر بأي حال من الأحوال الشمولية وضرورة القوانين التي اكتشفها العلم. لأن العلم موجود، ودور الفلسفة هو معرفة كيف يكون ممكنًا. لذلك سوف تجد الفلسفة الكانطية العلم. وإلى هذا الحد، ستشكل ميتافيزيقيا جديدة، والتي قد يسميها المرء ميتافيزيقيا نقدية. الذات الذي نشأت عليه هذه الميتافيزيقيا ليست إله ديكارت، ولا الذات النفسية والطبيعية الذت تذرع بها هيوم. بل نشاطها المتعالي هيو الذي يجعلها قادرة على تكوين "الأحكام التركيبية المسبقة" التي تشكل معرفتنا. كما يكتشف الجمالي المتعالي، في حساسيتنا، هذه الأشكال القبلية التي هي المكان والزمان، وهي أشكال يجب أن يخضع لها كل شيء، لكي يتم ادراكه. تدرس التحليلات المتعالية تشكيل موضوع المعرفة من خلال القوة الموحدة للذهن، كما يطبق هذا الأخير مقولاته على التنوع الذي توفره الحساسية، وبدون هذا التركيب، لا يمكن لأي شيء أن يظهر لنا على أنه حقيقي. لكن الوجود الذي يصفه كانط هنا ليس الوجود في حد ذاته، الوجود الذي اعتقدت الميتافيزيقيا القديمة أنه تحققه هو لا يكون. إنه الوجود الظاهر المحض للشيء العلمي. يعارض كانط الآن النومان والشيء

في ذاته للظاهرة. لذلك فإن النقد الكانطي باعتباره ميتافيزيقيا إيجابية، يكشف كيف تشكل الذات المتعالية "الوجود" من الكائن. على العكس من ذلك، يجب أن نتذكر أنه، وفقًا لكانط، لا يتشكل الكائن الحقيقي أبدًا من خلال نشاط الذات، مهما كانت متعالية، وأن الذات المتعالية نفسها لم يؤكدها كانط أبدًا ككائن. ولهذا السبب، بعد التحليل الجمالي والمتعالي، يضع كانط جدليته المتعالية، مكرسًا بالكامل لنقد الميتافيزيقا، بالخصوص، لدحض الرأي الذي يمكننا من خلاله الوصول من الوجود إلى الذات.

من المعلوم أن هذا الكتاب يتكون من الأقسام والابواب التالية:

مقدمة

1783 - مقدمة إلى أي ميتافيزيقيا مستقبلية سيكون لها الحق في تقديم نفسها كعلم

1790 - في الاكتشاف الذي يجب أن يصبح بعده أي نقد جديد للعقل المحض عديم الفائدة من قبل الأقدم

1804 - حول السؤال الذي اقترحته أكاديمية برلين للعلوم: ما هو التقدم الحقيقي للميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنيز وفولف؟

1794 - الفلسفة بشكل عام

فما طبيعة المقاربة العقلانية النقدية التي ساعدت كانط على احداث ثورية كوبرنيكية في الفلسفة الحديثة؟

مقدمة

هذه التدريبات ليست للاستخدام من قبل الطلاب؛ إنها موجهة إلى أساتذة المستقبل، الذين يجب عليهم حتى خدمتهم، ليس من أجل العرض المنهجي لعلم جاهز، ولكن فقط لاختراع هذا العلم. هناك علماء يعتبرون تاريخ الفلسفة (القديم والحديث) بالنسبة لهم الفلسفة نفسها. هذه المقدمة ليست في عنوانهم؛ يجب على هؤلاء الانتظار حتى يقوم أولئك الذين يسعون جاهدين للاستفادة من مصادر العقل نفسه بعملهم؛ ثم سيحين دورهم ليخبروا العالم بما حدث. لا شيء على العكس من ذلك، حسب رأيهم، لا يمكن أن يقال على أنه تكرار؛ هذا حتى تنبؤ لا لبس فيه من جانبهم لأي شيء يمكن كتابته من الآن فصاعدًا في الفلسفة. بعد أن أصبح الفهم البشري جامحًا في موضوعات لا حصر لها لعدة قرون على أي حال، من الصعب أن يحدث أن الجديد لا يشبه القديم بطريقة ما. أقترح إقناع كل أولئك المهتمين بجدية بالميتافيزيقا، بأنه من الضروري للغاية تعليق عملهم، واعتبار كل ما تم القيام به حتى الآن باطلاً، وأن يسألوا أنفسهم قبل كل شيء مسألة معرفة ما إذا كان شيء مثل ما يسمى الميتافيزيقيا ممكن تمامًا فقط. " إذا كان علمًا، فمن أين أتى أنه لا يمكنه، مثل العلوم الأخرى، الحصول على الموافقة الشاملة والدائمة؟ إذا لم يكن كذلك، فكيف يؤثر دائمًا على مظهره، ويغذي العقل البشري بأمل لا هوادة فيه ولا يرضي أبدًا؟ سواء تم إثبات أن الميتافيزيقيا هي علم أم لا، فمن الضروري على أي حال إثبات شيء مؤكد حول ما يسمى بالعلم؛ من المستحيل البقاء في مثل هذا الوضع لفترة أطول في هذا الصدد.

يكاد يكون من السخف حقًا، عندما يسير العلم الآخر بخطوة متواصلة، أن يلجأ دائمًا إلى نفس المكان في الميتافيزيقيا التي مع ذلك تريد أن تكون الحكمة نفسها، والتي يستشيرها كل واحد مثل معجزة، وليس أقل ما يفعله التقدم. بالفعل عدد مؤيديه آخذ في التناقص، ولا نرى أن أولئك الذين يشعرون بالقوة الكافية للتألق في

العلوم الأخرى يميلون إلى المساس بسمعتهم في هذا العلم، حيث كل واحد، حتى لو كان جاهلاً في كل الباقي، يدعي الحكم بطريقة حاسمة، لأنه في الواقع لا يوجد في هذه المناطق أوزان ولا مقاييس مناسبة للتمييز بين الأساسيات واللفظ العقيم. كما أنه ليس من دون مثال أنه بعد العمل لفترة طويلة في العلم، وبينما يؤمن المرء بأنه متقدم جدًا فيه، يتساءل المرء أخيرًا ما إذا كان هذا العلم ممكنًا وكيفيته. يميل العقل البشري بالفعل إلى البناء، لدرجة أنه بعد رفع البرج أكثر من مرة، هدمه لضمان حالة الأسس. لم يفت الأوان أبدًا لتكون عقلانيًا وحكيمًا؛ لكن من الصعب دائمًا تحريك ذكاء يتم الكشف عنه متأخرًا.

السؤال عما إذا كان العلم ممكنًا حقًا هو افتراض أن المرء يشك في وجوده. وهذا الشك يؤذي كل أولئك الذين ربما وضعوا كل ما لديهم في هذا الكنز المزعوم ومن يرفعه يجب أن يتوقع مقاومة عالمية. هناك من يفتخرون بامتلاكهم السابق، ويعتبرونه شرعيًا في الواقع، مع دفاترهم الخاصة بالميتافيزيقيا في متناول اليد، سيلقون نظرة ازدراء عليه؛ لن يفهمه الآخرون، الذين يرون فقط ما يشبه ما تمت رؤيته بالفعل، وسيحدث كل شيء لفترة من الوقت كما لو لم يحدث شيء قد يسبب الخوف أو الأمل في حدوث تغيير وشيك.

ومع ذلك، يمكنني أن أؤكد بثقة أن أي شخص يقرأ هذه **المقدمة** بطريقة معكوسة، لن يشك في علمه السابق فحسب، بل سينتهي بالاقتناع بأنه من المستحيل إذا كانت الشروط المنصوص عليها هنا أساسًا لإمكانية هذا العلم أن يتم الوفاء بها، وكما لم يتم ذلك حتى الآن، لا توجد ميتافيزيقيا حتى الآن. ومع ذلك، نظرًا لأن البحث الذي تم إجراؤه حولها لا يمكن أن يضيع أبدًا [1]، نظرًا لأن مصلحة العقل البشري بشكل عام مرتبطة ارتباطًا وثيقًا به، فسوف يدرك أن إصلاحًا كاملاً، أو بالأحرى ولادة جديدة يجب أن يتم تنفيذ الميتافيزيقا حتمًا على خطة كانت حتى الآن جديدة تمامًا، مهما كانت المقاومة عنيدة في البداية.

منذ مقالات لوك ولايبنتز، أو بالأحرى منذ ولادة الميتافيزيقيا، بقدر ما يعود التاريخ، لا يمكننا الاستشهاد بأي حدث من الشخصيات التي كان يمكن أن تكون حاسمة في مصير هذا العلم، من الهجوم الموجه ضدها بواسطة ديفيد هيوم. لم يسلط الضوء على هذا النوع من المعرفة. لكنه أطلق شرارة كان من الممكن أن تنتج الضوء، إذا سقط على مادة قابلة للاشتعال، وإذا استمر الفعل وازداد. بدأ هيوم قبل كل شيء من مفهوم فريد للميتافيزيقا، لكنه مهم، ألا وهو مفهوم العلاقة بين السبب والنتيجة (وبالتالي أيضًا المفهوم المتلازم لذلك، مفهوم القوة والفعل، إلخ)؛ استدعى العقل، الذي يدعي أنه ولده في بطنها، ليخبرها بأي حق تعتقد أن شيئًا ما يمكن أن يكون ذا طبيعة، إذا تم طرحه، يجب بالضرورة أن تطرحه الحقيقة؛ لأن هذا ما تقوله فكرة السبب. إنه يثبت بشكل لا يقهر أنه

من المستحيل تمامًا للعقل أن يفكر مسبقًا وبمفاهيم مثل هذا الارتباط، لأنه يحتوي على ضرورة. على العكس من ذلك، لا يمكننا أن نرى كيف، لأن شيئًا ما موجودًا، يجب أيضًا أن يوجد شيء آخر بالضرورة، ولا بأي طريقة يمكن بالتالي تأسيس فكرة مثل هذا الاتصال مسبقًا. ومن هنا استنتج أن العقل مخطئ تمامًا بشأن هذا المفهوم؛ أنها تحمله زوراً من أجل طفلها، وأنه ليس سوى نذل من الخيال، الذي، مشبع بالتجربة، قدم بعض التمثيلات لقانون الجمعيات، وجعل المرور أمرًا ضروريًا بالذاتية التي تنتج عنها، أي عادة، لضرورة موضوعية عن طريق الحدس. استنتج من ذلك أن العقل لا يملك القدرة على تكوين مثل هذه الروابط من خلال الفكر، حتى بطريقة عامة بحتة، لأن مفاهيمه حينئذٍ لن تكون سوى خيال خالص، وكل ما يسمى بالمعرفة المسبقة ستكون فقط تجارب شائعة مختومة بشكل خاطئ؛ وهو ما يعني أنه لا توجد ميتافيزيقيا على الإطلاق، ولا يمكن أن توجد أي ميتافيزيقيا. [2] مهما كانت النتيجة طائشة وخاطئة، فقد استندت على الأقل إلى بحث استحق جيدًا أن توحد العقول الطيبة في ذلك الوقت جهودها لحل المشكلة بأكبر قدر ممكن من السعادة بالمعنى الذي طرحت فيه حيث كان من المفترض أن يظهر قريبًا إصلاح شامل للعلوم. لكن المصير المعاكس، الذي يرتبط دائمًا بالميتافيزيقا، هو أن هيوم لم يفهمه أحد. لا يمكن للمرء أن يرى دون أن يشعر ببعض الاستياء كيف أخطأ خصومه ريد وأوزوالد وبيتي وأخيراً بريستلي الهدف من السؤال، لأنهم اعترفوا دائمًا بما هو موضع شك، وهذا "على العكس من ذلك، فقد أثبتوا بدفء، وفي أغلب الأحيان بغير لائق، ما لم يفكر أبدًا في الشك فيه؛ لقد تجاهلوا إشارة الإصلاح بأن كل شيء بقي على حاله القديم، كما لو لم يحدث شيء. لم يكن السؤال هو ما إذا كانت فكرة السبب مشروعة وقابلة للتطبيق وضرورية فيما يتعلق بكل معرفة بالطبيعة، كما لم يشك هيوم أبدًا؛ لكنه كان يتعلق بمعرفة ما إذا كانت قد تم تصورها مسبقًا عن طريق العقل، وما إذا كانت تمتلك بذلك حقيقة داخلية، مستقلة عن كل التجارب، وبالتالي فهي عرضة لمنفعة أكبر بكثير، وهي غير مقيدة فقط لأهداف التجربة: هذا ما سأله هيوم. كان الأمر يتعلق فقط بأصل هذا المفهوم وليس ضرورته العملية؛ التي وجدت أن تلك كانت نهاية شروط الاستخدام ومدى شرعيتها. لكن معارضي الانسان العظيم كانوا سيضطرون للإجابة على سؤاله، للتغلغل بعمق في طبيعة العقل، كملكة للفكر الخالص البسيط، الأمر الذي لم يكن مناسبًا لهم. لذلك ابتكروا طريقة أسهل، دون أي تفكير في التصرف بسلطة، وكان ذلك مناشدة الفطرة السليمة. إنها بلا شك نعمة عظيمة من السماء أن يكون لديك فهم صحي (أو بسيط، كما سمي مؤخرًا). لكن يجب إثباتها بالحقائق، بإظهار التأمل والعقل فيما يفكر فيه المرء وما يقوله، وليس من خلال مناشدته باعتباره وحيًا، عندما لا يعرف المرء كيف يقول أي شيء عنه. قادر على تبرير تأكيداته. عندما ينقص الذكاء والعلم، حينئذٍ وسرعان ما نلجأ إلى الفطرة السليمة؛ إنه أحد الاختراعات الدقيقة في عصرنا، وبمساعدته يمكن للمتحدث الأكثر عقمًا أن يدخل العقل الأكثر صلابة ويقاومه. ولكن طالما لا تزال هناك بعض الأفكار، فنحن حريصون على عدم اللجوء إلى هذا المورد. إذا نظرنا عن كثب، فإن هذا

الاستئناف هو مجرد الرجوع إلى حكم الجمهور. الموافقة التي تحمر خجلًا من الفلسفة، ولكنها تسود وتفتخر بالمتحدث الشعبي. يجب أن أؤمن، مع ذلك، أنه كان بإمكان هيوم أن يدعي بنفس القدر من الصواب مثل بيتي في الفطرة السليمة، وعلاوة على ذلك، ما لم يكن لدى هذا الشخص بالتأكيد ، أعني سببًا نقديًا يحتفظ بالفطرة السليمة في حدودها الطبيعية ، يمنعه من الضياع في التخمينات ، أو ، إذا كان السؤال ، من الادعاء باتخاذ قرار بشأن أي شيء ، لسبب عدم قدرته على إبداء أسباب لمبادئه: فقط على هذا الشرط سيبقى الفهم السليم فهما سليما. يمكن استخدام الإزميل والمطرقة جيدًا لعمل قطعة من الخشب، ولكن إذا كنت تنقش على النحاس، فأنت بحاجة إلى المخرز. وهكذا فإن المنطق السليم والحس التأملي كلاهما مفيدان، لكن كل منهما افادة في نوعه: الأول إذا كانت مسألة أحكام تجد تطبيقها الفوري في التجربة، والأخير عندما يكون من الضروري الحكم بشكل عام، من خلال مفاهيم بسيطة، على سبيل المثال في الميتافيزيقا ، حيث ما يسمى بالفطرة السليمة ، ولكن في كثير من الأحيان عن طريق التباين ، لا يفكر بأي شيء على الإطلاق. **أعترف من صميم قلبي أنه بسبب التحذير الذي قدمه ديفيد هيوم بأنني مدين له لأنني استيقظت من سبات دوغمائي لسنوات عديدة، وبعد أن قدمت بحثي الفلسفي في مجال التخمين، اتجهت اتجاها جديدا تمامًا.** كنت بعيدًا جدًا عن إبداء رأيه في العواقب، التي كانت كذلك فقط لأنه نظر في السؤال فقط في جزء من أجزائه، بدلاً من تناوله بالكامل، كما سألت حتى يمكن حل السؤال الجزئي انطلاقًا من فكرة حقيقية تركها لنا شخص آخر، ولكن دون أن يدركها، يمكننا أن نأمل في المضي قدمًا من خلال التفكير المستمر، بالطريقة التي يفتحها الانسان المخترق الذي له نحن مدينون بأول شرارة من هذا الضوء. لذلك تأكدت أولاً وقبل كل شيء من إمكانية تعميم اعتراض هيوم، وسرعان ما أدركت أن مفهوم الارتباط بين السبب والنتيجة لم يكن إلى حد بعيد المفهوم الوحيد المستخدم في الفهم بداهة الروابط بين الأشياء؛ أنه من الضروري أن تعتمد كل الميتافيزيقا على مفاهيم من هذا النوع. حاولت أن أتأكد من عددهم، وعندما نجحت بالبدء من مبدأ واحد، شرعت في استنتاج هذه المفاهيم، وأكدت أنهم كانوا حينها ليست لديهم خبرة، كما كان يخشى هيوم، لكنهم أتوا من فهم خالص. هذا الاستنتاج، الذي بدا مستحيلًا لسلفي الماهر، والذي لم يفكر فيه أحد من قبله، على الرغم من أن الجميع يستخدم هذه المفاهيم بثقة دون أن يسأل ما هو أساس قيمتها الموضوعية، هذا الاستنتاج، على سبيل المثال - كنت أصعب ما يمكن فعله لصالح الميتافيزيقيا. والأسوأ من ذلك هو أن الميتافيزيقيا، إن وجدت، لا يمكن أن تساعدني هنا، لأن احتمالية الميتافيزيقيا لا ينبغي أن يتم تأسيسها فقط من خلال هذا الخصم. بعد أن توصلت إلى حل مشكلة هيوم، ليس فقط لحالة معينة، ولكن فيما يتعلق بكل ملكة العقل الخالص بأكملها، تمكنت من التقدم بضع خطوات، وإن كان ذلك دائمًا ببطء، حتى أقرر أخيرًا بشكل كامل ووفقًا للمبادئ إن النطاق الكامل للعقل الخالص كوني، سواء من حيث حدوده أو محتواه. كان هذا بالضبط ما تفتقر إليه الميتافيزيقيا لتنفيذ نظامها وفقًا لخطة معينة.

لكني أخشى أنه سيصل إلى حل مشكلة هيوم، مع الأخذ في الاعتبار إلى أقصى حد ممكن (إلى نقد العقل الخالص)، والذي حدث للمشكلة نفسها، عندما تم طرحها اول مرة من أجلها. سنحكم عليه حكمًا سيئًا، لأننا لن نسمعها؛ لأننا سنقتصر على متابعة العمل بدلاً من التأمل فيه؛ ولم نكن نرغب في تحمل هذه المشكلة لأن العمل جاف وغامض ومخالف لجميع المفاهيم السائدة وفوق كل شيء طويل الأمد. أعترف أنني لم أتوقع أن أرى فيلسوفًا يشكو من قلة الشعبية، ويتحدث عن السهولة والملاءمة عندما يتعلق الأمر بوجود معرفة محترمة وتعتبر لا غنى عنها. المعرفة الإنسانية، التي لا يمكن أن تتم إلا باتباع قواعد المنهج الدراسي، والتي قد تتبعها يومًا ما الطريقة الشعبية، ولكنها لا يمكن أن تتمتع أولاً بهذا الجاذبية. أما عن غموض معين، والذي يرجع جزئياً إلى حجم المخطط، والذي بموجبه لا يمكن للمرء أن يرى بوضوح النقاط الأساسية التي هي موضوع العمل، فإن الشكوى مشروعة، وهي لتصحيح هذا أعطي هذه المثالين.

هذا العمل، النقد، الذي تنكشف فيه القوة العقلانية في كل مداها ومحيطها، يظل دائمًا الأساس الذي ترتبط به هذه **المقدمة** كمقدمة بسيطة. في الواقع، يجب أن يستمر النقد، كعلم، بشكل منهجي وكامل، وحتى أصغر تفاصيله، قبل أن يكون هناك أي سؤال حول إنشاء ميتافيزيقيا، أو حتى تصور الأمل البعيد في الحصول على واحدة. لطالما اعتدنا على رؤية شيء جديد مع القديم من حيث المعرفة؛ نحن نستعير هذه المعرفة من الماضي بتفكيكها، ونصنع لباسًا منظمًا بشكل عشوائي نزينه به، ولكن بعنوان جديد؛ الأمر الذي أدى بمعظم القراء إلى افتراض أن النقد نفسه ليس شيئًا آخر. لكن هذه المقدمة ستظهر أنه علم جديد تمامًا، لم يفكر فيه أحد حتى الآن، ولم يستطع أي شيء من الماضي تقديمه، باستثناء الإشارة التي قدمها شك هيوم. لكن هذه الإشارة بالذات لم تقدم أي مؤشر على إمكانية وجود مثل هذا العلم الرسمي. لقد دعا السفينة إلى أن يتم سحبها إلى الشاطئ (الشك)، حيث يمكن أن تسكن وتتعفن، بينما، على العكس من ذلك، قدمت لها ربانًا على دراية بمبادئ معينة لفن الحكم الذي توفره المعرفة من العالم، مزودًا بخريطة بحرية كاملة وبوصلة، حتى يتمكن من توجيه السفينة بكل تأكيد أينما يريد. هو الذي يقترب من علم منفرد، فريد من نوعه، برأي مسبق بأنه يستطيع الحكم من خلال المعرفة المزعومة المكتسبة في مكان آخر، على الرغم من أنها على وجه التحديد تجعل من الضروري أولاً اليأس من حقيقتها، سينجح فقط في تخيل أنه يرى في كل مكان ما كان يعرفه بالفعل، لأن الكلمات متشابهة إلى حد ما على كلا الجانبين. لدرجة أنه بعد تشويه كل شيء، وتغيير كل شيء في فكر المؤلف، استبدل طريقة رؤيته القديمة والخاصة. أما بالنسبة لنطاق العمل، فيجب تقديره بالمضمون وليس بالشكل. إلى جانب ذلك، فإن الجفاف والدقة المدرسية صفات يمكن أن تكون مواتية جدًا للموضوع نفسه، ولكن يجب أن تضر الكتاب بالضرورة. ومما لا شك فيه أنه لم يُعطى للجميع أن يكتبوا بطريقة فضفاضة وجذابة مثل ديفيد هيوم، أو صلبة وفي نفس الوقت أنيقة

مثل موسى مندلسون؛ لكن كان بإمكاني أن أعطي (أنا أتملق نفسي) بعض الشعبية لمعرضي، إذا كان الأمر يتعلق فقط برسم خطة، وتركها للآخرين لتنفيذها، وإذا لم أكن قد اهتممت باهتمام العلم الذي شغلني لفترة طويلة؛ لأنه استغرق قدرا كبيرا من الاتساق والكثير من التضحية بالنفس لتفضيل، لجذب قبول أكثر إيجابية وسريعة، قبول أبطأ ولكن أكثر ديمومة. إن إعطاء خطة عمل ما هو بشكل عام عقوبة للرفاهية والغرور، حيث يسعى المرء إلى إعطاء نفسه جو العبقرية الإبداعية، عندما يطلب المرء أو يلوم ما هو غير قادر على نفسه، والذي يوصي المرء بالبحث دون معرفة مكان إقامته، على الرغم من أنه كان هناك بالفعل شيء أفضل للقيام به لخطة جيدة للنقد العقلاني لتقيد نفسها، وفقًا للعرف، بالرغبات التي يمكن تقديرها. لكن سببًا خالصًا يوضع في مجال منعزل للغاية، ومتحد باستمرار في جميع أجزائه بحيث لا يمكن للمرء أن يلمس أحدًا منهم دون لمس كل الأجزاء الأخرى، ولا يفعل أي شيء دون أن يكون قد خصص له من قبل، مكانه وتأثيره على آخر، لا شيء خارج هذا المجال قادر على تصحيح حكمنا الداخلي وقيمة واستخدام كل جزء يعتمد على العلاقة التي يوجد فيها هذا الجزء فيما يتعلق بكل الباقي في العقل نفسه، وكما هو الحال في الكل لجسم منظم، لا يمكن استنتاج نهاية كل عضو إلا من المفهوم الكامل للكل. لذلك يمكننا أن نقول عن مثل هذا النقد أنه مؤكد فقط بقدر ما يتم استكماله بالكامل وصولاً إلى العناصر الأخيرة للعقل الخالص، وأنه يمكننا إما تحديد وحكم كل شيء من مجال هذا الجسم في الحكم، أو على العكس من ذلك، لا يمكن عمل شيء مماثل.

على الرغم من أن الخطة البسيطة التي من شأنها أن تسبق نقد العقل الخالص كانت غامضة وغير مؤكدة وغير ضرورية، إلا أنها قد تكون مهمة بعد ذلك. يسمح لك بإلقاء نظرة عامة على كل شيء، لفحص النقاط الرئيسية المتضمنة في هذا العلم بالتفصيل، لفضح العديد من الأشياء بشكل أفضل مما كان ممكنًا القيام به في الشكل الأول للعمل. يمكننا، الآن بعد أن تم العمل، أن نتبع طريقة تحليلية، بينما على العكس من ذلك لم نتمكن من تأليف العمل حتى باتباع الطريقة التركيبية، من أجل وضع جميع أعضاء العلم أمام أعينهم كترتيب ملكة خاصة جدًا للمعرفة في علاقتها الطبيعية. يمكن لأي شخص لا يزال يجد غموضًا في المخطط التفصيلي الذي أقدمه باعتباره بداية كل الميتافيزيقيا المستقبلية مواساته من خلال التفكير في أنه ليس من الضروري أن يهتم الكل بالميتافيزيقا ؛ أن هناك العديد من المواهب التي يمكن أن تتألق في العلوم الأساسية وحتى العلوم العميقة ، ولكنها لم تصنع للنجاح في تحقيقات المفاهيم المجردة البحتة ؛ يجب على المرء بعد ذلك تطبيق هدايا عقله على شيء آخر ؛ لكن من يتعهد بأن يكون له رأي في الميتافيزيقيا ، وحتى يكتب عن هذه الموضوعات ، يجب أن يخضع تمامًا للشروط الموضوعة هنا ، إما أنه بذلك يعترف بحلّي ، أو بمكافحته عن قصد يعطي آخر لأنه لا يستطيع أن يأخذها مقابل لا شيء.

وأنه أخيرًا يمكن أن يكون الغموض الشديد الذريعة (التنكر العادي للكسل أو العجز) مفيدًا، لأن كل أولئك الذين يلتزمون الصمت الحذر فيما يتعلق بالعلوم الأخرى، يتحدثون مثل الأساتذة عندما يتعلق الأمر بالميتافيزيقيا، واتخاذ القرار بجرأة ، لأن جهلهم فيما يتعلق بعلم آخر لا يُخون بالأدلة ، ولكن في الواقع فيما يتعلق بالمبادئ النقدية الحقيقية ، التي يمكن للمرء بالتالي أن يقول عنها: خامل ، النحل عبارة عن طائرات بدون طيار ، أكشاك: ابقها تحت المراقبة. (فرجيل).

المقدمة

طابع خاص لأي معرفة ميتافيزيقية.

. I§

مصادر الميتافيزيقيا.

عندما نريد تقديم المعرفة كعلم، يجب علينا أولاً أن نكون قادرين على تحديد ما هو خاص بها بدقة، وما الذي يميزها عن كل المعارف الأخرى؛ وإلا تندمج حدود كل العلوم، ولا يمكن معالجة أي منها على أساس طبيعتها بطريقة أساسية. لكن، يمكن أن يتكون هذا الجانب المميز فيما هو مناسب إما للذات، أو لمصادر المعرفة، أو حتى بطريقة المعرفة، أو في بعض هذه الأشياء، أو في الكل. على هذا الأساس تقع فكرة العلم الممكن ومجاله فوق كل شيء. أولاً، فيما يتعلق بمصادر المعرفة الميتافيزيقية، من الواضح، من خلال فكرة هذه المعرفة ذاتها، أنها لا يمكن أن تكون تجريبية. لذلك يجب عدم أخذ مبادئها (التي لا تشكل الافتراضات التي تشكلها فحسب، بل أيضًا المفاهيم الأساسية جزءًا منها) من التجربة. هذه المعرفة، في الواقع، يجب ألا تكون مادية، بل ميتافيزيقية، أي أبعد من الخبرة. لذلك، لا الخبرة الخارجية، التي هي مصدر الفيزياء، ولا الخبرة الداخلية، التي هي أساس علم النفس التجريبي، يمكن أن تكون أساسها. ولذلك فهي معرفة مسبقة، أو فهم خالص وعقل خالص. لكن لا يوجد شيء حتى الآن يميزها عن الرياضيات البحتة. لذلك يمكن أن يطلق عليه معرفة فلسفية خالصة. أشير بمعنى هذا التعبير إلى جزء من نقد العقل الخالص [3] حيث أعطيت، بطريقة واضحة ومرضية، الفرق بين هذين النوعين من الاستخدام والعقل. - هذا ما قلته عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية.

§ الثاني.

من نوع المعرفة التي يمكن تسميتها بمفردها ميتافيزيقية.

.I

حكم تركيبي وحكم تحليلي بشكل عام.

يجب أن تحتوي المعرفة الميتافيزيقية فقط على أحكام صافية مسبقة؛ تتطلب الطبيعة المحددة لمصادرها ذلك. ولكن بغض النظر عن الأصل أو الشكل المنطقي للأحكام، فإنها تقدم اختلافًا، فيما يتعلق بالذات، وفقًا لما إذا كانت إما تفسيرية بحتة ولا تضيف شيئًا إلى محتوى المعرفة، أو ما إذا كانت واسعة النطاق وتوسيع نطاق المعرفة المعطاة: يمكن استدعاء الأول الأحكام التحليلية، والثاني الأحكام التركيبية.

لا تقول الأحكام التحليلية شيئًا في المسند لم يتم التفكير فيه بالفعل في فكرة الذات، وإن لم يكن ذلك واضحًا وبنفس الوعي. عندما أقول: كل الأجساد ممتدة، لم أضف شيئًا على الإطلاق لمفهومي عن الجسد، لكنني قمت بتحليله، لأن المدى كان قد تم التفكير فيه بالفعل قبل الحكم، على الرغم من أنه لم يكن كذلك. غير معبر عنه حرفيا لذلك فإن الحكم تحليلي. على العكس من ذلك، فإن الاقتراح: بعض الأجسام ثقيلة، وتحتوي في المسند على شيء لم يتم تصوره حقًا في المفهوم العام للجسد؛ لذلك فهو يوسع معرفتي، لأنه يضيف شيئًا إلى مفهومي؛ لذلك يجب أن يطلق عليه حكم تركيبي.

.II

المبدأ المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض.

ترتبط جميع الأحكام التحليلية تمامًا بمبدأ التناقض، وهي، من حيث طبيعتها، معرفة مسبقة، سواء كانت المفاهيم التي تعمل كموضوع تجريبي أم لا. بالنسبة لمسند الحكم التحليلي الإيجابي الذي تم التفكير فيه بالفعل في فكرة الذات، لا يمكن إنكاره دون تناقض. وبالمثل، فإن عكس هذا المسند في الحكم التحليلي، ولكنه سلبي، ينكره بالضرورة الذات، ودائمًا كنتيجة لمبدأ التناقض. هذا ما يحدث في القضايا: كل جسد ممتد، ولا يوجد جسد غير ممتد (بسيط). لذلك فإن جميع الافتراضات التحليلية هي أيضًا أحكام مسبقة، على الرغم من أن مفاهيمها تجريبية، على سبيل المثال، الذهب معدن أصفر؛ لأنني، لمعرفة ذلك، لست بحاجة إلى أي خبرة أخرى بصرف النظر عن مفهومي عن الذهب، وهو مفهوم يحمل فكرة الجسم الأصفر والمعدن؛ لأن هذا كان بالضبط فكرتي. كان عليّ فقط تقسيمها دون القلق بشأن أي شيء آخر حولي.

ثالثا.

تحتاج الأحكام التركيبية إلى مبدأ آخر غير مبدأ التناقض.

هناك مبادئ تركيبية لاحقة أصلها تجريبي؛ ولكن هناك أيضًا بعض الأشياء التي هي بالتأكيد بداهة والتي تأتي من الفهم والعقل الخالص. ويتفق هذان النوعان من الأحكام على أنهما لا يمكن أن تتم على أساس مبدأ التحليل الوحيد، وهو مبدأ التناقض. إنها تريد مبدأ مختلفًا تمامًا، على الرغم من أنه يجب دائمًا اشتقاقها من مبدأ ما، مهما كان، وفقًا لمبدأ التناقض. لا شيء، في الواقع، يمكن أن يتعارض مع هذا المبدأ، على الرغم من أنه لا يمكن اشتقاق كل شيء منه. سأبدأ بتصنيف الأحكام التركيبية.

o1 دائمًا ما تكون الأحكام التجريبية تركيبية. سيكون من العبث، حقًا، أن نبني حكمًا تحليليًا على التجربة، لأنني يجب ألا أخرج مطلقًا من مفهومي لتبني الحكم، ولهذا لست بحاجة إلى أي شهادة خبرة. إن تمديد الجسم هو اقتراح قائم مسبقًا، وليس حكمًا تجريبيًا. قبل أن أنتقل إلى التجربة، في الواقع، لدي بالفعل جميع الشروط لتقديري في الفكرة التي لا يجب أن أستخلص منها سوى المسند باتباع مبدأ التناقض؛ وهكذا في نفس الوقت أدرك ضرورة الدينونة، وهي ضرورة لا تعلمني إياها التجربة.

o2 الأحكام الرياضية كلها تركيبية. يبدو هذا الافتراض مخالفًا تمامًا لملاحظات أولئك الذين قاموا حتى الآن بتحليل العقل البشري، على الرغم من أنه من اليقين الذي لا جدال فيه، ومهم جدًا لما سيتبع. في الواقع، حيث وجد أن استدلالات علماء الرياضيات تسير جميعًا وفقًا لمبدأ التناقض (الذي تتطلبه طبيعة كل اليقين الوراثي)، فقد اقتنعنا بأن المبادئ نفسها تم الاعتراف بها بموجب مبدأ التناقض: الذي كنا مخطئين للغاية فيه؛ لأن اقتراحًا تركيبيًا يمكن اعتباره جيدًا وفقًا لمبدأ التناقض، ولكن بشرط فقط أن يفترض المرء مبدأً آخر، وهو مبدأ تركيبي، يمكن اشتقاقه منه، ولكن لا يمكن أبدًا اعتباره في حد ذاته. وتجدر الإشارة قبل كل شيء إلى أن الافتراضات الرياضية الصحيحة هي دائمًا أحكام مسبقة وليست أحكامًا تجريبية، لأنها تحمل معها ضرورة لا يمكن أن تأتي من التجربة. إذا كنا لا نريد الاتفاق، فليكن؛ سأقتصر اقتراحي على الرياضيات البحتة، التي تعني مفهومها بالفعل أنها ليست تجريبية، لكنها تحتوي بشكل مطلق على معرفة مسبقة نقية فقط.

كان علينا أن نفكر أولاً أن الاقتراح 7 + 5 = 12 تحليلي بحت؛ أنها ناتجة عن مفهوم مجموع سبعة وخمسة، وفقًا لمبدأ التناقض. ولكن بالنظر إلى الأمر عن كثب، يجد المرء أن مفهوم مجموع 7 و5 لا يحتوي على شيء سوى اتحاد رقمين في رقم واحد؛ الذي لا نفكر فيه إطلاقا في ماهية هذا الرقم الفريد المكون من الاثنين الآخرين. لم يتم التفكير في فكرة 12 بالفعل من خلال حقيقة أنني أفكر فقط في هذه الإضافة سبعة وخمسة، وعبثًا أفسد مفهومي عن مثل هذا المبلغ المحتمل، لن أجد اثني عشر هناك، مع ذلك. يجب أن نخرج من هذه الفكرة ونلجأ إلى الحدس، الذي يتوافق مع أحد العددين المكونين، على سبيل المثال أصابع اليد الخمسة، أو (مثل **سيغنون** في حسابه) خمس نقاط، ونضيف تباعا وحدات خمسة أشياء معطاة حدسًا لمفهوم السبعة، لذلك نحن بالفعل نوسع

الفكرة من خلال هذا الافتراض 7 + 5 = 12، ونضيف إلى الفكرة الأولى فكرة أخرى لم تكن متضمنة فيها؛ مما يعني أن الاقتراح الحسابي هو دائمًا تركيبي. سيكون هذا أكثر وضوحًا كلما كانت الأرقام أقوى. من الواضح، في الواقع، أنه أثناء قلب مفهومنا وإعادته، لا يمكننا أبدًا أن نجد من خلال التحلل البسيط للمفاهيم، دون مساعدة الحدس، المجموع الكلي للأرقام الجزئية. ولا يعتبر اقتراح الهندسة البحتة تحليليًا. إنه افتراض تركيبي أن هذا: من نقطة إلى أخرى يكون الخط المستقيم هو الأقصر. في الواقع، لا يحتوي مفهومي عن الحق على أي شيء كمي أو عظيم؛ إنها صفة واحدة فقط. لذلك فإن فكرة الأقصر قدر ممكن هي إضافة كاملة، ولا يمكن اشتقاقها بالتحلل من فكرة الخط المستقيم. لذلك فإن الحدس ضروري هنا لجعل التوليف ممكنًا.

بعض المبادئ الأخرى التي تستخدمها المقاييس هي تحليلية حقًا، إنها صحيحة وتستند إلى مبدأ التناقض؛ لكنها تخدم، كقضايا متطابقة، فقط لتسلسل الطريقة، وليس كمبادئ. هذه، على سبيل المثال، القضايا أ = أ؛ الكل يساوي نفسه، أو (أ + ب)> أ، أي أن الكل أكبر من الجزء. ومع ذلك، فإن هذه الافتراضات، على الرغم من أن لها قيمة فقط كمفاهيم بسيطة، يتم قبولها فقط في الرياضيات لأنه يمكن تمثيلها في الحدس. ما يوحي هنا عادة أن مسند مثل هذه الأحكام التصورية موجود بالفعل في مفهومنا، وبالتالي فإن الحكم تحليلي، هو ببساطة مراوغة التعبير. في الواقع، نحن مضطرون إلى إضافة مسند معين إلى مفهوم معين، وهذه الضرورة تنشأ بالفعل من المفاهيم. لكن السؤال ليس ماذا نضيف بالفكر إلى فكرة معينة، ولكن ما نفكر فيه حقًا، وإن كان ذلك بطريقة غامضة؛ والتي من خلالها نرى أن المسند يرتبط بالضرورة بالذوات، عن طريق حدس يجب أن يضاف إليهم، وليس على الفور.

§ الثالث.

الملاحظة

بشأن التقسيم العام للأحكام في التحليلات والمواد التركيبية.

هذا التقسيم لا غنى عنه فيما يتعلق بنقد الفهم البشري، ويستحق اعتباره هناك كلاسيكياً. لا أعلم أنه يمكن أن يكون ذا فائدة كبيرة في مكان آخر؛ وأجد هنا سبب إهمال الفلاسفة الدوغمائيين الذين لم يبحثوا عن مصادر الأحكام الميتافيزيقية إلا في الميتافيزيقيا نفسها، وليس خارجها، في قوانين العقل بشكل عام، هذا التقسيم، والذي يبدو لتقديم نفسه، وكيف يمكن لـفولف الشهير أو بومغارتن المخترق، الذي سار على خطاه، أن يسعى في مبدأ التناقض إلى إثبات مبدأ العقل الكافي، والذي من الواضح أنه تركيبي. بالفعل، على العكس من ذلك، أجد في مقالات لوك عن الفهم البشري مؤشرًا على هذا الانقسام. في الفصل الثالث، § 9 وما يليه من الكتاب الرابع،

بعد أن تحدث سابقًا عن العلاقة المختلفة للتمثيلات في الأحكام ومصادرها، والتي يضع أحدها في الهوية أو التناقض (الأحكام التحليلية)، والآخر في وجود تمثيلات في موضوع (أحكام تركيبية)، يعترف، في الفقرة 10، بأن معرفتنا المسبقة عن هذا الأخير محدودة للغاية وتقريباً صفر. لكن ما يقوله عن هذا النوع من المعرفة غير مؤكد وغير منتظم لدرجة أنه لا يوجد سبب للاندهاش إذا لم يجد أحد، هيوم أقل من آخر، فرصة للتعامل مع مقترحات من هذا النوع. لأن المبادئ الكونية من هذا النوع، والتي تم تحديدها، لا يمكن تعلمها بسهولة من العقول الأجنبية التي تظهر فقط بطريقة غامضة. من الضروري أن تكون قد وصلت إلى هناك أولاً وقبل كل شيء من خلال تفكير شخصي، ثم العثور عليها أيضًا حيث بدونها لن يقابلها المرء بالتأكيد، لأن المؤلفين أنفسهم لم يعرفوا أن هذه الفكرة كانت مفيدة. بناء على ملاحظاتهم الخاصة. ومع ذلك، فإن أولئك الذين لم يفكروا في أنفسهم أبدًا هم أذكياء بما يكفي لرؤية كل شيء، بعد إطلاعهم عليه، فيما قيل من قبل، ولكن مع ذلك لم يكن أحد حتى ذلك الحين قادرًا على رؤيته.

§ الرابع.

سؤال عام:

هل الميتافيزيقيا ممكنة تمامًا؟

إذا كانت هناك ميتافيزيقا يمكنها بالفعل أن تؤكد نفسها كعلم، فيمكن للمرء أن يقول: هذه هي الميتافيزيقيا. عليك فقط أن تتعلمها؛ سيقنعك بشكل لا يقاوم ودائمًا بحقيقته؛ ومن ثم فإن السؤال أعلاه سيكون غير ضروري. لن يكون هناك سوى شيء واحد، والذي من شأنه أن يهتم بفحص اختراقنا، من إثبات وجود الشيء نفسه، أي كيف يكون ممكنًا، وكيف يجب أن يكون العقل موجودًا. خذ للوصول إلى هناك. لكن العقل البشري ليس من حسن حظه أن يكون هناك. لا يمكنك عرض كتاب واحد فقط، مثل كتاب إقليدس للرياضيات، على سبيل المثال، والقول: هذا هو الميتافيزيقيا. ستجد أن هناك مبينًا من خلال مبادئ العقل الخالص الهدف الرأسمالي لهذا العلم، ومعرفة الكائن الأعلى والحياة المستقبلية. قد يظهر لنا عددًا كبيرًا من الافتراضات المتعلقة باليقين التصحيحي، والتي لم يتم مهاجمتها أبدًا؛ لكنها كلها تحليلية وتتعلق بمواد وأدوات الميتافيزيقا بدلاً من توسيع المعرفة، وهو امتداد يجب أن يكون، مع ذلك، هدف الميتافيزيقيا (§ 3 .ii). ولكن بينما تُظهر أيضًا الافتراضات التركيبية (مبدأ العقل الكافي) التي لم تثبتها أبدًا لسبب بسيط، ولا بالتالي بداهة، كما كان واجبك، ولكننا نمنحك إياها طواعية. لقد سقطت، مستخدماً ذلك لغايتك الرئيسية، في تأكيدات لا تطاق وغير مؤكدة لدرجة أنه في جميع الأوقات تتناقض ميتافيزيقية مع أخرى، إما فيما يتعلق بالتأكيدات نفسها، أو ببراهينها، وأنها كذلك وبالتالي حرم

من الموافقة الدائمة. وحتى المحاولات لتشكيل مثل هذا العلم كانت بلا شك السبب الأول للشك الذي ظهر مبكرًا جدًا، أي بطريقة التفكير حيث يتقدم العقل بقوة كبيرة. ضد نفسها، أن الحقيقة لم تكن لتكون ممكنة لولا اليأس المطلق من العقل لتحقيق أهدافه الأكثر أهمية. قبل وقت طويل من طرح أي سؤال حول الطبيعة المنهجية للتساؤل، كنا ببساطة نتعامل مع سببنا الشخصي، الذي تم ممارسته بالفعل إلى نقطة معينة من خلال التجربة المشتركة، لأن العقل موجود دائمًا، ولكن لا يمكن البحث عن قوانين الطبيعة بشكل عام إلا بصعوبة. لذلك، كانت الميتافيزيقيا تطفو مثل حثالة، حتى أن الحثالة التي تم إنتاجها بدأت تتسرب، وظهرت أخرى على الفور على السطح، وكان البعض يجمعها دائمًا بنفس الحماس. عندما كان الآخرون، بدلاً من البحث في أعماقهم عن سبب هذه الظاهرة، يعتبرون أنفسهم حكماء لأنهم لم يهتموا بالمشكلة غير الضرورية التي واجهتها الأولى. يتمثل الاختلاف الأساسي بين المعرفة الرياضية البحتة وأي معرفة مسبقة أخرى في أنها يجب أن تستمر ليس من خلال المفاهيم، ولكن دائمًا من خلال بناء المفاهيم (النقد، جزء.II ص314 .). نظرًا لأنه يجب بالتالي أن يترك، في افتراضاته، من الفكرة للانتقال إلى ما يحتوي على الحدس المقابل لهذه الفكرة، يجب ألا يتم الحصول على افتراضاته أبدًا من خلال تحلل المفاهيم، أي بشكل تحليلي؛ ولذلك فهي كلها تركيبية. لذلك لا يمكنني المغادرة دون الإشارة إلى الضرر الذي لحق بالفلسفة نتيجة إهمال هذه الملاحظة، وهو أمر سهل وغير مهم على ما يبدو. هيوم ، معتقدًا أن مهنة الفيلسوف هي إلقاء عينيه على المجال الكامل للمعرفة البحتة النقية ، حيث يعتقد الفهم البشري أن لديه مثل هذه الممتلكات الشاسعة، ويفصل بشكل غير مدروس مقاطعة بأكملها عن المقاطعة الرئيسية ، الرياضيات البحتة ، مقتنعة بأن طبيعتها، وإذا جاز التعبير ، فإن دستورها السياسي يقوم على مبادئ أخرى تمامًا ، أي على مبدأ التناقض الوحيد ، وعلى الرغم من أنها لم تقم بتقسيم القضايا بهذه الطريقة بشكل رسمي وعامة ، أو تحت التسمية الصحيحة ، كما فعلت ، كان الأمر كما لو كان قد قال: الرياضيات البحتة تحتوي فقط على افتراضات تحليلية ، والميتافيزيقا فقط افتراضات تركيبية قبلية. لكنه كان مخطئًا جدًا في هذا الأمر، وكان لهذا الخطأ تأثير مؤسف على تصوره بالكامل. وإلا لكان قد أخذ سؤاله عن أصل أحكامنا التركيبية إلى ما هو أبعد من مفهومه الميتافيزيقي للسببية وكان سيمدها مسبقًا إلى إمكانية الرياضيات، حيث كان عليه أيضًا اعتبار الرياضيات على أنها لها طابع اصطناعي. لكن بعد ذلك لم يكن بإمكانه أن يبني افتراضاته الميتافيزيقية على تجربة بسيطة، لأنه بخلاف ذلك كان سيخضع لتجربة بديهيات الرياضيات البحتة، والتي لم يكن ليفشل في إدراك أنها مستحيلة. إن الشركة الجيدة التي وجدت الميتافيزيقيا نفسها فيها كانت ستضمنها من خطر التعرض لمعاملة غير جديرة، لأن الضربات التي كانت ستوجه ضدها كانت ستقع أيضًا على الرياضيات؛ الذي لم يكن مع ذلك رأيه ، والذي لا يمكن أن يكون. لكن عندئذٍ كان هذا العقل الحكيم قد جعل الانعكاسات كلها مشابهة لتلك التي تشغلنا الآن، لكنها كانت ستحصل من تعرضها الذي لا يضاهى على قوة كبيرة جدًا.

الأحكام الميتافيزيقية الفعلية كلها تركيبية. يجب أن نميز الأحكام التي تنتمي إلى الميتافيزيقيا عن الأحكام الميتافيزيقية بشكل صحيح. الأولى تتضمن عددًا كبيرًا من الأحكام التحليلية، ولكنها ليست سوى وسائل للأحكام الميتافيزيقية، والهدف الحصري للعلم، والتي دائمًا ما تكون تركيبية. لأنه إذا كانت المفاهيم تنتمي إلى الميتافيزيقيا، على سبيل المثال مفهوم الجوهر، فإن الأحكام الناتجة عن تحللها البسيط تنتمي بالضرورة أيضًا إلى الميتافيزيقيا، على سبيل المثال: الجوهر هو ما يوجد فقط كذات، إلخ..، ونسعى بمساعدة العديد من هذه الأحكام التحليلية لمقاربة تعريف المفاهيم. ولكن بما أن تحليل فكرة فكرية (مثل تلك الموجودة في الميتافيزيقيا) لا يستمر بخلاف تحلل أي فكرة أخرى، حتى التجريبية، والتي لا تنتمي إلى الميتافيزيقيا (على سبيل المثال، الهواء هو سائل مرن، لا تختفي مرونته بأي درجة من البرودة)، الفكرة، في الحقيقة، ميتافيزيقية، لكن الحكم التحليلي ليس بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأن للميتافيزيقا شيئًا خاصًا بها، خاصة في إنتاج معرفتها القبلية، وهو إنتاج يجب بالتالي تمييزه عما تشترك فيه الميتافيزيقيا مع جميع المعارف الفكرية الأخرى. وهكذا، على سبيل المثال، فإن الافتراض: كل ما هو جوهر في الأشياء ثابت، هو افتراض تركيبي وميتافيزيقي بشكل صحيح.

لذلك عندما نكون قد جمعنا، وفقًا لمبادئ معينة، المفاهيم القبلية التي تشكل مادة الميتافيزيقيا وأدواتها، فإن تحلل هذه المفاهيم يكون ثمناً باهظاً. يمكن حتى تقديمها كجزء متميز من جميع الافتراضات التركيبية التي تشكل الميتافيزيقا نفسها (كفلسفة مميزة بطريقة ما) والتي تحتوي فقط على افتراضات تحليلية تنتمي إلى الميتافيزيقيا. لأنه، في الواقع، هذه التحليلات ذات فائدة كبيرة فقط في الميتافيزيقا، أي فيما يتعلق بالقضايا التركيبية التي يجب أن تنتج أولاً وقبل كل شيء من هذه المفاهيم المتحللة. وبالتالي، فإن استنتاج هذه الفقرة هو أن الميتافيزيقا تتعامل بشكل صحيح مع افتراضات مسبقة تركيبية، وأن هذه الافتراضات تشكل النهاية، والتي تحتاج بلا شك إلى العديد من التحليلات لمفاهيمها، والأحكام التحليلية من قبل نتيجة لذلك، ولكن عندما لا تختلف العملية عن أي نوع آخر من المعرفة حيث يكون الأمر مجرد مسألة جعل المفاهيم واضحة عن طريق التحليل. لكن إنتاج معرفة قبلية سواء فيما يتعلق بالحدس أو فيما يتعلق بالمفاهيم، حتى أن الافتراضات التركيبية القبلية، ولكن في مسائل المعرفة الفلسفية، تشكل المادة الأساسية للميتافيزيقا. لذلك نشعر بالاشمئزاز من الدوغمائية التي لا تعلمنا شيئًا، وكذلك من التشكك الذي لا يترك لنا أي أمل، ولا حتى الراحة في الجهل المشروع، ومتحمسين لأهمية المعرفة التي نحتاجها، وجعلنا حذرين. من خلال الخبرة الطويلة فيما يتعلق بكل المعرفة التي نعتقد أننا نمتلكها، أو التي يتم تقديمها لنا تحت غطاء العقل الخالص، لا يزال هناك سؤال حاسم واحد، يتعين علينا حله نطبق أنفسنا من الآن فصاعدًا: هل الميتافيزيقيا ممكنة تمامًا؟ لكن يجب الإجابة على هذا السؤال ليس بالشكوك المتشككة حول

تأكيدات معينة لميتافيزيقيا حقيقية (لأننا لا نتعرف على أي منها في الوقت الحالي)، ولكن وفقًا للفكرة التي لا تزال إشكالية للغاية لمثل هذا العلم.

في نقد العقل الخالص، عالجت هذا السؤال بطريقة تركيبية. أي أنني أجريت بحثي في العقل الخالص نفسه، وحاولت إرساء مبادئ في ذلك المصدر بالذات وعناصر وقوانين استخدامه. هذا العمل صعب، ويتطلب من قارئ مصمم على اتباع نظام لا يزال بدون أي أساس آخر غير السبب نفسه، وبالتالي، دون الاعتماد على أي حقيقة مهما كانت، يسعى إلى إخراج المعرفة من جرثومة بدائية. يجب أن تكون المقدمة، على العكس من ذلك، مقدمات؛ بدلاً من ذلك، يجب أن تشير إلى ما يجب القيام به لتكوين أكبر قدر ممكن من العلم، بدلاً من فضح العلم نفسه. لذلك يجب أن تستند إلى شيء نعرفه بالفعل كثيرًا، يمكننا من خلاله البدء بثقة والارتقاء إلى مصادر لا نعرفها بعد، والتي لن يفسر اكتشافها فقط ما عرفناه، ولكن أيضًا مدى الكثير من المعرفة التي تأتي جميعها من نفس المصادر. وبالتالي، فإن العملية المنهجية للمقدمات، خاصة تلك التي يجب أن تستعد لميتافيزيقا مستقبلية، ستكون تحليلية. لكن لحسن الحظ، بينما لا نكون قادرين على الاعتراف بأن الميتافيزيقيا كعلم حقيقي، يمكننا مع ذلك أن نؤكد أن بعض المعرفة التركيبية القبلية حقيقية ومعطاة، أي الرياضيات البحتة والفيزياء البحتة؛ لأن هذين العلمين يحتويان على افتراضات يكون بعضها مؤكدًا من الناحية الرأسية من خلال العقل وحده، والآخر باتفاق عالمي ناتج عن التجربة، وكلاهما معترف به عالميًا على أنهما مستقلان عن التجربة. لذلك، لدينا على الأقل بعض المعرفة التركيبية المسبقة التي لا جدال فيها، ويمكننا أن نسأل، ليس ما إذا كانت ممكنة (منذ وجودها)، ولكن فقط كيف تكون ممكنة، حتى نتمكن من الاشتقاق من مبدأ إمكانية أولئك الذين هم البيانات، وإمكانية كل الآخرين.

§ الخامس.

سؤال عام:

كيف تكون المعرفة بالعقل الخالص ممكنة؟

لقد رأينا أعلاه الاختلاف الكبير بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. كان من السهل استيعاب إمكانية الافتراضات التحليلية لأنها تستند حصريًا إلى مبدأ التناقض. إن إمكانية الافتراضات التركيبية اللاحقة، أي للمبادئ المستمدة من التجربة، ليست سوى إضافة مستمرة (تأليف) للتصورات. لذلك، تبقى الافتراضات التركيبية القبلية فقط، والتي يجب البحث عن احتمالها أو فحصها، لأنها يجب أن تستند إلى مبدأ آخر غير مبدأ التناقض. لكن لا يتعين علينا البحث أولاً عن إمكانية مثل هذه الافتراضات، لنسأل أنفسنا ما إذا كانت ممكنة؛

عدد كبير جدًا، في الواقع، تم إعطاؤه بالفعل، ويقين لا جدال فيه؛ وبما أن الطريقة التي نتبعها الآن يجب أن تكون تحليلية، فسننطلق من هذه النقطة، وهي أن هناك معرفة تركيبية عن هذا النوع، لكنها في الحقيقة معرفة عقلانية بحتة. ومن ثم علينا أن نبحث عن مبدأ هذه الإمكانية، وأن نسأل أنفسنا كيف تكون هذه المعرفة ممكنة، حتى نتمكن من تحديد شروط استخدامها ومداها وحدودها من مبادئ إمكانية استخدامها. السؤال المناسب، الذي تم التعبير عنه بدقة مدرسية، والذي ينزل إليه كل شيء، هو: كيف يمكن الافتراضات التركيبية القبلية؟

لقد سبق لي أن طرحت هذا السؤال بعبارة أخرى، لكي أكون أكثر شعبية، أي بتقديمها على أنها مسألة معرفة من خلال العقل الخالص؛ الذي يمكنني فعله جيدًا دون المساس بالفكرة المنشودة، لأنها مجرد سؤال هنا عن الميتافيزيقيا ومصادرها، وأننا سوف نتذكر دائمًا، كما آمل، من التفسيرات أعلاه، عندما نتحدث هنا عن المعرفة من خلال العقل الخالص، فهي دائمًا مسألة معرفة تركيبية، وليست تحليلية [4].

يعتمد حل هذا السؤال إذن على معرفة ما إذا كانت الميتافيزيقيا سيتم الحفاظ عليها أم لا، وبالتالي، وجودها ذاته. دعونا نعطي تأكيداتنا الميتافيزيقية كل جو الاحتمالات الممكنة، وأن نجمع الحجج الى الحجج، إذا لم نجيب أولاً على هذا السؤال بشكل صحيح، يحق لي أن أقول: كل هذا لا يعني لا شيء، إنها فلسفة لا أساس لها، حكمة زائفة. أنت تتحدث باسم العقل الخالص، وتعتقد أنك تكتسب المعرفة بطريقة قبلية، لأنك لا تقوم فقط بتفكيك مفاهيم معينة، ولكنك تقدم تحالفات جديدة للمفاهيم، دون أن تكون مبنية على المبدأ. تناقض ومع ذلك تعتقد أنه يمكنك اعتبارها مستقلة تمامًا عن أي تجربة! كيف توصلت إلى هذا، وكيف تنوي تبرير مثل هذه الادعاءات؟ لا يمكنك الاحتجاج بموافقة العقل الكوني؛ هو شاهد سلطته فقط على الشائعات العلنية.

أيا كان ما تريني، فأنا أكره الشك. (هرات).

ولكن بقدر ما تكون الإجابة على هذا السؤال ضرورية، لأنها صعبة في نفس الوقت؛ وإذا كان السبب الرئيسي لعدم محاولة حلها لفترة طويلة هو أننا لم نشك حتى في إمكانية وجود سؤال، فهناك سبب آخر؛ إن الإجابة المرضية على هذا السؤال وحده تتطلب انعكاسًا أكثر استدامة وأعمق وأكثر إيلامًا من العمل الميتافيزيقي الأكثر شمولاً، والذي يعد للوهلة الأولى بالخلود لمؤلفه. لذلك أي قارئ مستبصر، عندما يفكر مليًا في متطلبات المشكلة، يخاف أولاً من الصعوبة، يجب أن يعتبرها غير قابلة للحل، وإذا لم تكن هناك بالفعل مثل هذه المعرفة التركيبية البحتة مسبقًا، ليتم اعتباره مستحيلًا تمامًا وبشكل مطلق. هذا ما حدث بالفعل لديفيد هيوم، على الرغم من أنها ليست فكرة عامة تمامًا كما هي ويجب أن تمتد الإجابة لتشمل كل الميتافيزيقيا. كيف يمكن، في الواقع، يقول هذا العقل العميق، أنه إذا أعطيت فكرة ما يمكنني الخروج منها وإرفاقها بمفهوم آخر غير وارد فيه، وحتى كما لو

أن هذه الفكرة مشتقة بالضرورة من ذلك الذي يمكن للخبرة وحدها أن تزودنا بمثل هذه الروابط (هكذا يستنتج من صعوبة اعتبرها استحالة)، وكل ما يسمى بالضرورة، أو ما يرقى إلى نفس الشيء، معرفة مسبقة. تعتبر ضرورية، فهي عادة طويلة للعثور على شيء حقيقي، وبالتالي اعتبار الضرورة الذاتية موضوعية. إذا اشتكى القارئ من الصعوبة والمشقة التي سأواجهها بحل هذا السؤال، فيحق له تجربة حل أسهل. ربما سيركز بعد ذلك على محاولة أجريت له مثل هذا البحث العميق، وسوف يفاجأ قليلاً بالسهولة التي لا يزال يتم تنفيذها بها، نظرًا لطبيعة الشيء المعني. لذا فقد استغرق الأمر سنوات من العمل الطويل لحل هذا السؤال بشموليته الكاملة (بمعنى أن علماء الرياضيات يستخدمون هذه الكلمة، أي كافية لجميع الحالات)، وأن يكونوا في حالة أخيرًا قدمه في شكل تحليلي كما سيجده القارئ في هذه الكتابة. لذلك فإن جميع الميتافيزيقيين محكوم عليهم بتعليق مهنهم بشكل رسمي ودقيق طالما كان السؤال: كيف يمكن معرفة قبلية؟ لن يتم حله بطريقة مرضية. لأن هذا الحل وحده سيشكل لهم الحق في تقديم شيء ما لنا باسم العقل الخالص. في حالة عدم وجود هذا اللقب، لا يمكن أن يتوقعوا إلا أن يتم طردهم دون مزيد من الدراسة لتأكيدهم، من قبل الأشخاص العقلاء الذين تم خداعهم هناك في كثير من الأحيان. ولكن على العكس من ذلك، إذا كانوا يرغبون في تقديم عملهم، ليس كعلم، ولكن كفن إقناع مفيد ومفيد للفطرة السليمة، لا يمكن منعهم بشكل معقول من القيام بذلك. ثم يستخدمون لغة متواضعة من الإيمان المعقول؛ سوف يعترفون أنه إذا كان لديهم الحق، فهذا لا يعني حتى التعبير عن رأي حول ما يتجاوز حدود كل تجربة ممكنة، بعيدًا عن معرفة أي شيء عنها، ولكن هذا الشخص وحده يعترف بشيء (ليس للاستخدام التأملي، ولكن للاستخدام العملي فقط) وهو أمر ممكن ولا غنى عنه لتوجيه العقل والإرادة في الحياة. في هذه الحالة وحدها، سيكونون قادرين على تسمية أنفسهم بالرجال الحكماء والمفيدين، وهذا يزيد من قدرتهم على التخلي عن لقب الميتافيزيقيين. هؤلاء، في الواقع، يريدون أن يكونوا فلاسفة تأمليين، وبعد ذلك، إذا كان الأمر يتعلق بأحكام قبلية، فلا يمكن للمرء التمسك بالاحتمالات السليمة (لأن ما يدعي المرء أنه يعرفه مسبقًا هو لهذا السبب حسب الضرورة)، ولا يُسمح باللعب على الافتراضات؛ يجب أن يكون الادعاء علميًا، أو أنه لا شيء على الإطلاق. يمكننا أن نقول أن كل الفلسفة المتعالية التي تسبق بالضرورة كل الميتافيزيقا هي فقط الحل الكامل للمسألة التي تشغلنا، ولكنها مقدمة بترتيب منهجي ومع تطور، وأنه حتى الآن لم يكن هناك الفلسفة المتعالية: ما يحمل اسمها بشكل صحيح، في الواقع، ليس سوى جزء من الميتافيزيقيا. لكن يجب على هذا العلم أولاً وقبل كل شيء أن يجد إمكانية الميتافيزيقا، وبالتالي يسبق كل الميتافيزيقا. لذلك لا ينبغي أن نتفاجأ، لأننا بحاجة إلى علم كامل، وعلم محروم من أي مساعدة من الآخرين، لذلك علم جديد تمامًا، إذا، للإجابة بطريقة مناسبة على واحد فقط سؤال، يتطلب الأمر الكثير من المتاعب، إذا كان هناك الكثير من الصعوبة، وإذا كان لا يمكن القيام به دون أي غموض. وبالنظر لأننا نسير الآن إلى هذا الحل، وحتى نتبع طريقة تحليلية حيث نفترض أن المعرفة من

خلال العقل الخالص حقيقية، يمكننا فقط أن نناشد علمين من المعرفة النظرية (العلم الوحيد المعني هنا)، أي الرياضيات البحتة والفيزياء البحتة: يمكن لهذين العلمين وحدهما، في الواقع، أن يعطينا الأشياء في الحدس، وبالتالي، إذا كان هناك معرفة قبلية، تظهر الحقيقة أو اتفاق هذه المعرفة مع الكائن بشكل ملموس. هذا هو واقعها. من هناك نتقدم بشكل تحليلي إلى أساس هذه المعرفة. يسهل هذا بشكل فريد العمل حيث لا يتم تطبيق الاعتبارات العامة على الحقائق فحسب، بل تبدأ منها أيضًا، بدلاً من العملية التركيبية، يجب اشتقاقها من مفاهيم مجردة تمامًا. ولكن من أجل الارتقاء من هذه المعرفة الواقعية البدائية النقية والمؤسسة في نفس الوقت، إلى ما وراء الطبيعة المحتملة، التي نسعى إليها، أي للميتافيزيقا كعلم، من الضروري أن نفهم تحت سؤالنا الرئيسي ما المناسبة، وأي معرفة بسيطة تُعطى قبليا بشكل طبيعي، على الرغم من كونها حقيقة غير مشكوك فيها، تعمل كأساس لها. هذه المعرفة، التي يستبعد معالجتها أي تحقيق نقدي في الاحتمالية، تسمى بالفعل الميتافيزيقيا. باختصار، يجب أن ندرج في سؤال رأس المال الخاص بنا الأهلية الطبيعية لمثل هذا العلم؛ وبعد ذلك سيحصل السؤال التجاوزي الرئيسي، المقسم إلى أربعة أسئلة أخرى، على إجابة متتالية.

1. كيف يمكن استخدام الرياضيات البحتة؟

2. كيف تكون الفيزياء البحتة ممكنة؟

3. كيف تكون الميتافيزيقيا بشكل عام ممكنة؟

4. كيف تكون الميتافيزيقيا كعلم ممكنة؟

نرى أنه على الرغم من أن حل هذه الأسئلة يجب أن يقدم قبل كل شيء المادة الأساسية للنقد ، إلا أن له أيضًا شيئًا خاصًا به ، والذي يعتبر في حد ذاته وحده يستحق الاهتمام ، أي البحث عنه في السبب في مصادر العلوم المعينة ، من أجل معرفة شيء بداهة للملكة وهو مبدأها ، للبحث وتحديد ما تكتسبه هذه العلوم نفسها من خلال القيام بذلك ، إن لم يكن فيما يتعلق بالمادة ، على الأقل فيما يتعلق باستخدامها المشروع ، وبما أنها تلقي الضوء على سؤال أعلى من خلال أصلها المشترك ، فإنها توفر في نفس الوقت الفرصة لتوضيح طبيعتها بشكل أفضل.

الجزء الاول.

كيف يمكن الرياضيات البحتة؟

§ السادس.

إنها هنا مسألة معرفة كبيرة ومحددة، ومداها مذهل بالفعل اليوم، والذي يعد بتمديد غير محدود للمستقبل، والذي يحمل في طياته يقينًا تامًا، أي ضرورة مطلقة، وبالتالي لا تستند إلى أي مبدأ تجريبي، والذي هو في الواقع نتاج للعقل، ولكنه ليس أقل تخليقًا تمامًا. "كيف إذن يمكن للعقل البشري أن يحقق هذه المعرفة تمامًا بداهة؟" هذه القوة، التي لا تستند إلى الخبرة ولا يمكنها أن تأخذ نقطة دعم هناك، لا تفترض أن بعض المعرفة الأساسية بداهة، مخفية بعمق، لكنها يمكن أن تتجلى من خلال آثارها إذا بحثنا بعناية في العمليات الأولى.

§ السابع.

لكن، نجد أن كل المعرفة الرياضية لها هذا الأمر الخاص بها، وأنه يجب عليها الكشف عن مفاهيمها أولاً وقبل كل شيء في حدس، وحتى بداهة، وبالتالي في حدس ليس تجريبيًا، ولكنه نقي، وإلا فإنه لا يمكن أن تتخذ خطوة واحدة. لذلك دائمًا ما تكون أحكامها بديهية، بدلاً من أن تكون الفلسفة قادرة على الاكتفاء بأحكام استطرادية بمفاهيم بسيطة، بينما تشرح عقائدها عن طريق الحدس، ولكن دون أن تكون قادرة على اشتقاقها منها. هذه الملاحظة حول طبيعة الرياضيات توجهنا بالفعل نحو الشرط الأول والأسمى لإمكانيتها، أي أنه يجب أن يكون أساسها حدسًا خالصًا يمكنها من خلاله كشف جميع مفاهيمها بشكل ملموس، ولكن بداهة، أو، كما يقولون، ابنوها [5]. إذا تمكنا من اكتشاف هذا الحدس الخالص والاحتمال الذي يدور حوله، فسيكون من السهل أن نرى كيف تكون الافتراضات التركيبية القبلية ممكنة في الرياضيات البحتة، وكيف يكون، بالتالي، هذا العلم نفسه ممكنا. في الواقع ، تمامًا كما يسمح الحدس التجريبي دون صعوبة أن يمتد تركيبيًا إلى التجربة الفكرة القائلة بأننا نمتلك شيئًا من خلال المسندات الجديدة التي يقدمها لنا الحدس نفسه ، فإن الحدس الخالص سيعطي الشيء نفسه مع هذا الاختلاف الملحوظ ، في الحالة الأخيرة ، سيكون الحكم التركيبي القبلي مؤكدًا وصحيًا ، وأنه في السابق سيكون مؤكدًا لاحقًا وتجريبيًا ، لأن هذا النوع الأخير من الحكم يحتوي فقط على ما هو موجود في الحدس العرضي التجريبي ، بينما يحتوي الأول على ما يجب أن يوجد بالضرورة في الحدس الخالص ، لأنه ، مثل الحدس المسبق ، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمفهوم قبل أي تجربة أو أي إدراك فردي.

§ الثامن.

ولكن في هذه المرحلة، يبدو أن الصعوبة تزداد بدلاً من أن تقل؛ لأن السؤال يصبح بعد ذلك: كيف يمكن إدراك شيء بداهة؟ الحدس هو تمثيل يعتمد مباشرة على وجود الكائن. لذلك يبدو من المستحيل أن ندرك أصلاً بداهة، لأن الحدس سيحدث بدون وجود كائن قبل أو في الوقت الحاضر، وبالتالي سيكون من المستحيل. من الصحيح تمامًا أن هناك مفاهيم من هذا القبيل يمكننا أن نحصل عليها قبليًا تمامًا، دون أن نكون على علاقة مباشرة بالذات؛ هذه هي تلك التي تحتوي فقط على فكرة موضوع بشكل عام، على سبيل المثال فكرة الكمية، فكرة السبب، إلخ. لكن هذه المفاهيم ذاتها تحتاج مع ذلك، إلى أن يكون لها معنى ودلالة لاستخدام معين في ملموس، أي تطبيق على حدس ما يعطينا موضوعه. لكن كيف يمكن لبديهة الذات أن تسبق الشيء نفسه؟

§ التاسع.

إذا كان الحدس لدينا يمثل الأشياء كما هي في حد ذاتها، فلن يكون هناك حدس قبلي؛ سنكون جميعًا تجريبيين. لا أستطيع في الواقع معرفة ما هو موجود في الكائن نفسه بقدر ما هو موجود ومُعطى لي. لا شك أننا لم نفهم بعد إذن كيف يجب على حدس الشيء الحالي أن يجعله معروفًا لي كما هو في حد ذاته، لأن خصائص هذا الشيء لا يمكن أن تنتقل إلى ملكيتي التمثيلية؛ ولكن لنفترض أن الحقيقة ممكنة، فلن يكون هناك حدس مسبق، أي قبل أن يتم تمثيل الكائن لي؛ الشرط الذي بدونه لا يمكن تصور علاقة تمثيلي بالذات، إن لم يكن بالإلهام. لذلك، هناك طريقة واحدة فقط يمكن من خلالها للحدس أن يسبق واقع الموضوع، ويؤسس نفسه كمعرفة قبلية، وهو أنه يحتوي فقط على شكل الحساسية، الذي يسبق في إخضاع كل الانطباعات الحقيقية التي يمكن أن تؤثر بها الأشياء علي. يمكنني بالفعل معرفة بداهة أن الأشياء الحسية لا يُدرك إلا وفقًا لهذا الشكل من الحساسية. مما يترتب عليه أن الافتراضات التي تتعلق فقط بهذا الشكل من الحدس الحسي تكون ممكنة وصحيحة فيما يتعلق بأشياء الحواس، وعلى العكس من ذلك، لا يمكن أبدًا أن تهتم البديهيات المحتملة بداهة كائنات الحواس.

§ العاشر.

لذلك، فإن شكل الحدس الحسي هو ما يمكننا إدراكه للأشياء مسبقًا، وما يمكننا فقط معرفة الأشياء كما يمكن أن تظهر لنا (لحواسنا)، وليس كما يمكن أن تكون في الذات؛ وهذا الافتراض ضروري للغاية إذا أدرك المرء إمكانية الافتراضات التركيبية مسبقًا؛ وإذا كانت حقيقية، فيجب تصور إمكانية حدوثها وتحديدها مسبقًا.

لكن المكان والزمان هما تلك البديهيات التي تعطيها الرياضيات البحتة كأساس لكل معارفها، وللأحكام التي تقدم نفسها في نفس الوقت باعتبارها حكيمة وضرورية؛ لأن الرياضيات يجب أن تقدم أولاً جميع مفاهيمها في حدس، ويجب على الرياضيات البحتة تقديمها في حدس خالص، أي بناءها، وإلا (لأنها لا تستطيع المضي قدمًا بشكل

تحليلي، أو عن طريق تحلل المفاهيم، ولكن من الناحية التركيبية) من المستحيل عليها أن تتخذ خطوة طالما أنها لا تمتلك حدسًا خالصًا، حيث يمكن فقط إعطاء مادة الأحكام التركيبية القبلية. تعتمد الهندسة على الحدس الخالص للفضاء. يدرك الحساب مفاهيمه العددية للغاية، من خلال إضافة متتالية للوحدات بمرور الوقت. يمكن للميكانيكا البحتة قبل كل شيء أن تؤسس مفاهيمها عن الحركة عن طريق تمثيل الوقت. لكن هذان التمثيلان هما مجرد حدس بسيط؛ لأننا إذا تجاهلنا البديهيات التجريبية للأجسام وتغيراتها (الحركة)، من كل ما هو تجريبي، من كل ما يتعلق بالإحساس، فلا يزال المكان والزمان قائمين، والتي (وبالتالي) البديهيات الخالصة، التي تعمل كأساس مسبق لكل ما يسبق، والتي لا يمكن للمرء بالتالي التخلص منها أبدًا، ولكنها تثبت أنها بسيطة لأنها على وجه التحديد مجرد حدس مسبق. أشكال حساسيتنا، الأشكال التي يجب أن تسبق أي حدس تجريبي، أي إدراك الأشياء الحقيقية، والتي بموجبها يمكن أن تُعرف الأشياء مسبقًا، ولكن فقط، بالطبع، كما تظهر لنا.

§ الحادي عشر.

لذلك تم حل المشكلة في هذا القسم. وبالتالي، فإن الرياضيات البحتة، باعتبارها معرفة قبلية تركيبية، ممكنة فقط بقدر ما تتعامل فقط مع أشياء حساسة بسيطة، من أجل الحدس التجريبي الذي يخدمه الحدس الخالص (وهو المكان والزمان) من الأساس وحتى بداهة، ويمكن لهذا السبب أن يكون لها هذا الاستخدام، لأنه مجرد شكل بسيط من الإحساس، شكل قبل ظهور الأشياء، لأنه وحده يجعل ذلك ممكنًا حقًا. ومع ذلك، فإن هذه القدرة على إدراك بداهة لا تتعلق بمسألة الظاهرة، أي ما هو الإحساس فيها، لأن هذا الإحساس هو ما هو تجريبي؛ إنها تتعلق فقط بشكل الظاهرة والمكان والزمان. إذا شك أحد على الأقل في أن هذين الأمرين ليسا جزءًا من التحديدات المتأصلة في الأشياء في حد ذاتها، لكنهما مجرد قرارات متأصلة في علاقتها بالحساسية، أود أن أعرف كيف من الممكن بشكل مسبق، وبالتالي قبل أي معرفة بالأشياء، أي قبل إعطائها لنا، معرفة ما يجب أن يكون حدسها؛ وهو، مع ذلك، هو الحال مع المكان والزمان. لكن يمكن تصور هذا تمامًا إذا كان كلاهما مجرد شروط شكلية لحساسيتنا، وكان للأشياء قيمة ظاهرية بحتة؛ إذًا فإن شكل الظاهرة، أي الحدس الخالص، يمكن أن يمثله أنفسنا تمامًا، أي بداهة.

§ **الثاني عشر**.

من أجل إضافة شيء يعمل على شرح وتأكيد ما قيل للتو، يمكن للمرء أن يفكر فقط في الإجراء المعتاد والضروري للغاية للمساحين. جميع البراهين على المساواة المطلقة لشخصين معينين (عندما يتطابق أحدهما في جميع النقاط مع الآخر) يصل في النهاية إلى حقيقة أنهما متراكبان على بعضهما البعض، وهو أمر لا من

الواضح أنه مجرد اقتراح تركيبي يعتمد على الحدس المباشر، ويجب إعطاء هذا الحدس بشكل محض وبداهة؛ وإلا فإن الاقتراح لا يمكن أن يكون صحيحًا كما هو مؤكد بشكل مؤكد؛ سيكون لها فقط يقين تجريبي. هذا يعني فقط أنه لوحظ دائمًا أن هذا كان كذلك، ولن يكون ذا قيمة إلا في حدود إدراكنا. هذا الفضاء المطلق (الذي لا يحد في حد ذاته مساحة أخرى) له ثلاثة أبعاد، وهذا الفضاء بشكل عام لا يمكن أن يكون أكثر من أي منهما، هو ما تم تأسيسه من خلال الافتراض بأن الخطوط الثلاثة فقط يمكن قطعه بشكل مستطيل عند نقطة واحدة. لكن هذا الافتراض لا يمكن إثباته بالمفاهيم. إنه يتعلق فورًا بحدس، وحتى بحدس بديهي خالص، لأنه مؤكد بشكل مؤكد. إذا استطعنا أن نطلب رسم خط إلى أجل غير مسمى، أو أن تستمر سلسلة من التغييرات (على سبيل المثال المساحات التي تجتازها حركة ما) إلى أجل غير مسمى، فذلك لأننا نفترض تمثيلاً للمكان والزمان اللذين يمكن أن يعتمدوا فقط على الحدس، أي بقدر ما هو غير مقيد في حد ذاته بأي شيء، لأنه لا يمكن أبدًا استنتاجه من المفاهيم. البديهيات البحتة بداهة تعمل كأساس حقيقي للرياضيات. جعلوا المقترحات تركيبية وصحيحة. هذا يفسر استنتاجنا التجاوزي للمفاهيم في المكان والزمان، وفي نفس الوقت إمكانية وجود رياضيات بحتة، بدون استنتاج من هذا النوع، وبدون افتراض "أن كل ما يمكن أن يكون إن تقديم حواسنا (إلى الخارج في الفضاء، إلى الداخل في الوقت المناسب) لا ندركه إلا كما يبدو لنا، وليس كما هو في حد ذاته "، يمكن منحه دون شك، ولكن لا يتم إدراكه.

§ الثالث عشر.

أولئك الذين لا يستطيعون تحرير أنفسهم بعد من فكرة أن المكان والزمان خصائص حقيقية تنتمي إلى أشياء في حد ذاتها، يمكن أن يمارسوا حصانتهم في المفارقة التالية، وعندما يسعون عبثًا إلى الحل، يكونون مجانًا على الأقل للحظة من التحيزات، مع الشك في أنه قد يكون في الواقع أن المكان والزمان مجرد أشكال بسيطة من حدسنا الحساس. إذا كان هناك شيئان متطابقان تمامًا في جميع الأجزاء التي يمكن دائمًا أن تكون معروفة في حد ذاتها (في جميع التحديدات المتعلقة بالكمية والنوعية)، فيجب القيام بذلك ولكن يمكن وضع أحدهما في جميع الحالات وتحت جميع التقارير بدلاً من الآخر، دون أن يتسبب هذا الاستبدال في أدنى اختلاف ملموس. ومن ثم فهو في الواقع مع الأشكال المستوية في الهندسة ؛ لكن الأشكال الكروية ، على الرغم من هذا الاتفاق الداخلي الكامل ، تثبت أنه من وجهة نظر خارجية ، لا يمكن لأحد أن يحل محل الآخر: وبالتالي فإن مثلثين كرويين لنصفين متقابلين ، لهما قاعدة مشتركة نفس قوس خط الاستواء ، يمكن أن يكون مساويًا تمامًا للزوايا والجوانب ، بحيث لا يوجد شيء في الوصف الكامل لأحدهما لا يتناسب مع وصف الآخر ؛ ومع ذلك لا يمكن وضع أحدهما في مكان الآخر (أي في نصف الكرة المعاكس) ، لأنه يوجد هنا اختلاف داخلي بين المثلثين لا يمكن

لأي فهم أن يقدمه جوهري ، والذي يتجلى فقط من خلال العلاقة الخارجية في الفضاء. لكني أريد أن أذكر المزيد من الحالات العادية، والتي يمكن أخذها من الحياة العامة.

ما الذي يمكن أن يشبه يدي أو أذني أكثر من صورتهما في المرآة؟ ومع ذلك لا يمكنني أن أضع هذه اليد، كما رأينا في المرآة، في مكان صورتها البدائية. لأنه إذا كانت يمينًا فهي يسارًا تُرى في المرآة، وصورة الأذن اليمنى أذن يسرى لا يمكنها أن تحل محل الأولى. لا توجد اختلافات داخلية هنا لا يمكن فهمها إلا بأي فهم مهما كان؛ ومع ذلك، فإن الاختلافات داخلية، إذا أشرنا إلى الحواس، لأن اليد اليسرى لا يمكن حصرها في نفس الحدود مع اليمنى، رغم كل المساواة وكل التشابه المحتمل من الجانبين. (لا يمكن أن تتطابقا)، لا يمكن استخدام قفاز أحدهما للأخرى. فما هو الحل؟ ربما لا تكون هذه الأشياء تمثيلات للأشياء كما هي في حد ذاتها، وكما يعرفها الفهم الخالص، لكنها بديهية منطقية، أي ظواهر تعتمد الاحتمالية على علاقة أشياء معينة غير معروفة في النفس بشيء آخر، أي لحساسيتنا. وبالتالي، فإن الفضاء هو شكل الحدس الخارجي فيما يتعلق بهذه الحساسية، ولا يمكن التحديد الداخلي لكل مساحة إلا من خلال تحديد العلاقة الخارجية بالفضاء بأكمله، الذي يعد هذا جزءًا منه (للعلاقة مع المعنى الخارجي)؛ أي أن الجزء ممكن فقط من خلال الكل، والذي لا يحدث أبدًا مع الأشياء في حد ذاتها كأشياء للفهم الخالص، ولكن فقط مع الظواهر البسيطة. لذلك لا يمكننا أن نجعل الفرق بين الأشياء المتشابهة والمتساوية أمرًا مفهومًا بأي فكرة معينة، ولكن مع ذلك غير متماثلة (غير متطابقة)؛ يمكننا القيام بذلك فقط فيما يتعلق باليد اليمنى واليسرى، والتي تنظر على الفور إلى الحدس.

الملاحظة الأولى.

الرياضيات البحتة، وقبل كل شيء الهندسة البحتة، يمكن أن يكون لها واقع موضوعي فقط بشرط الارتباط بالأشياء المحسوسة، فيما يتعلق بالمبدأ: أن تمثيلنا المعقول ليس تمثيلًا للأشياء في حد ذاتها، ولكن فقط بالطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا. مما يترتب على ذلك أن افتراضات الهندسة يمكن أن تكون مرتبطة بأشياء حقيقية، ليس تمامًا مثل التحديدات الخيالية البحتة لخيالنا الشعري، وبالتالي ليس على وجه اليقين، ولكن لها قيمة ضرورية بالنسبة إلى الفضاء، وبالتالي، لكل ما يمكن أن يوجد في الفضاء، لأن الفضاء هو فقط شكل كل الظواهر الخارجية، والتي تحتها يمكن فقط إعطاء أشياء من الحواس. الحساسية، التي يعتمد شكلها على الهندسة، هي ما يخدم كأساس لاحتمال الظواهر الخارجية. لذلك لا يمكن لهذه الظواهر أن تحتوي أبدًا على أكثر مما هو موصوف لها في الهندسة. سيكون الأمر مختلفًا تمامًا إذا كانت الحواس تمثل الأشياء كما هي في حد ذاتها. لذلك، في الواقع، لن يتبع ذلك من تمثيل الفضاء، وهو تمثيل يقدمه مقياس الأرض كأساس مسبق لجميع أنواع خصائص الامتداد، أن كل هذا، بالإضافة إلى العواقب المرتبطة به، يجب أن يكون ذلك بالضبط في الطبيعة. سنأخذ مساحة

المقاييس الهندسية من أجل خيال بسيط، ولن نؤمن بأي قيمة موضوعية، لأننا لا نرى على الإطلاق كيف يجب أن تتفق الأشياء بالضرورة مع الصورة التي نحن أنفسنا. نفعل ذلك بأنفسنا ومقدما. ولكن إذا كانت هذه الصورة، أو بالأحرى هذا الحدس الشكلي، هي الخاصية الأساسية لحساسيتنا، والتي من خلالها تُمنح لنا الأشياء فقط، وإذا كانت هذه الحساسية لا تمثل الأشياء في ذاتها، ولكن فقط ظواهرها، فمن السهل جدًا لفهم ذلك، وحتى لإثبات أنه لا يقهر، يجب أن تتفق جميع الكائنات الخارجية للعالم المعقول على جميع النقاط مع افتراضات الهندسة، لأن الحساسية، بمساعدة شكلها من الحدس الخارجي (الفضاء) التي يتعامل معها المقياس الجغرافي، وحده أخيرًا يجعل الأشياء الممكنة ظواهر بسيطة. ستكون حقيقة جديرة بالملاحظة دائمًا في تاريخ الفلسفة، أنه كان هناك وقت بدأ فيه علماء الرياضيات أنفسهم الذين كانوا أيضًا فلاسفة في الشك، وليس هذا صحيحًا، في صحة افتراضاتهم. هندسية بقدر ما تتعلق بالفضاء فقط، ولكن بالقيمة الموضوعية وتطبيق هذه الفكرة بالذات وجميع محدداتها على الطبيعة، لأنهم لم يكونوا بالطبع متأكدين من أن الخط يمكن من الطبيعي أن تتكون من نقاط مادية، وبالتالي، المساحة الحقيقية في الكائن التي يجب أن تتكون من أجزاء بسيطة، على الرغم من أن الفضاء الذي يعتقده مقياس الأرض لا يمكن أن يتكون من أي شيء مماثل. لم يدركوا أن هذا الفضاء ليس خاصية للأشياء في حد ذاتها ، وأنه مجرد شكل من أشكال تمثيلنا الحساس ؛ أن جميع الكائنات في الفضاء هي ظواهر بسيطة ، وهذا يعني أنها ليست أشياء في حد ذاتها ، ولكن تمثيلات لبديهياتنا الحساسة ، وهذا الفضاء ، كما يتصوره مقياس الأرض ، هو شكل دقيق للغاية من الحدس الحساس الذي نجده في أنفسنا بداهة والذي يحتوي على سبب إمكانية جميع الظواهر الخارجية (من حيث شكلها) ، يجب أن تتفق هذه الظواهر بالضرورة وبأدق الطرق ، مع افتراضات الهندسي ، الافتراضات التي لا يشتقها من أي فكرة متخيلة ، ولكن من الأساس الذاتي لجميع الظواهر الخارجية ، أي من الحساسية نفسها. فقط في هذا الشرط، وليس في حالة أخرى، يمكن حماية المقياس الجغرافي من كل مراوغات الميتافيزيقا الدقيقة، على الواقع الموضوعي بلا منازع لاقتراحاته، مهما بدت غريبة للميتافيزيقا، لأن أنها لا تعود إلى مصدر مفاهيمها.

الملاحظة الثانية.

أي شيء يجب أن يُعطى لنا ككائن يجب أن يُمنح لنا الحدس. ومع ذلك، فإن كل حدسنا يحدث فقط عن طريق الحواس. الفهم لا يرى شيئا. هو فقط يفكر. وبما أن الحواس، وفقًا لما تم تأسيسه حتى الآن، لا تعطينا أبدًا معرفة الأشياء في ذاتها في أي جزء من أجزائها، بل فقط ظواهرها، وبما أن هذه الظواهر هي تمثيلات خالصة للحساسية، "يجب اعتبار كل الأجسام نفسها، مع المساحة التي تحتويها، مجرد تمثيلات داخلية بسيطة، ولا توجد إلا في فكرنا". أليست هذه مثالية واضحة؟

تتمثل المثالية في التأكيد على أنه لا توجد كائنات أخرى غير تلك الذين نعتقدها، أن كل الأشياء المتبقية التي نعتقد أنها ندركها في الحدس، ستكون مجرد تمثيلات في الكائنات المفكرة، التي في الواقع لن يتوافق أي شيء مميز عن الأخير. أقول، على العكس من ذلك، أن الأشياء تُمنح لنا على أنها خارجية بالنسبة لنا ويمكن أن تدركها حواسنا، لكننا لا نعرف شيئًا عما يمكن أن تكون عليه في ذاتها، وأننا لا نعرف سوى ظواهرها. وهذا يعني التمثيلات التي تعمل فينا عندما تؤثر على حواسنا. لذلك أعترف بوجود أجساد خارجنا، وهذا يعني أشياء، على الرغم من أنها غير معروفة لنا تمامًا، بقدر ما يمكن أن تكون في حد ذاتها. ومع ذلك، نعرفها من خلال التمثيلات التي يقدمها لنا عملهم على حساسيتنا، والتي نعطي لها اسم الجسد، وهي الكلمة التي تشير بالتالي فقط إلى ظاهرة هذا الموضوع لنا غير معروفة ولكنها مع ذلك حقيقية. هل يمكن أن نسمي تلك المثالية! ذلك هو العكس تماما. قبل لوك بوقت طويل، ولكن على وجه الخصوص منذ ذلك الحين، تم قبوله وتم الاتفاق بشكل عام على أنه يمكن للمرء أن يقول، دون المساس بالوجود الحقيقي للأشياء الخارجية، للعديد من مسنداتها، أنها لا تشكل جزءًا من هذه تعتبر الأشياء في حد ذاتها، وأنها تنتمي فقط إلى ظواهرها، وليس لها وجود خاص بها خارج تمثيلنا. من بينها الحرارة واللون والنكهة وما إلى ذلك. إذا أضفت إليها لأسباب وجيهة بقية صفات الجسد، والتي نسميها أولاً، الامتداد، والمكان، وبشكل عام الفضاء مع كل ما يعتمد عليه (عدم القابلية للاختراق أو المادية، الشكل، إلخ.)، وأنني أدرج كل هذا ضمن عدد من الظواهر البسيطة، التي لا يمكن العثور على خطأ بشكل معقول. وكما أن من لا يعتبر الألوان خواصًا تشكل جزءًا من الموضوع نفسه، ولكن كتغييرات تتعلق بحاسة البصر، لا يمكنه مع ذلك أن يطلق على نفسه أنه مثالي، لذا فإن عقيدتي لا تستطيع أن يتم التعامل معها على أنها مثالية من خلال حقيقة أنني أجد أن عددًا أكبر من خصائص الأجسام، أكثر من جميع الخصائص التي تشكل حدس الجسم، تنتمي فقط إلى الظاهرة الخاصة به؛ لأن وجود الشيء الذي يظهر لا يتم قمعه، كما هو الحال في المثالية الحقيقية؛ ولكن بهذا نظهر فقط أننا لا نستطيع أن نعرف من خلال الحواس الشيء كما هو في حد ذاته. أود أن أعرف ما يجب أن تكون عليه تأكيداتي حتى لا توحي بالمثالية. يجب أن أقول بلا شك أن تمثيل الفضاء لا يتفق تمامًا مع علاقة حساسيتنا بالأشياء - كما قلت - لكنها تشبه تمامًا الموضوع، والتأكيد على لا أستطيع أن أجد أي معنى، لأن هناك القليل من التشابه بين الإحساس باللون الأحمر وخاصية الأحمر الزاهي التي تنتج هذا الإحساس بداخلي.

الملاحظة الثالثة.

لذلك يمكن للمرء أن يستجيب بسهولة لاعتراض يسهل توقعه، ولكن بدون قوة، أي "أنه من خلال مثالية المكان والزمان، يتحول كل شخص من الحواس إلى مظهر نقي". بعد أن بدأنا بتشويه كل البصيرة الفلسفية التي تلامس

طبيعة المعرفة الحسية من خلال جعل الإحساس يتكون فقط من نوع من التمثيل المشوش الذي بموجبه لا نزال نعرف الأشياء كما هي، ولكن بدون امتلاك القدرة على جلب كل شيء في هذا التمثيل إلى ضمير مرتاح؛ لقد أثبتنا، على العكس من ذلك، أن الحساسية لا تتكون من هذا الاختلاف المنطقي في الوضوح أو الغموض، ولكن في الاختلاف الجيني لأصل المعرفة نفسها، لأن المعرفة الحساسة لا تمثلنا مطلقًا. الأشياء كما هي، ولكن فقط الطريقة التي تؤثر بها على حواسنا، والتي بواسطتها تُمنح انعكاسًا لفهم الظواهر البسيطة، وليس الأشياء في حد ذاتها. هذا الترتيب الضروري الذي تم إجراؤه مرة واحدة، يثير المرء، من خلال ارتباك متعمد لا يغتفر، الاعتراض الذي يتمثل في القول بأن عقيدتي تحول كل حقائق العالم المعقول إلى مظهر نقي. عندما تُعطى ظاهرة لنا، فإننا لا نزال أحرارًا تمامًا في كيفية الحكم عليها وفقًا لذلك. لقد كان قائمًا على الحواس، لكن الحكم هو عمل الفهم، وهو مسألة ما إذا كانت هناك حقيقة أم لا في تحديد الموضوع. لكن، الفرق بين الحقيقة والأحلام لا تحدده خاصية التمثيلات المتعلقة بالأشياء، لأن هذه التمثيلات هي نفسها في كلا الجانبين، ولكن يتم تحديدها من خلال اتصال التمثيلات. وفقًا للقواعد التي تحدد تسلسل التمثيلات في مفهوم الشيء، وبقدر ما يمكن أو لا يتعايشان في تجربة ما. ومن ثم ليس خطأ الظواهر إذا كانت معرفتنا تأخذ المظهر كحقيقة، أي ما إذا كان الحدس الذي يُعطى لنا موضوع ما لمفهوم الشيء أو وجود هذا الشيء، وجود لا يستطيع الفهم إلا تصوره. تمثل الحواس لنا مسار الكواكب كما لو كانت تجري أحيانًا إلى الأمام، وأحيانًا إلى الوراء، حيث لا يوجد خطأ ولا حقيقة، لأنه طالما يعتقد المرء أنه لا يوجد من كونها ظاهرة، نحن لا نحكم على الإطلاق على الطبيعة الموضوعية لحركتهم. ولكن لأنه يمكن أن يكون هناك حكم خاطئ بسهولة، إذا لم يكن العقل على أهبة الاستعداد لتجنب اعتبار هذا النوع من التمثيل الذاتي موضوعيًا، فإننا نقول: يبدو أن الكواكب تتراجع. لكن المظهر لا ينسب إلى الحواس. إنه عمل الفهم، وهو وحده المسؤول عن إصدار حكم موضوعي على الظاهرة. بهذه الطريقة، مع عدم الالتفات إلى أصل تمثيلاتنا، وعلى الرغم من أن حدسنا الحساس (مهما كان المحتوى) يتحد في تجربة في المكان والزمان باتباع القواعد التي تحكمه. يمكن أن ينشأ تسلسل كل المعرفة عن مظهر أو حقيقة خادعة، اعتمادًا على ما إذا كنا متهورين أو حذرين؛ التي تتعلق فقط باستخدام التمثيلات الحسية في الفهم، وليس أصلها على الإطلاق. وبالمثل، إذا اعتبرت كل تمثيلات الحواس في شكلها وفضائها وزمانها، مجرد ظواهر، وهذه الظواهر هي شكل بسيط من أشكال الإحساس الذي لا يوجد في الأشياء خارج هذه الحساسية. حتى، وإذا كنت أستخدم هذه التمثيلات فقط فيما يتعلق بتجربة محتملة، فلن يكون هناك أدنى سبب للخطأ، وإلا فإن المظهر يجب أن يقودني إلى اعتبارها ظواهر بسيطة، لأنها ومع ذلك يمكن ربطها بانتظام في تجربة تتبع قواعد الحقيقة. لذا فإن كل افتراضات الهندسة على الفضاء كما في كل كائنات الحواس، بالتالي فيما يتعلق بكل تجربة ممكنة صحيحة، إذا كنت أعتبر الفضاء شكلاً بسيطًا من الإحساس، أو كشيء ما التي تتعلق بالأشياء المحسوسة نفسها، على الرغم من أنني في الحالة

الأولى فقط أستطيع أن أفهم إمكانية معرفة هذه الافتراضات مسبقًا فيما يتعلق بجميع كائنات الحدس الخارجي؛ بخلاف ذلك، فبقدر ما يتعلق الأمر بأية تجربة بحتة، يبدو الأمر كما لو أنني لم أقوم بهذا الطلاق عن الرأي العام. ولكن إذا تجرأت، مع مفاهيمي عن المكان والزمان، على الخروج من كل تجربة ممكنة، وهو أمر لا مفر منه عندما أعطيهم لخصائص متأصلة في الأشياء في أنفسهم (ما الذي يمكن أن يمنعني بعد ذلك ومع ذلك، فإن تأثير ربطها بنفس الأشياء، إذا كان من الممكن تنظيم حواسي بشكل مختلف، وبطريقة تتوافق معها أو لا تتوافق معها؟) - عندئذ يكون الخطأ الجسيم ممكنًا؛ يتعلق الأمر بالمظهر، عندما أعطي ما كان مجرد حالة شخصية بسيطة من حدس الأشياء، والتي كانت لها قيمة معينة فقط لجميع أشياء الحواس، وبالتالي للتجربة بأكملها ممكن فقط، كصالح كوني، لأنني ربطته بأشياء في حد ذاتها، بدلاً من حصرها في ظروف التجربة.

بعيدًا عن عقيدتي لمثالية المكان والزمان لجعل العالم المعقول بأكمله مظهرًا بسيطًا ، بدلاً من الوسيلة الوحيدة لضمان تطبيق واحد من المعرفة الأكثر أهمية ، تلك التي تعرضها الرياضيات مسبقًا ، لأشياء حقيقية ، ولمنع أخذها لمجرد المظهر ، لأنه سيكون من المستحيل تمامًا بدون هذه الملاحظة ، تقرير ما إذا كان إن حدس المكان والزمان ، الذي لا نستعيره من أي تجربة ، والذي يعتبر مع ذلك بديهيًا في تمثيلنا ، لن يكون مجرد كائنات خيالية لا تحتوي على شيء ، ولا شيء مناسب على الأقل وبالتالي ، إذا لم تكن الهندسة نفسها مظهرًا خالصًا ، فعندما نكون على العكس من ذلك ، قد أثبتنا صلاحيتها التي لا جدال فيها فيما يتعلق بجميع كائنات العالم المعقول ، من خلال حقيقة أن هذه الأشياء هي ظواهر بسيطة. في الموضع الثاني، هو أبعد ما يكون عن ذلك لأن مبادئي، لأنها تؤلف ظواهر التمثيلات الحسية، وتحول الحقيقة التجريبية إلى مظهر بسيط، وأنها بالأحرى الوسيلة الوحيدة لتجنب المظهر الفائق، الذي خدع الميتافيزيقيا حتى الآن، والذي أدى بالتالي إلى جهود طفولية، لالتقاط فقاعات الصابون، لأننا كنا نأخذ ظواهر، والتي هي مع ذلك تمثيلات بسيطة، لأشياء في حد ذاتها. ومن هنا فإن كل تلك التناقضات للعقل التي سأذكرها لاحقًا، والتي تختفي عند هذه الملاحظة الوحيدة: أن الظاهرة، طالما أنها تُستخدم في التجربة، تنتج الحقيقة، لكن طالما أنها كذلك. إنها تتجاوز حدودها وتصبح متسامية، ولا تنتج سوى مظهر نقي. ترك الأشياء التي نمثلها لأنفسنا بالحواس حقيقتها ، ونقصر حدسنا الحساس لهذه الأشياء على ما لا يمثله في أي جزء ، ولا حتى في الحدس الخالص للزمان والمكان ، فهي لا تمثل لنا أكثر من الظاهرة البسيطة ، ولكن ليس بجودتها في حد ذاتها بأي حال من الأحوال ، فأنا لا أتخيل بهذا أي مظهر دائم للطبيعة ، واحتجاجي على أي فكرة عن المثالية واضح جدًا ، ولا لبس فيه ، لدرجة أنه سيكون حتى غير ضروري ، إذا لم يكن هناك قضاة غير أكفاء يستطيعون بسهولة إعطاء اسم قديم لانحراف غير معقول عن رأيهم ، على الرغم من أنه شائع ، ولا يحكمون أبدًا على روح الطوائف الفلسفية ، ولكنهم دائمًا ما يتشبثون حرف ، لم يكونوا دائمًا على استعداد لوضع

آرائهم الخاصة في مكان المفاهيم المحددة جيدًا ، وبالتالي انتهاكها وتشويهها. لأنه، من خلال ما أعطيته لنظريتي اسم المثالية المتعالية، لا يمكنني السماح لأي شخص بالخلط بينه وبين المثالية التجريبية ديكارت (على الرغم من أن هذه كانت مشكلة فقط عدم الذوبان، في حكم ديكارت، أعطى كل فرد الحق في إنكار وجود العالم الجسدي، لأنه لا يمكن إثباته بشكل مرض)، أو مع المثالية الصوفية والمتطرفة لبيركلي (ضد التي وغيرها من الوهميات المماثلة يحتوي نقدنا على العلاج الحقيقي). إن مثاليتي، في الواقع، تتعلق فقط بوجود الأشياء (وجود الشك يشكل بشكل صحيح المثالية، بالمعنى العام للكلمة)، والتي لم أفكر مطلقًا في أنها تثير الشك؛ هدفها الوحيد هو التمثيل الحساس للأشياء، والتي يعتبر المكان والزمان جزءًا أساسيًا منها. لقد أثبتت فقط أن هذين المفهومين بشكل عام، وبالتالي فإن جميع الظواهر ليست أشياء (ولكنها أنماط بسيطة للتمثيل)، وأنها ليست حتى تحديدات للأشياء في حد ذاتها. الكلمة المتعالية، التي في ذهني لا تشير أبدًا إلى علاقة معرفتنا بالأشياء، ولكن ببساطة ملكة المعرفة، كان ينبغي أن تمنع سوء الفهم هذا. لتجنب هذا الإزعاج الآن، يسعدني أن أسحب هذه الفئة، واستبدلها بالمثالية النقدية. ولكن إذا كانت في الواقع مثالية مستهجنة لاستخلاص الأشياء (وليس الظواهر) من التمثيلات البحتة، فماذا نسمي شخصًا، على العكس من ذلك، يحول التمثيلات البسيطة إلى أشياء؟ أعتقد أنه يمكن تسميتها المثالية النائمة، لتمييزها عن تلك أعلاه، والتي يمكن تسميتها بالمثالية الوهمية. لا بد أن كليهما قد تم صده بسبب مثاليتي المتعالية ذات مرة، والتي سوف تتميز بشكل أفضل بلقب النقد.

الجزء الثاني.

كيف تكون الفيزياء البحتة ممكنة؟

§ الرابع عشر.

الطبيعة هي وجود الأشياء كما تحددها القوانين الكونية. إذا كان علينا أن نفهم بطبيعتنا وجود الأشياء في حد ذاتها، فلن نتمكن من معرفة ذلك، لا قبلية ولا بعدية. لا قبلية ، لأنه كيف نرغب في معرفة ما هو مناسب للأشياء في حد ذاتها، لأن الحقيقة مستحيلة من خلال تحلل مفاهيمنا (افتراضات تحليلية)، بسبب أنني لا أريد أن أعرف ما هو موجود في مفهومي عن الشيء (لأن هذا جزء من جوهره المنطقي)، لكن ما يناسب هذه الفكرة في واقع الشيء، والذي يتم من خلاله تحديد الشيء نفسه في وجوده خارج مفهومي. إن فهمي، والظروف التي يمكن بموجبها وحده أن يربط تحديد الأشياء في وجودها، لا يفرض أي قاعدة للأشياء نفسها؛ لم يتم تحديد هذه القواعد من خلال فهمي؛ على العكس من ذلك، فإن فهمي هو الذي يجب أن يستقر عليهم. لذلك يجب إعطاؤها لي أولاً لاستخلاص هذه التحديدات، وبعد ذلك لن تكون معروفة قبليا.

هذه المعرفة بالطبيعة في حد ذاتها هي أيضًا مستحيلة بعديا. في الواقع، إذا كانت التجربة ستعلمني القوانين التي يخضع لها وجود الأشياء، فإن هذه القوانين، بقدر ما تتعلق بالأشياء في حد ذاتها، لا تزال تلائمها بالضرورة خارج خبرتي. لكن، تعلمني التجربة جيدًا ما هو موجود وكيف يوجد، ولكن لا يجب أن يكون بالضرورة كذلك وليس غير ذلك. لذلك لا يمكنها أبدًا الكشف عن طبيعة الأشياء في حد ذاتها.

§ الخامس عشر.

ومع ذلك، فنحن نمتلك حقًا علمًا طبيعيًا خالصًا، يقدم قوانين قبلية، ومع كل الضرورات الضرورية للمقترحات التصورية، القوانين التي تخضع لها الطبيعة. سأقدم هنا كدليل فقط على هذه النظرية للفيزياء، والتي تحت عنوان الفيزياء الشاملة، تسبق جميع الفيزياء الأخرى (التي تأسست على مبادئ تجريبية). هناك رياضيات مطبقة على الظواهر، ومبادئ استطرادية بحتة (بالمفاهيم) تشكل الجزء الفلسفي من المعرفة المحضة للطبيعة. ولكن، مع ذلك، لا يزال هناك العديد من الأشياء التي ليست نقية تمامًا ومستقلة عن مصادر الخبرة: مثل فكرة الحركة، وعدم القابلية للاختراق (أساس الفكرة التجريبية للمادة)، القصور الذاتي، وما إلى ذلك، والذي لا يسمح بتسميته بالفيزياء النقية تمامًا. علاوة على ذلك، يتعلق الأمر فقط بأشياء الحواس الخارجية، وبالتالي لا يعطي مثالًا للفيزياء العامة بالمعنى الدقيق للكلمة، الفيزياء التي يجب أن تخضع الطبيعة بشكل عام للقوانين الكونية، سواء كانت كذلك. ومن هنا كان موضوع الحواس الخارجية أو موضوع الحس الحميم (الفيزياء أو علم النفس). لكن، من بين مبادئ هذه الفيزياء الكونية، هناك البعض الذي يمتلك حقًا العالمية المرغوبة، مثل القضايا: أن الجوهر يبقى ويستمر، وأن كل ما يحدث دائمًا ما يتم تحديده مسبقًا بواسطة سبب وفقًا لقوانين ثابتة، إلخ. هذه القوانين الفيزيائية عالمية حقًا، وهي موجودة مسبقًا بشكل كامل. إذن هناك في الواقع فيزياء نقية. إنها الآن مسألة كيف يمكن ذلك.

§ السادس عشر.

تأخذ كلمة طبيعة معنى آخر، وهو الذي يحدد الذات، بينما، بالمعنى السابق، تشير فقط إلى شرعية تحديدات وجود الأشياء بشكل عام. لذلك فإن الطبيعة، من الناحية المادية، هي مجموعة كل موضوعات التجربة. نحن نتعامل فقط مع ذلك، لأن الأشياء التي لا يمكن أن تكون أبدًا موضوعات خبرة، إذا تم التعرف عليها بطبيعتها، ستتطلب منا أفكارًا لا يمكن أن يكون معناها أبدًا. تعطى بشكل ملموس (في أي مثال لتجربة محتملة). لذلك فنحن مضطرون لأن نجعل أنفسنا من هذه المجموعة من المفاهيم البسيطة، والتي لا يمكننا تحديد واقعها (أي ما إذا كانت تتعلق حقًا بالأشياء). ما لا يمكن أن يكون موضوع خبرة، والذي ستكون معرفته مفرطة في الفيزياء، ليس

من شأننا هنا؛ علينا فقط أن نتعامل مع المعرفة الجسدية، والتي يمكن تأكيد واقعها من خلال التجربة، على الرغم من أنها ممكنة قبليا وقبل كل التجارب.

§ السابع عشر.

إن العنصر الرسمي للطبيعة، الذي يُفهم بهذا المعنى الدقيق، هو بالتالي شرعية كل موضوعات التجربة، وكما هو معروف قبليا، شرعيتها الضرورية. لكننا أثبتنا أيضًا أن قوانين الطبيعة في الأشياء، إذا لم يتم اعتبارها مرتبطة بتجربة محتملة، ولكن كأشياء في حد ذاتها، لا يمكن أبدًا أن تُعرف قبليا. لذلك نحن لا نتعامل هنا مع أشياء في حد ذاتها (خصائصها لا تهمنا)، ولكن ببساطة مع الأشياء كأشياء للتجربة الممكنة، وكلها بشكل صحيح هو ما نسميه هنا الطبيعة. لذلك أتساءل عما إذا كان من الأفضل، عندما يتعلق الأمر بإمكانية المعرفة الجسدية القبلية، طرح السؤال بهذه الطريقة: كيف يمكن معرفة الشرعية الضرورية للأشياء كأشياء للتجربة؛ أو بهذه الطريقة: كيف يمكننا أن نعرف مسبقًا بشكل عام الشرعية اللازمة للتجربة نفسها فيما يتعلق بكل هذه الأشياء؟

بالنظر إلى الأمر قليلاً، نرى أن حل السؤال، بغض النظر عن طرح هذا السؤال، يعود تمامًا إلى نفس الشيء فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية البحتة (التي تشكل بشكل صحيح نقطة السؤال). بالنسبة للقوانين الذاتية التي بموجبها تكون المعرفة التجريبية للأشياء فقط ممكنة، تنطبق أيضًا على هذه الأشياء كأشياء لتجربة محتملة (ولكن ليس على هذه الأشياء نفسها التي تعتبر في حد ذاتها، والتي لا يمكن أن يكون هناك شك فيها). إنني أقول إنه غير مبالٍ تمامًا: بدون القانون الذي إذا تم إدراك حدث ما، فإنه دائمًا ما يكون مرتبطًا بشيء يسبقه، وأنه يتبع وفقًا لقاعدة كونية، لا يمكن للحكم الإدراكي أبدًا تستحق التجربة؛ - أو هذا ما أقول: كل ما تخبرنا به التجربة أن يحدث يجب أن يكون له سبب. ومع ذلك، فمن الأفضل أن تأخذ الصيغة الأولى. لأنه من خلال حقيقة أنه يمكننا الحصول على بداهة وقبل كل الأشياء المعطاة ، فإن تجربة الظروف التي بموجبها تكون التجربة فقط ممكنة فيما يتعلق بها ، ولكن ليس أبدًا تجربة للقوانين التي يمكن أن تخضع لها الأشياء دون علاقة بتجربة محتملة ، لا يمكننا دراسة طبيعة الأشياء بداهة إلا من خلال البحث عن الشروط والقوانين العالمية (وإن كانت ذاتية) التي بدونها فقط هذه المعرفة ، مثل الخبرة (مثل الشكل البسيط) ممكنة ، وبالتالي تحديد إمكانية الأشياء ، كأشياء للتجربة ؛ لأنه إذا اخترت الطريقة الثانية لطرح السؤال ، وإذا بحثت عن الشروط المسبقة التي بموجبها تكون الطبيعة ممكنة كموضوع للتجربة ، فيمكنني بسهولة الوقوع في سوء فهم ، وأتخيل أنني يجب أن يتحدث عن الطبيعة كشيء في حد ذاته ؛ الأمر الذي سيقودني إلى جهود أبدية وعقيمة للبحث عن قوانين الأشياء التي لم يُعطَ لي شيء منها. لذلك سوف نتعامل هنا فقط مع التجربة ومع الشروط العامة والقبلية لإمكانيتها، وتحديد الطبيعة وفقًا لذلك، باعتبارها الهدف الكلي لكل تجربة ممكنة. أفترض أنه سيكون مفهوما أنني لا أقصد التحدث

هنا عن قواعد مراقبة طبيعة معينة؛ يفترضون بالفعل تجربة. لذلك، لا يتعلق الأمر بمعرفة كيف يمكننا (من خلال التجربة) أن نتعلم معرفة قوانين الطبيعة، لأنها لن تكون حينئذٍ قوانين قبلية، ولن تعطي أي فيزياء خالصة، بل معرفة الكيفية. الشروط القبلية لإمكانية التجربة هي في نفس الوقت المصادر التي يجب أن تُشتق منها جميع القوانين الكونية للطبيعة.

§ الثامن عشر.

لذلك يجب أن نلاحظ قبل كل شيء أنه على الرغم من الطابع التجريبي لجميع أحكام التجربة، أي، على الرغم من أن أساسها في الإدراك المباشر للحواس، إلا أنه ليست كل الأحكام التجريبية متبادلة، أحكام الخبرة، ولكن بصرف النظر عن العنصر التجريبي، وبصفة عامة خارج نطاق الحدس الحسي، يجب أن تظل هناك مفاهيم خاصة يكون أصلها بديهيًا تمامًا في الفهم المحض، يخضع له كل إدراك ويمكن بعد ذلك تحويله بهذه الطريقة إلى تجربة. الأحكام التجريبية، إذا كانت لها قيمة موضوعية، فهي أحكام على الخبرة؛ لكن تلك التي لها قيمة ذاتية فقط هي مجرد أحكام على الإدراك. هذه لا تحتاج إلى أي فكرة فكرية خالصة، ولكن فقط الارتباط المنطقي للإدراك بموضوع التفكير. هذه، على العكس من ذلك، تتطلب دائمًا، بشكل مستقل عن تمثيلات الحدس الحسي، مفاهيم معينة تم إنتاجها في الأصل في الفهم، والتي تعطي حكم التجربة قيمتها الموضوعية. جميع أحكامنا هي أولاً وقبل كل شيء أحكام بسيطة على الإدراك، صالحة فقط لنا وحدنا، أي لذاتنا؛ عندها فقط نمنحهم علاقة جديدة، وعلاقة مع الشيء، ونريدها أن تكون دائمًا صالحة لنا، وحتى لكل واحد. في الواقع، إذا كان الحكم يتفق مع شيء ما، فإن جميع الأحكام على هذا الموضوع يجب أن تتفق أيضًا مع بعضها البعض، ومن ثم فإن القيمة الموضوعية لحكم التجربة ليست سوى الشمولية الضرورية.

لكن بالمقابل، إذا وجدنا سببًا للنظر إلى الحكم على أنه كوني بالضرورة (والذي لا يعتمد أبدًا على الإدراك، ولكن على المفهوم الفكري الخالص الذي يُدرج فيه الإدراك)، فيجب علينا أيضًا اعتباره موضوعيًا، أي - أي أنه لا يعبر فقط عن علاقة الإدراك بالذات، ولكن أيضًا عن خاصية الذات؛ لأنه لن يكون هناك سبب يجعل أحكام الآخرين تتفق بالضرورة مع أحكامي، بدون وحدة الذات التي يتعلقون بها جميعًا، والتي يتفقون معها؛ لذلك يتعين عليهم جميعًا الاتفاق مع بعضهم البعض أيضًا.

§ التاسع عشر.

وبالتالي، فإن الصلاحية الموضوعية والكونية الضرورية (لكل منها) هي مفاهيم متبادلة، وعلى الرغم من أننا لا نعرف الذات في حد ذاتها، إلا أننا عندما نعتبر الحكم صالحًا كونيًا وبالتالي ضروريًا، فإننا نعني بهذا صدق

موضوعي بدقة. من خلال هذا الحكم نعرف الشيء (مهما كان غير معروف قد يكون في حد ذاته)؛ من خلال الارتباط الصالح والضروري كونيًا لتصورات معينة - كما هو الحال مع جميع الأشياء ذات المعنى - فإن أحكام التجربة سوف تستعير بالتالي قيمتها الموضوعية، وليس من المعرفة المباشرة بالذات (وهو أمر مستحيل)، ولكن فقط بشرط القيمة الكونية للأحكام التجريبية، وهي قيمة، كما قلنا سابقًا، لا تستند أبدًا إلى شروط تجريبية، أو على ظروف حساسة بشكل عام، ولكن على فكرة فكرية خالصة. لذلك تبقى الذات دائمًا غير معروفة في حد ذاتها؛ ولكن إذا كان ارتباط التمثيلات التي تقدمها الذات بحساسيتنا تتلقى قيمة عالمية من خلال المفهوم الفكري، يتم تحديد الذات من خلال هذه العلاقة، ويكون الحكم موضوعيًا.

هذا ما سوف نشرحه. سواء كانت الغرفة دافئة، أو السكر حلوًا، أو الشيح المر [6]، فهذه أحكام ذات قيمة ذاتية بحتة. أنا لا أطلب أن أشعر دائمًا بهذه الطريقة، أو أن يشعر الجميع أنني يجب أن أشعر بذلك. هذه الأحكام تعبر فقط عن علاقة بين إحساسين لنفس الذات، أنا وأنا فقط في حالتي الحالية من الإدراك، وبالتالي فهي غير صالحة فيما يتعلق بالذات؛ لذلك أسميها الأحكام الإدراكية. إنه مختلف تمامًا عن الحكم التجريبي. ما تعلمني التجربة في ظروف معينة، يجب أن تعلمني أنا والجميع دائمًا، ولا تقتصر قيمتها على الذات أو حالته الحالية. لذلك أصرح بأن كل هذه الأحكام صحيحة موضوعياً، عندما أقول، على سبيل المثال: الهواء مرن، وهذا الحكم هو على الفور حكم على الإدراك؛ أربط إحساسين ببعضهما البعض في حواسي. لكي أسميها حكمًا تجريبيًا، يجب أن تخضع هذه الصلة لشرط يجعلها صالحة كونيًا. لذلك من الضروري أن أكون دائمًا وأن يكون كل شخص مثلي في حاجة إلى إجراء هذا الاتصال في نفس الظروف.

§العشرون.

لذا سيتعين علينا تفصيل التجربة بشكل عام لمعرفة ما هو موجود في منتج الفهم هذا، وكيف يمكن الحكم التجريبي نفسه. إنه يقوم على الحدس، الذي أدركه، أي الإدراك (الإحساس) الذي ينتمي إلى الحواس فقط. ثانيًا، هناك حكم (وهو العمل الصحيح للفهم). يمكن أن يكون هذا الحكم من نوعين، اعتمادًا على ما إذا كنت أقارن التصورات ببساطة وأختزلها إلى وعي واحد لحالتي، أو على العكس، أوحدها في وعي عام. أول هذه الأحكام ليس سوى حكم إدراكي وله قيمة موضوعية فقط؛ إنه ربط بسيط للتصورات في حالتي الداخلية لا علاقة لها بالذات. لذلك لا يكفي أن تكون هناك خبرة، كما نتخيل عادة، لوجود اتصال في وعي واحد عن طريق الحكم؛ لن تكون هناك عالمية للقيمة ولا ضرورة للحكم، ولكن فقط شروط القيمة الموضوعية والخبرة.

لكي تكون هناك خبرة بالإدراك، هناك حاجة إلى حكم مختلف تمامًا عن هذا الحكم. يجب أن يُدرج الحدس المعطى لمفهوم يحدد شكل الحكم بشكل عام فيما يتعلق بالحدس، والذي يربط الوعي التجريبي للحدس بوعي واحد بشكل عام، وبالتالي يعطي الأحكام التجريبية قيمة كونية: هذه الفكرة هي فكرة فكرية خالصة بداهة، وهي مناسبة فقط لتحديد الطريقة التي يمكن من خلالها استخدام الحدس للأحكام. اسمحوا إذن أن يكون مفهوم السبب؛ يحدد الحدس الذي يندرج فيه، على سبيل المثال حدس الهواء، فيما يتعلق بهذا الحكم بشكل عام، أن مفهوم الهواء، فيما يتعلق بالتمدد، فيما يتعلق بالسابق بالنتيجة، له تستخدم في الحكم الافتراضي. وبالتالي فإن فكرة السبب هي فكرة فكرية، تختلف تمامًا عن أي تصور محتمل، والتي تعمل فقط على تحديد التمثيل المقدم لها، فيما يتعلق بالحكم بشكل عام، وبالتالي جعل حكم القيمة العالمية ممكنًا. حتى يمكن أن يكون هناك حكم على التجربة من خلال حكم الإدراك، يجب أن يُدرج الإدراك في مفهوم فكري، على سبيل المثال، يخضع الهواء لمفهوم السبب، وهو مفهوم يحدد على أنه افتراضي الحكم على الهواء مقابل التوسع [7].

وبعد ذلك، لا يتم تمثيل هذا التوسع على أنه مجرد انتماء إلى تصوري للهواء في حالتي، أو في العديد من ولايتي، أو في حالة إدراك الآخرين، ولكن على أنه ينتمي إليه بالضرورة؛ وهذا الحكم: الهواء مرن، ويصبح ذا قيمة كونية، وحكمًا تجريبيًا من خلال حقيقة أن بعض الأحكام القبلية، والتي تستوعب حدس الهواء لمفهوم السبب والنتيجة، وتحدد وهكذا فإن التصورات، ليس بينها فقط في موضوعي، ولكن فيما يتعلق بشكل الحكم بشكل عام (هنا الشكل الافتراضي)، وبالتالي تعطي للحكم التجريبي قيمة كونية.

إذا حللنا جميع الأحكام التركيبية، بقدر ما تكون صحيحة بشكل موضوعي، نجد أنها لا تتكون أبدًا من حدس بسيط تم ربطه، كما هو شائع، عن طريق مقارنة بسيطة في حكم، ولكن ستكون مستحيلة إذا لم تتم إضافة فكرة فكرية خالصة إلى المفاهيم المستمدة من الحدس الذي تندرج فيه هذه المفاهيم، وتم توحيدها أخيرًا في حكم صحيح موضوعيًا. حتى أحكام الرياضيات البحتة في أبسط مسلماتها ليست مستثناة من هذا الشرط. المبدأ: الخط المستقيم هو الأقصر بين نقطتين، يفترض أن الخط يندرج في مفهوم الحجم، وهي فكرة ليست بالتأكيد حدسًا بسيطًا، ولكن لها مكانها فقط في الفهم، ويعمل على تحديد حدس (الخط) فيما يتعلق بالأحكام التي يمكن إصدارها منه فيما يتعلق بكميته، أي لتعددهم ((اللوائح المجموعة) [8]، لأنه مفهوم من قبل هذه الأحكام بأن عدة أشياء من نفس النوع واردة في حدس معين.

§ الحادي والعشرون.

لفضح إمكانية التجربة، بقدر ما تقوم بداهة على مفاهيم فكرية خالصة، من الضروري قبل كل شيء أن نعرض في جدول كامل ما هو جزء من الحكم بشكل عام، واللحظات المختلفة للحكم. فهم في أمور من هذا النوع. بالنسبة للمفاهيم الفكرية البحتة، كونها فقط مفاهيم الحدس بشكل عام، بقدر ما يتم تحديدها في نفسها فيما يتعلق بواحدة أو أخرى من هذه اللحظات للحكم كنتيجة ضرورية وصحيحة كونيًا، موازية لها تمامًا. وبالتالي يتم تحديد المبادئ المسبقة لإمكانية أي تجربة بدقة تامة، كمعرفة تجريبية للقيمة العالمية. لأنها مجرد افتراضات تستوعب كل الإدراك (وفقًا لشروط عالمية معينة من الحدس) لهذه المفاهيم الفكرية البحتة.

الجدول المنطقي

الأحكام

1 درجة بالنسبة للكمية

كوني

الأفراد

صيغة المفرد.

2 درجة بالنسبة للنوعية

اثبات

سلبي

محدود.

3 درجة أما بالنسبة للعلاقة

قطعي

افتراضي

طباقي.

4 درجات أما بالنسبة للطريقة

إشكالي

جازم

حكي.

جدول متعاليا ت

المفاهيم الفكرية

1 درجة بالنسبة للكمية

وحدة قياس)

تعدد (حجم)

الكل (الكل).

2 درجة بالنسبة للنوعية

واقع

نفي

تحديد.

3 درجة بالنسبة للعلاقة

مستوى

سبب

تواصل اجتماعي.

4 درجات أما بالنسبة للطريقة

إمكانية

وجود

بحاجة إلى.

لوحة فسيولوجية نقية

من بين جميع مبادئ الفيزياء

1 درجة البديهيات من الحدس.

2 درجة التوقعات من الإدراك.

3 درجة المتناسبات من التجربة.

4 درجات المسلمات من الفكر التجريبي على العموم.

§ الثاني والعشرون.

لتضمين كل ما سبق في فكرة واحدة، يجب على القارئ أن يتذكر أولاً أن هذا لا يتعلق بأصل التجربة، بل بما تحتويه. الأصل هو عمل علم النفس، ولا يمكن حتى تطويره بشكل صحيح هناك بدون العمل الذي هو مهمة نقد المعرفة ولا سيما الفهم. ان الخبرة هي نتيجة الحدس الذي ينتمي إلى الحساسية، ومن الأحكام التي هي عمل الفهم وحده. لكن الأحكام التي يستمدها الفهم فقط من التمثيلات المعقولة ليست بعد، بأي حال من الأحوال، أحكامًا على التجربة. لأنه في حالة واحدة، فإن الحكم سيوحد فقط التصورات كما يتم تقديمها في الحدس الحسي، ولكن في الحالة الأخيرة، يجب أن توضح الأحكام ما هو موجود في التجربة بشكل عام، وبالتالي ليس ما هو موجود في المعرفة البسيطة. لذلك يجب أن يضيف الحكم التجريبي إلى الحدس المعقول وإلى علاقته المنطقية (بعد أن يتم تعميمه عن طريق المقارنة) في الحكم، وهو أمر يحدده الحكم التركيبي باعتباره ضروريًا، وبالتالي باعتباره قيمة كونية التي يمكن أن تكون فقط الفكرة التي تمثل الحدس ، مع استبعاد الآخر ، كما هو محدد في حد ذاته فيما يتعلق بشكل من أشكال الحكم ؛ الحدس وهو مفهوم لهذه الوحدة التركيبية للحدس ، والتي لا يمكن تمثيلها إلا من خلال وظيفة منطقية معينة للأحكام.

§ الثالث والعشرون.

باختصار: عمل الحواس هو الإدراك؛ أن الفهم والتفكير. لكن، التفكير هو تجميع التمثيلات في وعي واحد. يتم هذا الاجتماع فقط فيما يتعلق بالذات، وبالتالي فهو عرضي وذاتي فقط؛ وإلا يحدث بشكل مطلق ويحمل طابع الضرورة أو الموضوعية. إن ربط التمثيلات في وعي واحد هو الحكم. لذلك فإن التفكير هو الحكم أو ربط

التمثيلات بالأحكام بشكل عام. وبالتالي، تكون الأحكام إما ذاتية ببساطة، عندما تكون التمثيلات مرتبطة فقط بوعي واحد في ذات ما، أو تكون موضوعية عندما يتم دمجها في وعي بشكل عام، أي عندما تكون ضرورية. وبالتالي، فإن اللحظات المنطقية لجميع الأحكام هي أكبر عدد ممكن من الطرق لربط التمثيلات في الوعي. وبما أنها تخدم كمفاهيم، فهي بالتالي مفاهيم الاتحاد الضروري للتمثيلات في وعي واحد، وبالتالي فهي مبادئ الأحكام ذات القيمة الموضوعية. هذا الارتباط في وعي واحد يكون إما تحليليًا بالتطابق، أو تركيبيًا عن طريق التكوين وإضافة تمثيلات مختلفة بينهما. تتكون التجربة من الارتباط التركيبي للظواهر (الإدراكات) في الوعي، بقدر ما يكون هذا الارتباط ضروريًا. وبالتالي، فإن المفاهيم الفكرية البحتة هي تلك التي يجب أن تُدرج فيها جميع التمثيلات قبل أن يمكن استخدامها في أحكام التجربة، والتي يتم فيها تمثيل الوحدة التركيبية للإدراك على أنها صالحة بالضرورة وكونية [9].

§ الرابع والعشرون.

الأحكام، التي تعتبر ببساطة شرطًا للالتزام بتمثيلات معينة، هي قواعد. هذه القواعد، إذا أعطت الاتصال حسب الضرورة، هي قواعد قبلية؛ وباعتبارها غير تابعة للآخرين، فهي مبادئ. وبما أنه، فيما يتعلق بإمكانية كل تجربة، إذا رأينا فقط شكل الفكر، فلا توجد شروط لأحكام التجربة أعلى من تلك التي تقهر الظواهر، وفقًا للشكل المتنوع للحدس، إلى المفاهيم الفكرية البحتة التي تجعل الحكم التجريبي صالحًا بشكل موضوعي، فإن هذه المفاهيم هي بالتالي مبادئ قبلية للتجربة الممكنة.

وبالتالي، فإن مبادئ التجربة المحتملة هذه هي في نفس الوقت قوانين عالمية للطبيعة، والتي يمكن أن تكون معروفة قبليًا. ثم تم حل المشكلة التي ذكرها سؤالنا الثاني والحاضر: كيف يمكن للفيزياء المحضة؟ لأننا نجد فيه كل العناصر المنهجية التي يريدها شكل العلم، حيث لا توجد شروط أخرى ممكنة غير الشروط الشكلية لجميع الأحكام بشكل عام، وبالتالي لا توجد قواعد أخرى غير تلك التي يعطيها المنطق. تحتوي هذه القواعد على نظام منطقي.

لكن المفاهيم التي تأسست فيها، والتي تحتوي على المفاهيم المسبقة لجميع الأحكام التركيبية والضرورية، تشكل بذلك نظامًا طبيعيًا متعاليا، في حين أن المبادئ التي يتم بواسطتها استيعاب جميع الظواهر لهذه المفاهيم ، تشكل نظام فسيولوجي طبيعي ، أي نظام يسبق كل المعرفة التجريبية للطبيعة ، والذي يجعله ممكناً أولاً ، وبالتالي يمكن تسميته بعلم الطبيعة المحض والشامل.

§ الخامس والعشرون.

يتضمن أول [10] من هذه المبادئ الفسيولوجية جميع الظواهر، كبديهيات في المكان والزمان، إلى مفهوم الكمية، وبالتالي تصبح مبدأً لتطبيق الرياضيات على التجربة. والثاني لا يشمل على وجه التحديد ما يوجد إحساس تجريبي بشكل صحيح، والذي يشير إلى حقيقة الحدس، إلى مفهوم الكمية، لأن الإحساس ليس حدسًا يحتوي على المساحة أو الزمن، على الرغم من أنه يفترض هناك الشيء الذي يتوافق معه. لكن هناك بين الواقع (التمثيل الحسي) والصفر (أي الافتقار المطلق للحدس في الوقت المناسب) فرق له كمية، حيث بين أي درجة معينة من الضوء والظلام، بين أي درجة من الحرارة والبرودة المطلقة، وأي درجة من الجاذبية والخفة المطلقة، وأي درجة من امتلاء الفضاء والفراغ المطلق، يتم تصورها دائمًا بدرجات أقل، حيث يمكن دائمًا أن تكون هناك درجات أصغر بين الوعي واللاوعي التام (الظلام النفسي). بحيث لا يثبت أي تصور ممكن وجود عيب مطلق، فلا يوجد غموض نفسي، على سبيل المثال، لا يمكن اعتباره وعيًا يتفوق عليه وعي أقوى، وبالتالي في جميع حالات الإحساس. بحيث يمكن للفهم أن يتوقع حتى الأحاسيس التي تشكل النوعية المناسبة للتمثيلات التجريبية (للظواهر)، بمساعدة مبدأ أن كل الظواهر، وبالتالي الواقعية، لها درجات. هذا هو التطبيق الثاني للرياضيات (مكثف الرياضيات) في علم الطبيعة، في الفيزياء.

§ السادس والعشرون.

أما بالنسبة لعلاقة الظواهر، وحتى فيما يتعلق بوجودها فقط، فإن تحديدها ديناميكي وليس رياضيًا، ولا يمكن أبدًا أن يكون صحيحًا بشكل موضوعي، أو مناسبًا للتجربة، إذا لم تكن خاضعة لمبادئ بداهة مما يجعل المعرفة التجريبية ممكنة في هذا الصدد. لذلك يجب أن تندرج الظواهر في مفهوم الجوهر، وهو مبدأ كل تحديد للوجود، كمفهوم عن الشيء نفسه؛ أو ، إذا كان هناك تعاقب بين الظواهر ، أي حدث ، لمفهوم التأثير فيما يتعلق بالسبب ؛ أو ، إذا كان يجب معرفة المتزامن بشكل موضوعي ، أي بحكم تجريبي ، لمفهوم المجتمع (المعاملة بالمثل). وبهذه الطريقة، تعمل المبادئ المسبقة كأساس للأحكام ذات القيمة الموضوعية، وإن كانت ذات قيمة تجريبية، أي إمكانية التجربة، بقدر ما يجب أن تربط الذوات فيما يتعلق الوجود في الطبيعة. هذه المبادئ هي قوانين طبيعية مناسبة يمكن تسميتها بالديناميكية.

أخيرًا، لا تنتمي أحكام التجربة أيضًا إلى معرفة الاتفاق والصلة بين الظواهر في التجربة، بقدر ما تتعلق علاقتها بالتجربة بشكل عام، والتي تتضمن، أو توافقها مع الشروط. الشكليات المعترف بها من خلال الفهم، أو الترابط مع مادة الحواس والإدراك، أو الاثنين متحدان في فكرة، وبالتالي الاحتمال والواقع والضرورة وفقًا للقوانين الطبيعية العالمية. ومن هنا تأتي إمكانية المنهجية (التمييز بين الحقيقة والقضايا، وكذلك الحدود الشرعية للأخيرة).

§ السابع والعشرون.

على الرغم من أن الجدول الثالث للمبادئ المستمدة من طبيعة الفهم حتى وفقًا لطريقة نقدية يُظهر في حد ذاته كمالًا متفوقًا على أي شيء آخر تم تجربته أو يمكن تجربته بشكل دوغمائي على الأشياء نفسها ، في ذلك إنه يقدم جميع الافتراضات الأساسية ذات الطابع التركيبي البدئي ، ووفقًا لمبدأ واحد ، مبدأ ملكة الحكم بشكل عام، القوة التي تشكل جوهر التجربة فيما يتعلق بالفهم ، لذلك أنه يمكن التأكد من عدم وجود قضايا أخرى من هذا النوع (الرضا الذي لا يمكن للمنهج الدوغمائي الحصول عليه) ؛ ومع ذلك ، هذه ليست أفضل ميزة له ، بعيدًا عن ذلك. يجب أن نكون حذرين مع الحجة التي تؤسس بداهة إمكانية هذه التجربة، وفي نفس الوقت نعيد كل هذه المبادئ إلى حالة يجب ألا تغيب عن بالنا، ما لم يساء فهمها وتم توسيعها في استخدام يتجاوز المعنى الأصلي الذي يريد الفهم منحه إياها، أي أنها تحتوي فقط على شروط التجربة الممكنة بشكل عام، باعتبارها تخضع لقوانين قبلية. أنا لا أقول إن الأشياء في حد ذاتها تحتوي على قدر، وأن واقعها له درجة، ووجودها علاقة بالحوادث في مادة، إلخ؛ لأنه لا يمكن لأحد إثبات ذلك، لأن مثل هذا التوليف من خلال مفاهيم بسيطة، حيث يكون هناك نقص مطلق في أي علاقة بحدس حساس من ناحية، وأي ارتباط بحدس مماثل بتجربة محتملة من ناحية أخرى. غير ممكن. وبالتالي، فإن القيد الأساسي للمفاهيم هو في هذا المبدأ، أن كل الأشياء، باعتبارها أشياء للتجربة فقط، تخضع بالضرورة للمفاهيم المذكورة أعلاه.

ومن هنا دليل آخر مناسب على وجه التحديد، وهو أن هذه المبادئ لا تتعلق تحديدًا بالظواهر وعلاقتها، ولكن بإمكانية التجربة، التي تشكل ظواهرها المادة فقط وليس الشكل، أي - وهذا يعني الافتراضات التركيبية ذات القيمة الموضوعية والكونية؛ حيث يتم تمييز الأحكام الدقيقة للتجربة عن الأحكام البسيطة للإدراك. يحدث هذا من خلال الحقيقة المزدوجة، وهي أن الظواهر، كبديهيات بسيطة تشغل جزءًا من المكان والزمان، تخضع لمفهوم الكمية الذي يربط صناعياً المتنوع وفقًا لقواعد مسبقة، وهذا الإدراك يتضمن، إلى جانب الحدس، إحساسًا بينه وبين الصفر أو انقراضه الكامل، والانتقال من خلال التقليل من وجود دائمًا لهذا السبب، يجب أن يكون لواقع الظواهر درجة، وليس بمعنى أنها تشغل نفسها جزء من المكان أو الزمان [11]، ولكن لسبب، مع ذلك، أن مرور الوقت أو الفضاء الفارغ إلى هذه الدرجة ممكن فقط بمرور الوقت. مما يترتب عليه هذا الإحساس، على الرغم من عدم معرفته بشكل مسبق، كنوعية من الحدس التجريبي، حيث يتم تمييزه بشكل خاص عن الأحاسيس الأخرى، يمكن مع ذلك تمييزه بشكل مكثف في تجربة محتملة بشكل عام، مثل كمية الإدراك، مع أي نوع آخر من نفس النوع، مما يجعل تطبيق الرياضيات ممكنًا وقبل كل شيء يحدد تطبيق الرياضيات على الطبيعة فيما يتعلق بالحدس الحساس الذي يعطينا إياه. ولكن يجب على القارئ قبل كل شيء أن يفعل انتبه إلى

إثبات المبادئ التي تحمل اسم تشبيهات الخبرة. لأن هذا الدليل لا يتعلق بإنتاج الحدس ، مثل مبادئ تطبيق الرياضيات على الفيزياء بشكل عام ، ولكن ارتباط وجودها في التجربة ، وهذه التجربة لا يمكن إلا أن تكون تحديد الوجود في الوقت المناسب وفقًا للقوانين اللازمة التي بموجبها تكون صالحة من الناحية الموضوعية ، وبالتالي فهي تجربة ؛ هذه القوة ، كما نقول ، لا تهدف إلى الوحدة التركيبية فيما يتعلق بالأشياء في حد ذاتها ، بل تهدف إلى الإدراك ، وحتى الإدراكات التي لا تتعلق بالمادة ، ولكن فيما يتعلق بتحديدها في الزمن وعلاقة الوجود في هذا التحديد بحسب القوانين الكونية. وبالتالي، فإن هذه القوانين العالمية تحتوي على ضرورة تحديد الوجود في الوقت المناسب بشكل عام (وبالتالي اتباع قاعدة من الفهم المسبق)، إذا كان التحديد التجريبي له قيمة موضوعية في الوقت النسبي، (ج) وهذا يعني تجربة. ما سأقوله أكثر هنا، في المقدمة، لن يكون له أي غرض آخر سوى التوصية للقارئ الخاضع لعادة طويلة، لاعتبار التجربة بمثابة تجميع تجريبي بسيط للتصورات؛ ولأنه لا يعتقد أن هذا التجمع يذهب إلى أبعد من التصورات، أي أنه يعطي أحكامًا تجريبية كونية، لكنه يحتاج لذلك إلى وحدة فكرية محضة، التي تسبق قبليا، الانتباه إلى ما يميز التجربة عن التجميع البسيط، والحكم على الدليل من وجهة النظر هذه.

§ الثامن والعشرون.

هذا هو المكان المناسب لتقويض شك هيوم من قاعدته. لقد أكد بحق أننا لا نرى بأي حال من الأحوال إمكانية السببية، أي علاقة وجود الشيء بوجود شيء آخر يفترضه هذا بالضرورة. أود أن أضيف ، علاوة على ذلك ، أننا لا نرى فيه سوى القليل من مفهوم الحياة ، أي ضرورة أن يكون الذات التي لم تعد هي نفسها مستندة لشيء آخر ، بمثابة أساس الوجود أننا لا نستطيع حتى تكوين فكرة عن إمكانية وجود مثل هذا الشيء (على الرغم من أننا قد نخصص في التجربة أمثلة على استخدامه) ؛ أن عدم الفهم هذا يتعلق أيضًا بتبادل الأشياء فيما بينها ، لأننا لا نرى كيف يمكن من حالة الشيء أن نستنتج حالة الأشياء تمامًا ، خارجها ، ونفس الشيء بالنسبة إلى عكس ، ولا كيف يجب أن تعتمد المواد ، التي لكل منها وجودها المنفصل ، على بعضها البعض وحتى بالضرورة. ومع ذلك، فأنا بعيد جدًا عن النظر إلى هذه المفاهيم على أنها مجرد نتاج خبرة، والضرورة المصاحبة لها كخيال، وكمجرد مظهر من شأنه أن ينتج عنا عادة طويلة. بدلاً من ذلك، لقد أثبتت بما فيه الكفاية أنها كذلك، والمبادئ التي تستمد منها قبلية، قبل كل تجربة، وأن لها قيمة موضوعية لا جدال فيها، ولكن فقط فيما يتعلق بالتجربة.

§ التاسع والعشرون.

على الرغم من أنني لا أملك أدنى فكرة عن مثل هذا الارتباط للأشياء في حد ذاتها ، عن كيفية وجودها كمواد ، أو كيف تتصرف كأسباب ، أو كيف يمكن أن تتاجر مع الآخرين (مثل جزء من كل حقيقي) ، وأنه لا يزال بإمكاني تصور أقل لخصائص مماثلة في الظواهر ، كظواهر (لأن هذه المفاهيم لا تحتوي على أي شيء موجود في الظواهر ، بل شيء يجب أن يفكر فيه الفهم وحده) ، ومع ذلك ، لدينا تمثيلات لهذا الارتباط في فهمنا ، وحتى في الأحكام بشكل عام ، هذا المفهوم ، أي أن التمثيلات في نوع من الأحكام تنتمي إلى حالة العلاقة ، كذات ، إلى المسند ؛ في حالة أخرى ، كمبدأ ، نتيجة ؛ وفي الثلث كأجزاء تشكل معًا معرفة كاملة محتملة. نحن نعلم أيضًا قبليا أنه بدون اعتبار تمثيل كائن ما فيما يتعلق بواحدة أو أخرى من هذه اللحظات كما هو محدد، لا يمكننا الحصول على أي معرفة صالحة لكائن ما، وأنه إذا كنا مهتمين الكائن في حد ذاته، لن يكون هناك أي علامة ممكنة يمكننا من خلالها التعرف على أنه يتحدد فيما يتعلق بواحدة أو أخرى من هذه اللحظات، أي أنه ينتمي أو لمفهوم الماهية أو السبب أو (في العلاقة بين المواد) بمفهوم التجارة؛ ليس لدي فكرة عن إمكانية وجود مثل هذا الارتباط في الوجود. لذا فإن السؤال ليس كيف يتم تحديد الأشياء في حد ذاتها، ولكن كيف يتم معرفة تجريبية للأشياء فيما يتعلق بهذه اللحظات من الأحكام بشكل عام، أي تحديد كيفية الأشياء، كأشياء للتجربة، يمكن وينبغي أن تندرج في هذه المفاهيم الفكرية. من الواضح إذن أنني لا أرى جيدًا، ليس فقط الإمكانية، ولكن أيضًا ضرورة استيعاب جميع الظواهر في هذه المفاهيم، أي لجعلها بمثابة مبادئ لإمكانية التجربة.

§ الثلاثون

لتجربة فكرة هيوم الإشكالية (هذه الفلسفة الجوهرية بالنسبة له)، فكرة السبب، شكل الحكم الشرطي بشكل عام، أي معرفة معطاة كمبدأ، وأخرى لاستخدامها كنتيجة، يتم إعطاؤها لي أولاً من خلال المنطق. لكن من الممكن أن يكون هناك في الإدراك قاعدة فهم تقول بعد ذلك: أنه بعد ظاهرة معينة تأتي باستمرار أخرى (وإن لم تكن متبادلة)، وأن هذه هي الحالة لخدمي من الحكم الافتراضي، والقول، على سبيل المثال، أنه إذا أضاء الجسم من الشمس لفترة كافية، فإنه يسخن. ربما لا توجد حاجة بعد إلى الارتباط هنا، وبالتالي لا توجد فكرة عن السبب. لكن إذا تابعت وقلت: إذا كان يجب أن يكون القضية السابقة، وهي ارتباط شخصي بحت للإدراك، اقتراحًا تجريبيًا، فيجب اعتباره ضروريًا وصحيحًا بشكل عام. لكن مثل هذه القضية ستكون كما يلي: الشمس هي سبب الحرارة من خلال نورها. يُنظر الآن إلى القاعدة التجريبية السابقة على أنها قانون، وهي صالحة، في الحقيقة، لم تعد فيما يتعلق بالظواهر البسيطة، ولكن في الواقع فيما يتعلق بالظواهر لصالح تجربة محتملة، والتي كانت دائمًا وبالتالي تحتاج بالضرورة إلى قواعد آمنة. لذلك أرى بوضوح فكرة السبب كمفهوم ينتمي بالضرورة إلى الشكل البسيط للتجربة، وإمكانية وجوده على أنه ارتباط تركيبي في الوعي بشكل عام؛ لكني لا أتصور إمكانية

وجود شيء ما بشكل عام، كسبب، وذلك لسبب أن فكرة السبب لا تشير على الإطلاق إلى أي حالة تعتمد على الأشياء، ولكن فقط على التجربة، أي أن هذا تعتبر المعرفة ظاهرة موضوعية فقط ولا يمكن أن تكون إلا خلافة، بمعنى أن ما يسبقها يمكن ربطه بالذي يلي وفقًا لقاعدة الأحكام القضوية.

§ **الحادي والثلاثون.**

وبالتالي، فإن المفاهيم الفكرية الخالصة ليس لها أي معنى على الإطلاق إذا تخلت عن موضوعات التجربة وأرادت أن ترتبط بأشياء في ذاتها (نومينا). إنها تعمل فقط على توضيح الظواهر بحيث يمكن قراءتها على أنها تجربة. المبادئ التي تنتج عن علاقتها بالعالم المعقول مفيدة للفهم البشري فقط للاستخدام التجريبي. الرغبة في استخدام آخر لها هي تكوين روابط عشوائية، بدون حقيقة موضوعية، وهي إمكانية لا يمكننا أن نعرفها مسبقًا ولا نؤكد العلاقة بالأشياء، أو نعرضها فقط من خلال بعض الأمثلة، لأن جميع الأمثلة لا يمكن استعارتها فقط من بعض التجارب الممكنة، وبالتالي لا يمكن العثور على موضوعات هذه المفاهيم إلا في تجربة واحدة ممكنة. هذا الحل الكامل لمشكلة هيوم، على الرغم من أن لها نتيجة أخرى مختلفة عن تلك التي توقعها المؤلف، وبالتالي فإنها تحافظ على المفاهيم الفكرية المحضة أصلها المسبق، والقوانين العالمية للطبيعة قيمتها كقوانين فهم. وهذا بمعنى أنه يقيد استخدامهم للتجربة، لأن إمكانية وجودهم تستند فقط إلى علاقة الفهم بالتجربة؛ وليس بمعنى آخر أنها تستمدها من التجربة، ولكن على الرغم من أن الخبرة مشتقة منها؛ الوضع المعاكس تمامًا للارتباط الذي تصوره هيوم، والذي لم يخطر بباله مطلقًا. وبالتالي، فإن البحث السابق يؤدي إلى هذه النتيجة: كل المبادئ التركيبية، بداهة، ليست سوى مبادئ للتجربة الممكنة، ولا يمكن أبدًا أن ترتبط بأشياء في حد ذاتها، ولكن فقط بالظواهر باعتبارها أشياء خبرة. لذلك لا يمكن تطبيق الرياضيات المحضة، وكذلك الفيزياء المحضة، على أي شيء سوى الظواهر البسيطة ولا تمثل لنا إلا ما يجعل التجربة ممكنة بشكل عام، أو ما يجب أن يكون دائمًا قادرًا على تمثيله في أي تجربة ممكنة، لأنه مشتق من هذه المبادئ.

§ **الثاني والثلاثون.**

لذلك، لدينا أخيرًا شيء محدد وشيء يمكننا التركيز عليه في جميع الأبحاث الميتافيزيقية التي تم إجراؤها حتى الآن بشكل متهور إلى حد ما، ولكن دائمًا بشكل أعمى على كل الأشياء دون تمييز. لم يحذر المفكرون العقائديون أبدًا من أن هدف جهودهم يجب أن يكون قريبًا جدًا منهم، ولا أولئك الذين يفتخرون بما يسمى بفكرهم العقلاني، لم يهدفوا إلى الوصول عن طريق مفاهيم شرعية وطبيعية، هذا صحيح، لكن الغرض منه استخدام تجريبي

بحت، وبمبادئ العقل المحض، من أجل المعرفة التي لم يعرفوا عنها ولا يمكنهم معرفة الحدود المحددة، لأنهم لم يكن لديهم أو لا يستطيع التفكير في الطبيعة وحتى في إمكانية هذا الفهم الخالص.

العديد من علماء الطبيعة ذوي العقل الخالص (أعني أولئك الذين يعتقدون أنهم يستطيعون التعبير عن أنفسهم دون أي علم للأشياء الميتافيزيقية) تمكنوا من الادعاء بأنهم يمتلكون بالفعل، ولفترة طويلة بفضل روح عرافة عقلهم السليم، لم نشعر فحسب، بل عرفنا وشاهدنا أيضًا ما تم الكشف عنه هنا مع الكثير من الإجراءات الشكلية، أو إذا فضلوا ذلك، مع الكثير من التفاصيل والأجهزة المتحذلق، أي "أننا لا نستطيع أبدًا، بكل ما لدينا السبب، لمغادرة مجال التجربة ". ولكن عندما يُسألون بتكتم عن مبادئهم العقلانية، يضطرون إلى الاعتراف بأن هناك العديد من الأشياء التي لم يتعلموها من التجربة، والتي لها بالتالي قيمة مستقلة عن التجربة. وقبليا، كيف ولأي أسباب يريدون بالتالي إحاطة الدوغمائيين وكذلك أنفسهم ضمن هذه الحدود، وهم الذين يستخدمون هذه المفاهيم وهذه المبادئ خارج أي تجربة ممكنة، إن لم يكن من خلال حتى أنهم يعرفونهم بشكل مستقل عن التجربة؟ وحتى هذا التابع للعقل السليم ليس بالطبع، على الرغم من كل ما يسمى بحكمته، مكتسبًا بثمن بخس، حتى لا ينتقل عن غير قصد من مجال الخبرة، إلى مجال الزيف. لذلك فهو عادة ما يكون ملتزمًا بشدة بها، على الرغم من أنه يعطي لونًا معينًا لتأكيداته الباطلة، لأن كل شيء بالنسبة له ليس سوى مجرد معقولية أو تخمينات أو تشابهات عقلانية.

§ الثالث والثلاثون.

منذ العصور الأولى للفلسفة، تصور مدققو العقل الخالص، بصرف النظر عن الكائنات أو الظواهر الواعية (بانومينا) التي تشكل العالم الحسي، كائنات عاقلة خاصة (نومينا) التي يجب أن تؤلف عالمًا واضحًا؛ وبما أنهم اعتبروا أن الظاهرة والمظهر (شيمة) متطابقان (وهو أمر يمكن التسامح معه في عصر لا يزال فظًا)، فقد منحوا الواقع فقط للكائنات المعقولة. في الواقع، إذا اعتبرنا أشياء من الحواس، المسموح بها، ظواهر بسيطة، فإننا مع ذلك ندرك أن الشيء في حد ذاته هو أساسها، على الرغم من أننا لا نعرف ما هو، ولكن أننا لا نعرف إلا الظاهرة، أي الطريقة التي تتأثر بها حواسنا بهذا الشيء المجهول. لذلك، فإن الفهم، بهذا أنه يعترف بالظواهر، يعترف أيضًا بوجود الأشياء في حد ذاتها، وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول أن تمثيل الكائنات التي هي أساس الظواهر، للكائنات الفكرية البحتة لذلك، ليس شرعيًا فحسب، بل إنه أمر حتمي أيضًا. ولا يستبعد استنتاجنا النقدي مثل هذه الأشياء (نومينا)، بل يقيد مبادئ الجماليات إلى هذه النقطة، ليس ليشمل كل شيء، والذي من شأنه تحويل كل شيء إلى ظاهرة بسيطة، ولكن إلى الظاهرة لها قيمة مشروعة فقط للأشياء ذات الخبرة الممكنة. لذلك يتم التعرف على الكائنات المعقولة، ولكن مع التقييد الصريح، والذي لا يعاني من استثناءات، أننا لا نعرف

شيئًا إيجابيًا على الإطلاق عن هذه الكائنات المعقولة المحضة، ولا يمكننا معرفة أي شيء عنها، لأن مفاهيمنا الفكرية إن حدسنا النقي، وكذلك حدسنا الصافي، يتعلقان فقط بأشياء التجربة الممكنة، وبالتالي الكائنات الواعية الوحيدة، وبمجرد أن يتركها المرء، فإن هذه المفاهيم لم تعد لها أدنى قيمة.

§ الرابع والثلاثون.

هناك شيء أسير في مفاهيمنا الفكرية البحتة فيما يتعلق بالميل إلى الاستخدام المتعالي؛ لأنني أسمي ذلك الشخص الذي يتجاوز كل التجارب الممكنة. لأن مفاهيمنا عن الماهية، والقوة، والعمل، والواقع، وما إلى ذلك، مستقلة تمامًا عن التجربة، وأنها لا تحتوي على الإطلاق على أي ظواهر للحواس، فيبدو، في الواقع، تتعلق بأشياء في حد ذاتها (نومينا). وما يؤكد هذا التخمين أيضًا هو أنها تحتوي على ضرورة التحديد في حد ذاتها، والتي لا تساويها التجربة أبدًا. يحتوي مفهوم السبب على قاعدة بموجبها تتبع حالة معينة أخرى بالضرورة. لكن التجربة لا يمكن إلا أن تعلمنا أنه في كثير من الأحيان، وفي أغلب الأحيان، تتبع حالة واحدة حالة أخرى، وبالتالي لا يمكنها إعطاء عمومية صارمة، أو ضرورة، إلخ. لذلك يبدو أن المفاهيم الفكرية لها الكثير من المعاني والمضمون لاستخدامها التجريبي البسيط لاستنفاد تصميمها بالكامل، وبالتالي يتم بناء الفهم شيئًا فشيئًا جنبًا إلى جنب مع صرح التجربة مسكنًا أكثر اعتيادية وواسعة، تملأها بالكائنات المعقولة تمامًا، دون أن تدرك أنه بمفاهيمها المشروعة بخلاف ذلك، فقد تجاوز حدود استخدامها.

§ الخامس والثلاثون.

لذلك كان هذان هما مهمان، ولا غنى عنهما تمامًا، على الرغم من أنهما بحثان جافان للغاية تم إجراؤهما في كاتب النقد، ص. 180 و283، في أولهما أظهرنا أن الحواس لا تعطي مفاهيم فكرية خالصة بشكل ملموس، ولكن فقط مخطط استخدامها، وأن الشيء الذي يتوافق معها موجود فقط في الخبرة (كمنتجات فهم مستمدة من مواد الحساسية). في البحث الثاني للنقد (ص 283)، نظهر أنه على الرغم من استقلالية مفاهيمنا الفكرية البحتة ومبادئنا فيما يتعلق بالتجربة، وحتى التقييد الواضح الأكبر لاستخدامها ومع ذلك، لا يمكن تصور أي شيء من قبلهم خارج مجال الخبرة، لأنهم لا يستطيعون سوى تحديد الشكل المنطقي للحكم فيما يتعلق بالحدس المعطاة؛ وبما أنه لا يوجد حدس يتعدى مطلقًا مجال الحساسية، فإن هذه المفاهيم النقية لا معنى لها على الإطلاق، حيث لا يمكن كشفها بشكل ملموس بأي شكل من الأشكال. كل هذه النومينا، بكاملها، العالم الواضح [12]، ما هي إلا تعبيرات عن مشكلة يكون موضوعها ممكنًا تمامًا في حد ذاته، ولكن حلها مستحيل تمامًا وفقًا لطبيعة فهمنا، نظرًا لأن هذه القوة ليست حدسًا، ولكنها ببساطة علاقة اتصال بتجربة حدس معين، وأن هذه التجربة يجب أن

تحتوي بالتالي على جميع موضوعات مفاهيمنا، وذلك بصرف النظر عنها كل المفاهيم، بحقيقة أنه لا يوجد حدس يخضع لها، ستكون بلا معنى.

§ السادس والثلاثون.

ربما يكون الخيال مبررًا إذا حدث أحيانًا للهذيان، أي عدم حصر نفسه بحذر ضمن حدود التجربة، لأنه على الأقل يتم تنشيطه وتقويته بقفزة حرة، وسيكون من الأسهل عليه دائمًا التخفيف من جرأته بدلاً من إثارة ضعفه. ولكن هذا الفهم الذي يجب أن نفكر فيه، هذيان على العكس، هذا ما لا يمكننا أن ننقله إليه؛ فهو وحده قائم على كل أمل في وضع أكبر حد ممكن من هذيان الخيال. هذا ما يقوم به بضبط النفس والتواضع. يبدأ بتوضيح المعرفة الأولية التي قد تكون موجودة فيه قبل أي تجربة، ولكن مع ذلك يجب أن يكون لها دائمًا تطبيق في التجربة. شيئًا فشيئًا ينسى هذه الحدود؛ ما الذي يمكن أن يمنعه، لأنه حر تماما، رسم مبادئه لنفسه؟ لذلك، يذهب، في البداية، إلى القوى المتخيلة حديثًا في الطبيعة، بعد فترة وجيزة إلى كائنات خارج الطبيعة، في كلمة إلى عالم من أجل بنائه لا يمكننا أن نفتقر إلى المواد، منذ خيال مثمر يقدم بوفرة، وإذا لم تؤكد التجربة العمل، فإنها لا تتعارض معه أبدًا. وهذا أيضًا هو سبب شغف المفكرين الشباب بالميتافيزيقيا بطريقة عقائدية، وغالبًا ما يكرسون وقتهم الثمين ومواهبهم لها. لكن قد يكون من غير المجدي الرغبة في تخفيف هذه المحاولات الفاشلة للعقل الخالص من خلال التذكير بجميع النغمات صعوبة حل مثل هذه الأسئلة الغامضة للغاية حول حدود عقلنا، وتقليل التأكيدات إلى افتراضات بسيطة. في الواقع، إذا لم يتم إثبات الاستحالة بوضوح، وإذا لم تصبح معرفة العقل بالعقل علمًا حقيقيًا حيث يتم تمييز مجال استخدامه المشروع مع يقين هندسي، إذا جاز التعبير، من مجال الاستخدام العبثي والمعقم، لن يتم التخلي عن هذه الجهود العاجزة.

§ السابع والثلاثون.

كيف تكون الطبيعة نفسها ممكنة؟

هذا السؤال، وهو أعلى نقطة يمكن أن تصل إليها الفلسفة المتعالية، والتي يجب أن تُقاد إليها أيضًا فيما يتعلق بحدودها وإكمالها، يحتوي بشكل صحيح على نقطتين.

أولاً: كيف الطبيعة، بالمعنى المادي، أي فيما يتعلق بالحدس، كمجموعة من الظواهر، كيف المكان والزمان وما يملأها، موضوع الإحساس؛ كيف يكون كل هذا ممكنا بشكل عام؟ الجواب: من خلال خاصية حساسيتنا التي تجعلها تتأثر بطريقتها الخاصة بأشياء غير معروفة لها في حد ذاتها، وتختلف تمامًا عن هذه الظواهر. تم تقديم هذه الإجابة في الكتاب نفسه، في علم الجمال المتسامي، وهنا، في **المقدمة**، من خلال حل السؤال الأول.

ثانيًا: كيف تكون الطبيعة، بالمعنى الرسمي للكلمة، مجموعة من القواعد التي يجب أن تخضع لها كل الظواهر، في حين يجب تصورها على أنها مرتبطة في تجربة، هل هذا ممكن؟ لا توجد إجابة أخرى غير هذا: إنه ممكن فقط من خلال خاصية فهمنا التي بموجبها ترتبط جميع تمثيلات الحساسية هذه بالضرورة بالوعي، والتي تجعل في النهاية ممكنًا الطريقة الصحيحة لفكرنا، أي التفكير بالقواعد، وبكل هذه التجربة، التي تختلف تمامًا عن معرفة الأشياء في حد ذاتها. هذه الإجابة موجودة في الكتاب، في المنطق المتعالي، ولكن هنا، في **المقدمة**، هو موضوع حل السؤال الرئيسي الثاني. أما بالنسبة لمسألة معرفة كيف يمكن لهذه الخاصية الخاصة لحساسيتنا ذاتها، أو تلك الخاصة بالإدراك الضروري لفهمنا، والتصور الذي يخدم كأساس لها، كما هو الحال بالنسبة لكل الفكر، فهذا ما لا يمكن أن يكون. قل، لأننا نحتاجها دائمًا لأي إجابة والتفكير في الأشياء. لا يمكن معرفة العديد من قوانين الطبيعة إلا من خلال التجربة؛ لكن لا يمكننا تعلم معرفة الشرعية فيما يتعلق بالظواهر، أي الطبيعة بشكل عام، من خلال كل تجربة، لأن التجربة نفسها تحتاج إلى هذه القوانين، كأساس لإمكانيتها المسبقة. وبالتالي، فإن إمكانية التجربة بشكل عام هي أيضًا الحق العالمي للطبيعة، ومبادئ الأول هي حتى قوانين الثانية. لأننا نعرف الطبيعة فقط كمجموعة من الظواهر، أي كمجموعة من التمثيلات فينا، وبالتالي يمكننا فقط اشتقاق قانون ارتباطهم من مبادئ ارتباطهم بنا. أي أن شروط الاتحاد ضرورية في وعي واحد، اتحاد يشكل إمكانية التجربة. إن القضية الرئيسية، وهي موضوع هذا القسم بأكمله، أي أن القوانين العالمية للطبيعة يمكن أن تُعرف قبليا، يقود نفسه بالفعل إلى الافتراض: أن التشريع الأعلى للطبيعة يجب أن يكون نجد في أنفسنا، وهذا يعني في فهمنا، وأنه يجب علينا ألا نسعى إلى القوانين العالمية لها بدءًا من الطبيعة عن طريق التجربة، ولكن على العكس من ذلك، يجب أن نبحث عن طبيعة شرعيتها العالمية تبدأ فقط من شروط إمكانية التجربة التي هي في حساسيتنا وفهمنا. كيف سيكون من الممكن حقًا بخلاف ذلك معرفة هذه القوانين مسبقًا، لأنها ليست قواعد للمعرفة التحليلية، ولكنها امتدادات تركيبية حقيقية لهذا النوع من المعرفة. مثل هذا الاتفاق وحتى الضروري لمبادئ التجربة الممكنة مع قوانين إمكانية الطبيعة، لا يمكن أن يحدث إلا لنوعين من الأسباب: إما أن هذه القوانين مستمدة من الطبيعة عن طريق الخبرة، أو، على العكس، الطبيعة مشتقة من قوانين إمكانية التجربة بشكل عام، وهي مطابقة للشرعية العالمية المطلقة للأخيرة. يتضمن أول هذه البدائل التناقض، لأن القوانين الفيزيائية العالمية يمكن ويجب أن تكون معروفة مسبقًا (أي مستقلة عن أي تجربة)، ويتم وضعها كأساس لأي استخدام تجريبي للفهم [13]. ولكن يجب أن نميز بين قوانين الطبيعة التجريبية، التي تفترض دائمًا تصورات معينة، من قوانين الطبيعة البحتة أو العالمية التي، دون أن تستند إلى تصورات معينة، تحتوي ببساطة على شروط روابطها الضرورية في التجربة؛ مقارنة بالأخير، فإن الطبيعة والخبرة الممكنة متماثلتان تمامًا. وكما هو الحال في التجربة، فإن الشرعية تقوم على الارتباط الضروري للظواهر في تجربة (والتي بدونها لا يمكننا أن نعرف مطلقًا أي شيء من العالم

المعقول)، وبالتالي على القوانين البدائية للفهم، فإنها ستبدو واضحة تمامًا. أولاً، غريب، على الرغم من أنه لا يوجد شيء مؤكد أكثر، أقول عن هذا الأخير، أن الفهم لا يستمد قوانينه (بداهة) من الطبيعة، لكنه يفرضها عليها.

§ **الثامن والثلاثون**.

سنشرح هذا الاقتراح، الذي يبدو محفوفًا بالمخاطر، من خلال مثال يهدف إلى إظهار أن القوانين التي نكتشفها في الأشياء ذات الحدس الحسي، خاصة عندما يتم التعرف عليها على أنها ضرورية، قد تمسكنا بها بالفعل كما يطرحها الفهم، على الرغم من التشابه في كل نقطة مع القوانين الفيزيائية التي نسندها للتجربة. إذا أخذنا في الاعتبار خصائص الدائرة، التي من خلالها يوحد هذا الشكل العديد من التحديدات التعسفية للمساحة الموجودة فيه، وبالحقيقة في قاعدة كونية، لا يمكننا تجنب أن ننسب إلى هذا الشيء الهندسي طبيعة. وهكذا، على سبيل المثال، فإن خطين يتقاطعان مع بعضهما البعض ويتقاطعان مع الدائرة في نفس الوقت، مهما كان اتجاههما، يكونان دائمًا منتظمين لدرجة أن المستطيل الناتج عن أجزاء كل منهما يساوي مستطيل آخر. الآن أسأله، "هل هذا القانون في الدائرة أم في الفهم؟" بمعنى، هل يحتوي هذا الرقم، بشكل مستقل عن الفهم، على مبدأ هذا القانون في حد ذاته، أو الفهم، عندما قام ببناء هذا الرقم نفسه وفقًا لمفاهيمه (المساواة بين الأقطار) تعطي في نفس الوقت قانون الأوتار التي تتقاطع مع بعضها البعض وفقًا لنسبة هندسية؟ سنرى قريبًا، إذا بحثنا عن براهين هذا القانون، أنه لا يمكن اشتقاقه إلا من الشرط الذي يوفره الفهم كأساس لبناء هذا الشكل، أي تساوي الأقطار. إذا قمنا بتوسيع هذه الفكرة، من أجل متابعة وحدة الخصائص المختلفة للأشكال الهندسية بموجب القوانين العامة، واعتبار الدائرة مقطعًا مخروطيًا يخضع بالتالي لنفس شروط البناء مثل الأقسام المخروطية الأخرى، نجد أن جميع الأوتار التي تتقاطع داخليًا مع هذا البناء، القطع الناقص، القطع المكافئ والقطع الزائد، تفعل ذلك دائمًا بطريقة تجعل المستطيلات الناتجة عن أجزائها لا تتساوى دائمًا مع بعضها البعض، هذا صحيح، لكنهم مع ذلك دائمًا على قدم المساواة مع بعضهم البعض. إذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، أي إلى النظريات الأساسية لعلم الفلك الفيزيائي، فإننا نكتشف قانونًا فيزيائيًا يمتد إلى كل الطبيعة المادية، قانون الجذب المتبادل، الذي لديه كقاعدة لزيادة النسبة العكسية إلى مربع المسافات من كل نقطة جذابة، بحيث تنخفض بسبب الأسطح الكروية التي تمتد إليها هذه القوة، والتي تبدو كضرورة لطبيعة الأشياء نفسها، وذلك لهذا السبب نحن معتادون على التقديم على أنه قادر على أن يكون معروفًا مسبقًا. مهما كانت مصادر هذا القانون بسيطة، لأنها تعتمد فقط على نسبة الأسطح الكروية ذات الأقطار المختلفة، فإن النتيجة مهمة جدًا فيما يتعلق بتنوع الانسجام والانتظام، بحيث لا يقتصر الأمر على جميع يمكن اختزال المدارات المحتملة للأجرام السماوية إلى أقسام مخروطية، ولكن هذا لا يزال يؤدي إلى مثل

هذه العلاقة بينهما بحيث لا يوجد قانون جذب آخر غير قانون النسبة العكسية لمربع المسافات قابل للتطبيق عن طريق الفكر للنظام العالمي.

لذلك هناك طبيعة هنا تعتمد على القوانين التي يعرفها الفهم مسبقًا، وحتى على المبادئ العالمية لتحديد المكان. لكن، أسأل، هل هذه القوانين الفيزيائية موجودة في الفضاء، ويتعلمها الفهم عندما يحاول ببساطة اكتشاف المعنى المثمر الذي يخفيه، أو هل هم في الفهم وفي الطريقة التي يحدد بها الفضاء وفقًا لظروف الوحدة التركيبية التي تؤدي إليها مفاهيمه؟ الفضاء هو شيء موحد وغير محدد للغاية بالنسبة لجميع الخصائص الخاصة التي لن يبحث المرء بالتأكيد عن أي كنز من القوانين الفيزيائية. على العكس من ذلك، فإن ما يحدد الفضاء بشكل دائري، في شكل مخروطي وكروي، هو الفهم، بقدر ما يحتوي على مبدأ وحدة بنائها. إن الشكل العام البسيط للحدس، والذي يسمى الفضاء، هو بالتالي الركيزة لجميع البديهيات التي يمكن تحديدها فيما يتعلق بأشياء معينة، ويحتوي الفضاء بالتأكيد على شرط إمكانية وتنوع هذا الأخير؛ لكن وحدة الأشياء، مع ذلك، تتحدد فقط بالفهم، وحتى وفقًا لشروط في طبيعتها المناسبة؛ وبالتالي فإن الفهم هو أصل النظام العالمي للطبيعة، حيث أنه يشمل بموجب قوانينه كل الظواهر، وبالتالي يدرك مسبقًا تجربة (مثل الشكل)، والتي يجب أن تعمل على الخضوع إلى من القوانين الضرورية كل ما يجب معرفته بالتجربة فقط. في الواقع، لا يتعلق الأمر هنا بطبيعة الأشياء في حد ذاتها، والتي هي مستقلة عن شروط حساسيتنا مثل تلك الخاصة بالفهم، ولكن عن الطبيعة كموضوع للتجربة الممكنة؛ ومن ثم الفهم، بجعله ممكنًا، يجعل في نفس الوقت أن العالم المحسوس ليس موضوعًا للتجربة أو الطبيعة.

§ التاسع والثلاثون.

التذييل للفيزياء المحضة.

من فئة النظام.

ليس هناك ما هو أكثر استحسانًا للفيلسوف من أن يكون قادرًا على الاشتقاق القبلي من مصدر واحد تنوع المفاهيم أو المبادئ التي لم تُعرض عليه لأول مرة، من خلال استخدامه لها بشكل ملموس، من حالة الفوضى، وبالتالي القدرة على توحيد كل شيء في معرفة واحدة. في السابق كان يعتقد فقط أن ما تبقى له بعد تجريد معين، والذي، بالمقارنة، يبدو أنه يشكل نوعًا من المعرفة، قد تم جمعه بالكامل؛ لكنها كانت مجرد مجموعة: وهو يعرف اليوم أن هذا النوع من المعرفة يمكن أن يتكون فقط من هذه العناصر، وأنه لا يمكن أن يكون أكثر ولا أقل؛ يرى ضرورة تقسيمه، وهي حقيقة تصوّر، ويمتلك أخيرًا نظامًا. من أجل استخلاص المفاهيم التي ليس لها خبرة معينة كأساس، والتي مع ذلك تقدم نفسها في جميع المعارف التجريبية، التي تشكلها كشكل من أشكال الاتصال،

فإنها لا تحتاج إلى مزيد من التفكير أو المعرفة. فقط للاستفادة من قواعد الاستخدام الحقيقي للكلمات من لغة، وبالتالي تكوين عناصر القواعد (في الواقع العمليتان متشابهتان جدًا)، دون القدرة على تحديد سبب امتلاك كل لغة لمثل هذه الخاصية الرسمية ولا شيء آخر، وأقل لماذا بشكل عام يمكن العثور على مثل هذا العدد من التحديدات الرسمية من هذا النوع، لا أكثر ولا أقل. لقد جمع أرسطو عشرة مفاهيم أساسية من هذا النوع، تحت اسم الفئات [14]. سرعان ما وجد نفسه في حاجة إلى إضافة خمسة مفاهيم أخرى إلى هذه الفئات، والتي أطلق عليها أيضًا المآزق، والتي سماها مابعد المآزق [15]، والتي كانت بالفعل جزءًا من الأول (مثل بريوس، سيمول، موتوس)؛ لكن هذا الافتخار كان لخدمة المحققين المستقبليين بدلاً من كونه مؤشرًا وليس كفكرة يتم الحصول عليها بانتظام، وبالتالي الحصول على موافقتهم؛ لذلك حدث أن فلسفة أكثر تقدمًا لم تجد أي فائدة فيها. في البحث عن العناصر النقية (التي لا تحتوي على أي شيء تجريبي) للمعرفة الإنسانية، قررت فقط بعد تفكير طويل أن أميز بيقين وأن أفصل المفاهيم الأولية للحساسية (المكان والزمان)، مفاهيم الفهم. وهكذا تم استبعاد الفئات السابعة والثامنة والتاسعة لأرسطو من القائمة. لم يستطع الآخرون خدمتي، لأنه لم يكن هناك مبدأ يمكن أن يساعدني في قياس الفهم بدقة وتحديد جميع الوظائف التي انبثقت عنها مفاهيمه الخالصة تمامًا وبدقة. للعثور على هذا المبدأ، سألت نفسي ما هي العملية الفكرية التي تشمل جميع الآخرين، والتي لا تتميز إلا بتعديلات أو لحظات مختلفة، والتي تتمثل في اختزال تنوع التمثيل إلى وحدة الفكر بشكل عام، ووجدت أن هذه العملية الفكرية هي الحكم. لذلك كان أمامي، بالحقيقة، عملًا محترمًا للمنطقين، والذي، دون أن يكون خاليًا من العيوب، مكّنني من تقديم جدول كامل للوظائف الفكرية البحتة، ولكن غير محدد فيما يتعلق بأي موضوع. أخيرًا، ربطت وظائف الحكم هذه بالأشياء بشكل عام، أو بالأحرى بالشرط المناسب لإعطاء الأحكام قيمة موضوعية، ومن هناك ظهرت مفاهيم فكرية خالصة، لم أشك في أنها كانت كذلك. هناك أنفسهم، هؤلاء وحدهم، وكل أولئك الذين ليس لديهم أكثر أو أقل، الذين يشكلون كل معرفتنا بالأشياء عن طريق الفهم الخالص. كما كان لي الحق، قمت بتسميتها، من اسمها القديم، الفئات، وبالتالي اقترح عليّ أن أستنتج منها تمامًا كل المفاهيم التي تنتج عنها، إما من خلال ارتباطها أو بالشكل النقي للظاهرة (الفضاء و الوقت)، أو مع مادتها، بقدر ما لم يتم تحديدها تجريبيًا (موضوع الإحساس بشكل عام) ، لإعطائهم اسم المسندات ، وبالتالي لتشكيل نظام من الفلسفة المتعالية التي من خلالها كان علي فقط أن أتعامل مع نقد العقل الخالص نفسه. لكن الجانب الجوهري الذي يميز نظام المقولات هذا عن كل الافتتان القديم الذي يؤدى بدون مبدأ، والذي يستحق وحده مرتبة في الفلسفة، يكمن في حقيقة أنه من خلالها المعنى الحقيقي للمفاهيم الفكرية الخالصة وحالة يمكن تحديد استخدامها بدقة. لأنه يمكننا أن نرى بوضوح أنها في حد ذاتها وظائف منطقية فقط، ولكنها على هذا النحو لا تعطي أدنى فكرة عن كائن في حد ذاته، وأنهم يحتاجون إلى حدس حسي، وهذا يمكن أن يؤدي هذا الشرط وحده إلى إصدار أحكام تجريبية، والتي تكون

بخلاف ذلك غير محددة وغير مبالية بجميع وظائف الحكم، مما يمنحها قيمة كونية، ومن خلال إصدار أحكام ممكنة للتجربة بشكل عام. لم يقدم المؤلف الأول للفئات، ولا أي شخص من بعده، فكرة عن طبيعة الفئات التي اقتصرت في الوقت نفسه على الاستخدام التجريبي البحت. ومع ذلك، بدون هذه الطريقة في تصورها (التي تعتمد كليًا على اشتقاقها أو استنتاجها)، فهي عديمة الفائدة تمامًا، وتشكل فقط تسمية مثيرة للشفقة، دون تفسير أو قاعدة لاستخدامها. إذا كانت هذه الفكرة قد وصلت إلى فكر القدماء، فلا شك في أن الدراسة الكاملة للمعرفة العقلانية البحتة التي، تحت اسم الميتافيزيقا، أفسدت الكثير من العقول الجيدة لقرون عديدة، كانت ستنزل إلينا تحت بأي شكل آخر، وكان من شأنه أن ينير الفهم البشري بدلاً من استنفاده، كما حدث، في أسئلة غامضة وباطلة، وجعلها غير صالحة للعلم الحقيقي. وبالتالي، فإن نظام التصنيفات هذا يشكل مجموعة جديدة من الأطروحة الكاملة لكل موضوع من أسباب العقل الخالص نفسه، ويقدم إشارة معينة أو خيطًا مشتركًا للطريقة التي يجب بها تنفيذ أي رسالة ميتافيزيقية، إذا كان سيتم تنفيذها بالكامل. أن يقود وبأي وسيلة؛ لأنه يستنفد كل لحظات الفهم التي يجب أن تمر من خلالها أي فكرة أخرى. وهكذا تم تشكيل جدول المبادئ، الذي لا يمكن التأكد من اكتماله إلا عن طريق نظام الفئات. في التقسيم ذاته للمفاهيم التي يجب أن تتجاوز الاستخدام الفسيولوجي للفهم (كتاب النقد، المجلد الثاني، ص44 وص75 .) ، يكون دائمًا نفس الخيط المشترك الذي يتعين عليه دائمًا المرور عبر نفس النقاط ثابتة ، محددة بداهة في الفهم البشري ، تشكل أيضًا دائرة كاملة لا تسمح لنا بالشك في أن موضوع الفهم الخالص أو المفهوم العقلاني ، بقدر ما يجب اعتباره فلسفيًا ووفقًا لـ المبادئ بداهة ، وبالتالي يمكن أن تكون معروفة بالكامل. لم أتمكن حتى من الاستفادة من هذا الدليل فيما يتعلق بأحد أكثر التقسيمات الأنطولوجية تجريدًا، وهو التمييز المتنوع بين مفاهيم الشيء والشيء، وبالتالي لم أقم بإعداد جدول منتظم وضروري (مراجعة ص 300) [16].

هذا النظام نفسه، مثل أي نظام حقيقي قائم

بناءً على مبدأ كوني، لا يزال عرضة لتطبيق آخر لا يتم تقديره بشكل كافٍ، من حيث أنه يلغي جميع المفاهيم الأجنبية التي، بخلاف ذلك، يمكن إدخالها بين هذه المفاهيم الفكرية البحتة، وتخصيصها لكل معرفة مكانه. المفاهيم التي اختزلتها بالمثل تحت اسم مفاهيم التفكير، أو، باتباع اتجاه المقولات، تختلط في الأنطولوجيا خلسة وغير ملائمة مع المفاهيم الفكرية البحتة، على الرغم من أن الأخيرة هي مفاهيم الاتصال، ومن ثم من الموضوع نفسه، في حين أن الأول هو مجرد مفاهيم للمقارنة الخالصة للمفاهيم المقدمة بالفعل، وبالتالي ذات طبيعة واستخدام مختلفين. قسمي المنتظم (كتاب النقد، ص300) يمنع هذا الخليط. تظهر فائدة هذا الجدول المحدد من الفئات بشكل أكثر وضوحًا إذا ميزنا، كما سنفعل قريبًا، جدول المفاهيم العقلانية المتعالية، والتي تختلف جميعها

عن المفاهيم الفكرية، فيما يتعلق بالطبيعة والمعنى. أصل (ويجب بالضرورة أن يكون له شكل آخر) للجداول السابقة؛ التمييز الذي، على الرغم من ضرورته، لم يتم إجراؤه في أي نظام ميتافيزيقيا: هذه الأفكار العقلانية تنتشر دون تمييز مع المفاهيم الفكرية، كما تفعل الأخوات من نفس العائلة. لا يمكن تجنب هذا الالتباس بدون نظام خاص من الفئات.

الجزء الثالث.

كيف تكون الميتافيزيقيا بشكل عام ممكنة؟

§ الأربعون

الرياضيات والفيزياء المحضة، من أجل سلامتهما ويقينهما، لم تكن بحاجة إلى أي خصم كما أعطيت لكل منهما؛ لأن الأول يقوم على شهادته الخاصة، والثاني، على الرغم من أنه يأتي من مصادر الفهم النقية، إلا أنه مع ذلك يعتمد على الخبرة وعلى التأكيد المستمر أنه يمكن أن يتلقاها منه، وبالتالي لا يمكنه الحصول عليه. تنكر الشهادة أكثر مما يمكنها الاستغناء عنها، لأنها بكل يقينها، كفلسفة، لا يمكن مقارنتها أبدًا بالرياضيات. لذلك استلزم هذان العلمان مثل هذا البحث، ليس لأنفسهما، ولكن من أجل علم آخر، هو الميتافيزيقا.

لا تتعامل الميتافيزيقا مع المفاهيم الطبيعية التي تجد دائمًا تطبيقها في التجربة فحسب، وانما تتعامل أيضًا مع المفاهيم الخالصة للعقل التي لا تُعطى أبدًا إلا في تجربة ممكنة، وبالتالي مع المفاهيم التي يكون واقعها الموضوعي (حتى في ذلك الوقت أنهم لن يكونوا سوى الوهم)، والتأكيدات التي لا يمكن تأكيد أو الإعلان عن حقيقتها أو زيفها من خلال أي تجربة. هذا الجزء من الميتافيزيقيا هو، علاوة على ذلك، ذلك الذي يشكل هدفه الأساسي، وكل شيء آخر ليس سوى وسيلة؛ بحيث يحتاج هذا العلم إلى مثل هذا الخصم لنفسه.

السؤال الثالث الذي يطرح نفسه علينا الآن يتعلق بجوهر وماهية الميتافيزيقا، أي تطبيق العقل على نفسه، وبما أنه يحتضن مفاهيمه الخاصة، معرفة الأشياء التي يُفترض أنها تنتج عنها، دون الحاجة إلى تدخل التجربة، ودون التمكن بشكل عام من تحقيقها بهذه الوسيلة [17]. إذا ظل هذا السؤال بدون إجابة، فلن يتم إرضاء العقل أبدًا. الاستخدام التجريبي، الذي يقيد العقل من خلاله الفهم المجرد، لا يحقق كل مصيره. كل تجربة معينة ليست سوى جزء من النطاق الكامل لمجالها؛ لكن المجموعة المطلقة من كل التجارب الممكنة لم تعد تجربة؛ لكنها مع ذلك مشكلة ضرورية في نظر العقل، لأن التمثيل البسيط لها يحتاج إلى مفاهيم مختلفة تمامًا عن تلك المفاهيم الفكرية البحتة التي يكون استخدامها جوهريًا فقط، أي لا يتعلق بالتجربة، مهما كانت واسعة النطاق، بدلاً من الأفكار العقلانية التي يكون موضوعها الكلي، أي الوحدة الجماعية لكل تجربة ممكنة، وبالتالي، يتخطى أي

تجربة معينة، يصبح متعاليًا. تمامًا مثل فهم فئات الاحتياجات للتجربة، كذلك يحتوي العقل في حد ذاته على مبدأ الأفكار، أي المفاهيم الضرورية التي ومع ذلك، لا يمكن إعطاء الكائن في أي تجربة. هذا الأخير هو في طبيعة العقل تمامًا كما هو الحال في السابق في طبيعة الفهم، وإذا كان الأول يحمل معه مظهرًا يمكن إغوائه بسهولة، فإن هذا المظهر لا مفر منه على الرغم من أنه قد يكون نمنع من التدريب. نظرًا لأن كل المظهر يتألف من حقيقة أن المبدأ الذاتي للحكم يعتبر موضوعيًا، فإن معرفة العقل الخالص في حد ذاته في استخدامه المتسامي (اللامتناهي) ستكون الحافظة الوحيدة ضد الأخطاء التي يقع فيها العقل عندما يقع. يخدع نفسه بشأن مصيره، ويرتبط بطريقة متسامية بموضوع في حد ذاته ما يتعلق فقط بموضوعه وسلوكه في كل استخدام جوهري.

§ الواحد والأربعون

إن التمييز بين الأفكار، أي المفاهيم العقلانية المحضة، من الفئات أو المفاهيم الفكرية المحضة، كمعرفة مختلفة تمامًا بالنسبة للأنواع والأصل والاستخدام، هو نقطة مهم جدًا عندما يتعلق الأمر بتأسيس علم يجب أن يحتوي على نظام كل هذا معرفة قبلية، أنه بدون هذا التمييز تكون الميتافيزيقيا مستحيلة تمامًا، أو على الأكثر مجرد محاولة غير منتظمة وغير قابلة للهضم، بدون معرفة المواد التي يتعامل معها المرء، وقدرتها على الخدمة، لغرض أو لآخر، في بناء منزل من الورق. عندما كان نقد العقل الخالص قد أسس هذا التمييز فقط، كان من الممكن بالفعل أن يساهم بهذه الوسيلة في توضيح مفهومنا وتوجيه البحث في مجال الميتافيزيقا، أكثر من كل الجهود التي بذلت دون داعٍ لتقديمها. للمشاكل المتعالية للعقل الخالص، الرضا الذي حاولناه حتى الآن، دون أن نعتقد أننا كنا في مجال مختلف تمامًا عن مجال الفهم، وأننا أطلقنا نفس الاسم على المفاهيم الفكرية والعقلانية، كما لو كانوا من نفس النوع.

§ الثاني والأربعون.

إن سمة كل المعرفة الفكرية هي اكتساب مفاهيمهم من خلال التجربة، وتأكيد مبادئها عليها. المعرفة العقلانية المتعالية، على العكس من ذلك، لا تعطي تجريبيًا ما يتعلق بأفكارها، ولا تؤكد أو تبطل قضاياها بالتجربة. لذلك لا يمكن اكتشاف الخطأ الذي قد ينزلق إليه إلا من خلال العقل الخالص نفسه، وهو أمر صعب للغاية، على وجه التحديد لأن هذا السبب ديالكتيكي بطبيعته بأفكاره، وهذا المظهر الحتمي لا يمكن أن يكون كذلك. ضمن حدوده الصحيحة، لا يتضمن أي تحقيق موضوعي ودوغمائي للأشياء، ولكن فقط من خلال البحث الذاتي، عن طريق فحص العقل نفسه كمصدر للأفكار.

§ الثالث والأربعون.

لطالما كان شاغلي الأكبر في النقد ليس فقط التمييز بعناية بين أنواع المعرفة، ولكن أيضًا أن أكون قادرًا فقط على تخصيص مفاهيم المصدر المشترك التي تناسبه، وبالتالي ليس فقط من مكان نشوئها، والقدرة على تحديد استخدامها على وجه اليقين، ولكن أيضًا الحصول على ميزة غير متوقعة حتى الآن، على الرغم من قيمتها، من المعرفة الكاملة، وبالتالي من خلال المبدأ، عدد وتصنيف وأنواع مفاهيم مسبقة. بدون هذا، يكون كل شيء في الميتافيزيقيا هو السرعة الخالصة، حيث لا أحد يعرف أبدًا ما إذا كان ما لديهم كافياً، أو إذا لم يكن هناك شيء مفقود، وبأي طريقة. يمكننا بالتأكيد الحصول على هذه الميزة في الفلسفة المحضة؛ إنه حتى الجوهر. نظرًا لأنني وجدت أصل المقولات في الوظائف المنطقية الأربع لجميع أحكام الفهم ، كان من الطبيعي تمامًا البحث عن أصل الأفكار في الوظائف الثلاث للتفكير العقلاني ؛ لمرة واحدة يتم تقديم المفاهيم العقلانية البحتة (للأفكار المتعالية) ، يمكن (ما لم نرغب في اعتبارها فطرية) ، يمكن العثور عليها فقط في نفس العملية العقلانية التي ، كما هي يتعلق ببساطة بالشكل ، ويمثل الجانب المنطقي للتفكير العقلاني ، ولكنه ، بقدر ما يمثل أحكامًا فكرية كما تم تحديدها مسبقًا فيما يتعلق بشكل أو بآخر ، يشكل المفاهيم المتعالية للعقل الخالص. يجعل الاختلاف الرسمي في التفكير المنطقي من الضروري تقسيمها إلى فئوية وافتراضية ومنفصلة. تتضمن المفاهيم العقلانية التي تجد أساسها هناك:

o1 فكرة الذات الكاملة (الجوهرية)؛

o2 فكرة المجموعة الكاملة من الشروط؛

o3 تحديد كل المفاهيم في الفكرة لمجموعة كاملة من الممكن [18].

لقد كانت الفكرة الأولى نفسية، والثانية كوزمولوجية، وثالثة لاهوتية، وبما أن الثلاثة كلها قابلة للديالكتيك، ومع ذلك فإن كل واحد منهم بطريقته الخاصة، وبالتالي فإن تقسيم ديالكتيك العقل الخالص بأكمله يعمل على النحو التالي: المقدمة، النقيضة ومثال العقل الخالص. من خلال هذا الاشتقاق، نحن على يقين تام من أن جميع ادعاءات العقل الخالص ممثلة هنا بشكل كامل، وأنه لا يوجد ما يجد مكانه هناك، لأن ملكة التفكير نفسها، ومن ثم تأخذ كل أصلها، وبالتالي يتم تغطيتها بالكامل.

§ الرابع والأربعون.

شيء واحد لا يزال جديرًا بالملاحظة في هذه الدراسة بشكل عام هو أن الأفكار العقلانية لا تخدم، مثل الفئات، لاستخدام الفهم فيما يتعلق بالتجربة؛ هم غير ضروريين على الإطلاق في هذا الصدد؛ بل إنها تتعارض مع مبادئ المعرفة العقلانية للطبيعة، رغم أنها ضرورية في نواحٍ أخرى لم يتم تحديدها بعد. سواء كانت الروح

جوهرًا بسيطًا أم لا، فهذا لا علاقة له بتفسير ظواهرها؛ لأننا لا نستطيع، بأي تجربة ممكنة، أن نجعل مفهوم الكائن البسيط حساسًا، وبالتالي نفهم بشكل ملموس. وبالتالي فإن هذه الفكرة غير مجدية مقارنة بكل ما يمكن للمرء أن يأمل في معرفته في الواقع عن سبب الظواهر، ولا يمكن استخدامه كمبدأ لشرح ما تقدمه لنا التجربة الداخلية أو الخارجية. إن الأفكار الكونية لبداية العالم أو الخلود (طرف سابق) هي أيضًا ذات فائدة قليلة بالنسبة لنا في شرح حدث في العالم نفسه.

أخيرًا، يجب علينا، وفقًا لمبدأ صحيح لفلسفة الطبيعة، الامتناع عن أي تفسير لترتيب الأشياء، والذي يمكن استخلاصه من إرادة كائن أسمى، لأن ذلك لم يعد فلسفة. طبيعي، ولكنه قبول لمصطلح معرفتنا. لذلك فإن هذه الأفكار لها وجهة عملية مختلفة تمامًا عن الفئات التي تجعل التجربة بمفردها، جنبًا إلى جنب مع المبادئ التي تشكل أساسها، تجعل التجربة ممكنة. ومع ذلك، فإن تحليلاتنا الشاقة للفهم ستكون غير ضرورية تمامًا إذا لم يكن لدينا هدف آخر غير المعرفة البسيطة بالطبيعة، حيث يمكن إعطاؤها من خلال التجربة؛ لسبب من المؤكد أنه سيؤدي وظيفته في الرياضيات والفيزياء بشكل جيد دون كل هذا الاستنتاج الدقيق. يميل نقدنا للتفاهم مع أفكار العقل الخالص نحو هدف أعلى من الاستخدام التجريبي للفهم، وهو الهدف الذي قلناه أعلاه، مع ذلك، في هذا الصدد، مستحيل تمامًا وبدون الشيء أو المعنى. ولكن يجب مع ذلك أن يكون هناك اتفاق بين ما ينتمي إلى الطبيعة والعقل، ويجب أن يساهم الأول في كمال الأخير، ولا يمكن أن يخلط بينه وبينها.

إن حل هذا السؤال كالتالي: العقل ليس له في المنظور، في أفكاره، أشياء معينة تتجاوز مجال التجربة؛ على العكس، فهو يطلب فقط ملء الاستخدام الفكري في تسلسل التجربة. لكن هذا الوفرة لا يمكن أن يكون سوى مبدأ المبادئ وليس الحدس والأشياء. ومع ذلك، من أجل تمثيلها بشكل حاسم، فهي تصورها على أنها معرفة كائن، معرفة محددة تمامًا فيما يتعلق بهذه القواعد، ولكن الهدف منها مجرد فكرة، من أجل الاقتراب قدر الإمكان من المعرفة الفكرية للكمال الذي أشارت إليه الفكرة.

§ **الخامس والأربعون.**

ملاحظة أولية على ديالكتيك العقل المحض.

لقد أظهرنا سابقًا، الفقرتان 34 و35، أن النقاء، حيث توجد فئات أي مزيج من التحديدات المعقولة، يمكن أن يؤدي إلى توسيع نطاق استخدامها إلى ما هو أبعد من كل التجارب، أي للأشياء في حد ذاتها، على الرغم من حقيقة أنهم لا يجدون حدسًا يمكن أن يمنحهم معنى ودلالة بشكل ملموس، فإنهم يمثلون، كوظيفة منطقية بحتة، شيئًا بشكل عام، هذا صحيح، ولكن دون أن يكونوا قادرين على العطاء بأنفسهم وحدهم فكرة محددة عن أي

شيء. وبالتالي، فإن هذه الأشياء الاضافية هي تلك التي تسمى نومينا أو كائنات عقلية نقية (أو كائنات عقلية أفضل)، مثل، على سبيل المثال، مادة ولكن يتم تصورها بدون دوام في الوقت المناسب، أو سبب ولكنها لا تعمل في الوقت المناسب، وما إلى ذلك، نظرًا لأننا نمنحهم مسندات تعمل فقط على جعل شرعية التجربة ممكنة، ومع ذلك فإننا نفصل عنها جميع شروط الحدس التي بموجبها تكون التجربة فقط ممكن، وبالتالي تفقد هذه المفاهيم كل معانيها. لكن لا يوجد خطر من أنه بمفرده، دون أن يجبره على القيام بذلك بموجب قوانين أجنبية، سوف يخرج عن حدوده ويركض أيضًا بتهور في مجال كائنات العقل النقية.

ولكن إذا كان السبب، الذي لا يمكن أن يكون راضيًا تمامًا عن أي استخدام تجريبي لقواعد الفهم، والذي يكون دائمًا استخدامًا مشروطًا، يريد أن يتم تسليمه من سلسلة الشروط هذه، فإن الفهم يُدفع خارج مجاله، جزئيًا إلى تمثل الأشياء المعقولة في سلسلة واسعة للغاية بحيث لا يمكن لأي خبرة احتضانها، جزئيًا (من أجل إكمالها) من أجل البحث تمامًا خارجها عن النومان، والتي يمكن للعقل أن يربط بها هذه السلسلة، وبواسطة هناك، وفجأة، يصبح السلوك مستقلاً تمامًا عن الظروف التجريبية.

هذه هي إذن الأفكار المتعالية التي، إن لم تكن كذلك، تتبع النهاية الحقيقية ولكن الخفية للوجهة الطبيعية لعقلنا، والمشار إليها بمفاهيم غير محددة، ولكن ببساطة إلى الامتداد اللامحدود للاستخدام التجريبي، ومع ذلك تفاجئها مظهر لا مفر منه هو استخدام متعالي للفهم. وهذا الاستخدام، على الرغم من كونه خادعًا، لا يمكن بأي قرار حصره في حدود التجربة؛ يمكن للتعليم العلمي وحده، وحتى بشرط بذل الجهد، الاحتفاظ به.

§ السادس والأربعون.

أولا ـ الفكرة النفسية

(نقد، مجلد. II ، ص 41).

لقد لوحظ منذ فترة طويلة أنه في جميع المواد، فإن الموضوع المناسب، أي ما تبقى بعد أن تم فصل جميع الحوادث (كخلاصات)، وبالتالي فإن الجوهر نفسه غير معروف لنا، وغالبًا ما يتم الاستياء هذه حدود معرفتنا. لكن ما هو جدير بالملاحظة في هذا، هو أننا يجب ألا نرتكب جريمة للفهم البشري لما لا يعرف جوهر الأشياء، أي أن نقول عن هذا. أنه لا يستطيع أن يقرر ذلك بنفسه، بل من خلال ما يرغب في معرفته، محددًا كفكرة بسيطة، فيما يتعلق بموضوع معين. يتطلب العقل الخالص أن نبحث عن كل مسند لشيء ما هو الذات المقابلة، وهذا الموضوع، والذي بدوره هو بالضرورة مجرد مسند، الموضوع الذي يمكن أن يتوافق معه أيضًا، وما إلى ذلك. لانهائية (أو ما دمنا كافيين). ويترتب على ذلك أنه لا ينبغي لنا أن نأخذ أي شيء كموضوع نهائي لما

يمكننا تحقيقه، وأن الجوهر نفسه لا يمكن أبدًا تصوره من خلال فهمنا، بعمق لدرجة أنه يتغلغل، على الرغم من أن الطبيعة كلها سيتم الكشف عنها، بسبب أن الجوهر المحدد لفهمنا يتألف من تصور كل شيء بشكل استطرادي، أي من خلال المفاهيم، وبالتالي من خلال المسندات الخالصة، والتي يجب أن تفتقر دائمًا إلى الذات المطلقة. وبالتالي، فإن جميع الخصائص الحقيقية التي نعرف بها الأجسام هي أيضًا مجرد حوادث نقية، وحتى عدم قابلية الاختراق، والتي يجب ألا نفكر فيها أبدًا إلا على أنها عمل قوة يهرب منا موضوعها. لكن يبدو أننا نمتلك في وعينا (موضوع التفكير) هذا شيء جوهري، وحتى في حدس فوري؛ لأن جميع مسندات المعنى الحميم تتعلق بالأنا كموضوع، وهذا الموضوع بدوره لا يمكن اعتباره مسندًا لموضوع آخر. وبالتالي، فإن ملء المفاهيم المعطاة كمسندات فيما يتعلق بالذات لا يبدو فكرة بسيطة، بل الموضوع، أي الذات المطلقة نفسها، المعطاة في التجربة. لكن هذا التوقع عبث، لأن الأنا ليست فكرة [19]؛ إنه مجرد تعيين لموضوع المعنى الداخلي، لأننا لا نعرفه من خلال أي مسند أعمق. صحيح أنه لا يمكن أن يكون بمثابة مسند لشيء آخر، لكنه لا يمكن أن يكون مفهومًا محددًا عن الذات المطلقة؛ إنها، كما في جميع الحالات الأخرى، فقط علاقة الظواهر الداخلية بموضوعها المجهول. ومع ذلك، فإن هذه الفكرة (التي تخدم جيدًا، كمبدأ منظم، لقلب جميع التفسيرات المادية للظواهر الداخلية لأرواحنا تمامًا)، من خلال سوء فهم طبيعي للغاية، هي مناسبة لجدال خادع للغاية يستنتج من هذه المعرفة المزعومة جوهر تفكيرنا، طبيعته، بقدر ما تتجاوز معرفته التجربة بأكملها.

§ **السابع والأربعون.**

هذا التفكير نفسه (الروح)، باعتباره الموضوع الأخير للفكر، والذي لا يمكن حتى تمثيله على أنه بدوره مسند لشيء آخر، يمكن بالتالي أن يسمى مادة؛ لكن هذه الفكرة مع ذلك فارغة تمامًا، دون أي عواقب محتملة، إذا استطعنا إثبات استمرارها على أنها ما يُخصب تجريبياً فكرة الجوهر.

الآن لا يمكن أبدًا استنتاج الدوام من مفهوم المادة كشيء بحد ذاته، ولكن فقط لصالح التجربة. هذا ما تم إثباته بشكل كافٍ في القياس الأول للتجربة (كتاب النقد، ص 122)، وإذا كنا لا نريد أن نذهب إلى هذا الدليل، فعلينا فقط أن نرى ما إذا كان سينجح المرء في محاولة الإثبات من خلال فكرة الذات التي هي نفسها غير موجودة كمسند لشيء آخر، وأن وجودها دائم تمامًا، ولا يمكنها البقاء أو الفناء من تلقاء نفسها. حتى أو لأي سبب طبيعي آخر. لا يمكن إثبات هذه الافتراضات التركيبية المسبقة في حد ذاتها، ولكن فقط فيما يتعلق بالأشياء، كموضوع لتجربة محتملة.

§ **الثامن والأربعون.**

إذا أردنا أن نستنتج من فكرة الروح كجوهر إلى دوامها، فإن هذا المنطق لا يمكن أن يناسبها إلا فيما يتعلق بالتجربة الممكنة، وليس بقدر ما هي شيء في حد ذاته وفي بصرف النظر عن أي تجربة ممكنة. لكن، الشرط الذاتي لكل تجاربنا الممكنة هو الحياة: لذلك لا يمكن أن ينتهي دوام الروح إلا خلال الحياة، لأن موت الإنسان هو نهاية كل تجربة؛ ما يتعلق بالروح كموضوع لذاتها، والعكس الذي لا يتم إثباته، هو بالضبط ما هو موضع التساؤل. لا يمكن إثبات ديمومة الروح إلا في حياة الإنسان (والتي سيتم منحنا الدليل عليها بسهولة)، ولكن لا يمكن إثباتها للوقت الذي يجب أن يتبع الموت (وهو بالتحديد موضوع بحثنا)، وهذا لسبب عام وهو أن فكرة الجوهر، بقدر ما يجب اعتبارها مرتبطة بالضرورة بمفهوم الاستمرارية، لا يمكن ربطها إلا وفقًا لمبدأ التجربة الممكنة، ولذلك من أجل هذه التجربة فقط [20].

§ **التاسع والأربعون.**

أن شيئًا حقيقيًا خارجنا يتوافق ويجب أن يتوافق مع تصوراتنا الخارجية، وهذا أيضًا لا يمكن إثباته على أنه ارتباط الأشياء في حد ذاتها، ولكن من وجهة نظر الخبرة. مما يعني أنه يمكننا إثبات أن شيئًا ما موجود تجريبيًا، وبالتالي كظاهرة في الفضاء خارجنا؛ لأننا لا نتعامل مع أشياء أخرى غير تلك التي تنتمي إلى تجربة محتملة، لأنه لا يمكن منحها في أي تجربة، وبالتالي فهي ليست شيئًا بالنسبة لنا. ما هو خارجي تجريبياً هو ما يُدرك في الفضاء ، ومثل الفضاء بكل الظواهر التي يحتويها ، ينتمي إلى التمثيلات التي يثبت ارتباطها وفقًا للقوانين التجريبية حقيقتها الموضوعية بما لا يقل عن ارتباط ظواهر الحس الحميم لا تثبت حقيقة روحي (كموضوع للحس الحميم) ، فأنا أدرك أيضًا من خلال التجربة الخارجية لواقع الأجسام ، كظواهر خارجية في الفضاء ، كما أنا عن طريق التجربة الداخلية لوجود روحي في الوقت المناسب ، والتي أعرفها أيضًا فقط كموضوع للإحساس الحميم بالظواهر التي تشكل حالة داخلية ، والتي يشكل وجودها في حد ذاته أساسًا لهذه الظواهر. غير معروف.

لذلك فإن المثالية الديكارتية تميز فقط التجربة الخارجية للحلم، والانتظام كمعيار لحقيقة التجربة، من عدم الانتظام والظهور الخاطئ للحلم. يفترض في كلتا الحالتين المكان والزمان كشرطين لوجود الشيء، ويسأل فقط إذا كانت كائنات الحواس الخارجية التي في حالة اليقظة التي نضعها في الفضاء موجودة في الحقيقة، تمامًا مثل موضوع الحس الحميم، الروح، هو حقًا في الوقت المناسب، أي إذا كانت التجربة تحمل في حد ذاتها معايير معينة للاختلاف مع الخيال.

من السهل تبديد الشك هنا، ودائمًا ما نفسح المجال في الحياة المشتركة من خلال البحث عن ارتباط الظواهر في البيئتين وفقًا لقوانين التجربة الكونية، ولا يمكننا الشك فيما إذا كان تمثيل الأشياء الخارجية نتفق باستمرار مع هذه القوانين، بحيث لا ينبغي أن تشكل التجربة الحقيقية المثالية المادية، عندما تُعتبر الظواهر ظاهرة فقط بعد ارتباطها بالتجربة، من السهل تبديدها، وتجربة وجود أجسام خارجنا (في الفضاء) مؤكد أيضًا. من وجودي (في الوقت المناسب)؛ لأن الفكرة: خارجنا يعني فقط الوجود في الفضاء. لكن مثل الأنا، في الافتراض لا أشير فقط إلى موضوع الحدس الداخلي (في الوقت المناسب)، ولكن أيضًا إلى موضوع الوعي، تمامًا كما لا يشير الجسد فقط إلى الحدس الخارجي (في الفضاء)، ولكن أيضًا الشيء في حد ذاته الذي يعمل كأساس لهذه الظاهرة، إذن السؤال: إذا كانت الأجساد (كظاهرة للحس الخارجي) موجودة خارج تفكيري كأجساد، فيمكن إنكارها، بدون يتردد في الطبيعة.

لكن الأمر هو نفسه تمامًا في مسألة معرفة ما إذا كنت أنا موجودًا في الوقت المناسب كظاهرة للحس الحميم (الروح وفقًا لعلم النفس التجريبي) خارج الكلية التمثيلية في الوقت المناسب، لأن هذا السؤال يجب أن يتلقى أيضًا حل سلبي. كل شيء يتم تقليصه إلى معناه الحقيقي، يحصل على حل حاسم ومؤكد. إن المثالية الشكلية (التي أسميها متعالية) تلغي فعليًا المثالية المادية أو الديكارتية. في الواقع، إذا كان الفضاء مجرد شكل من أشكال الحساسية، فهو حقيقي في داخلي كتمثيل مثلي، ولا يزال مجرد سؤال عن الحقيقة التجريبية للظواهر. ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك، وكانت المساحة والظواهر التي تحتويها شيئًا موجودًا خارجنا، فلا يمكن أن تثبت جميع معايير التجربة أبدًا خارج الإدراك. حقيقة هذه الأشياء الخارجية لنا.

.50§

II. - أفكار كوسمولوجية

(**كتاب النقد**، مجلد. II ، ص 67).

إن نتاج العقل الخالص هذا في استخدامه المتسامي هو الظاهرة الأكثر جدارة بالملاحظة، وهي الظاهرة التي تميل أيضًا بقوة إلى إخراج الفلسفة من سباتها العقائدي، ونقلها إلى العمل الصعب. لنقد العقل نفسه.

أسمي هذه الفكرة الكونية لأنها تأخذ موضوعها فقط في العالم المحسوس، ولأنها لا تحتاج إلى غير ذلك الذي يقع فيه الموضوع تحت الحواس، بقدر ما هو إنها جوهرية وليست متعالية، وحتى الآن ليست، في الواقع، فكرة. على العكس من ذلك، فإن تصور الروح على أنها مادة بسيطة يعني القول بالفعل إن المرء يتصورها كشيء (البسيط)، مثل لا تستطيع الحواس فهمها.

على الرغم من ذلك، فإن الفكرة الكونية توسع العلاقة بين الشرط وحالته (والتي يمكن أن تكون رياضية أو ديناميكية) إلى حد أن التجربة لا يمكن أن تعادلها أبدًا، ومن وجهة النظر هذه فهي دائمًا فكرة، لا يمكن أبدًا تقديم موضوعه بشكل كافٍ في أي تجربة.

§51.

تظهر فائدة نظام الفئات هنا بشكل واضح لا لبس فيه، أنه على الرغم من عدم وجود عدة أدلة على ذلك، فإن هذا النظام وحده يمكنه إثبات ضرورته في نظام سبب خالص.

هذه الأفكار المتعالية هي أربعة فقط من حيث العدد، بقدر ما توجد أنواع من الفئات؛ ولكن في كل منها يكون هدفهم فقط هو مجمل سلسلة الشروط في حالة معينة. كنتيجة لهذه الأفكار الكونية، هناك أيضًا أربعة أنواع فقط من التأكيدات الديالكتيكية للعقل الخالص، والتي، بحقيقة أنها جدلية، تثبت بالتالي أن كل منها متعارض، وفقًا لمبادئ العقل الخالص للمظهر المتساوي، تأكيد مخالف؛ تناقض لا يمكن أن يتجنبه أي فن ميتافيزيقي من أدق تمييز، لكنه يجبر الفيلسوف على العودة إلى المصادر الأولى للعقل الخالص نفسه.

هذا السبب، وهو تناقض، لا يتم تصوره بشكل تعسفي، ولكن كما هو مؤسس في طبيعة العقل الخالص، وبالتالي لا مفر منه ولا يمكن التوقف عن التوقف، وبالتالي يحتوي على الافتراضات الأربعة التالية مع مبادئها:

o1 أطروحة: العالم له بداية (حدود) للزمان والمكان.

النقيض: العالم لا حصر له من حيث المدة والمدى.

o2 أطروحة: كل شيء في العالم يتكون من أجزاء بسيطة.

o3 أطروحة: هناك أسباب في العالم للحرية.

النقيض: لا يوجد شيء بسيط. كل شيء مصنوع.

النقيض: لا توجد حرية. كل شيء من الطبيعة.

o4 أطروحة: في سلسلة الأسباب الكونية هناك كائن ضروري.

النقيض: لا يوجد شيء ضروري. في هذه السلسلة كل شيء مشروط.

§ 52 أ .

هذه هي الظاهرة الأكثر تفردًا للعقل البشري، والتي لا يمكن عرض أي مثال لها في أي مكان آخر في أي استخدامات أخرى لهذه القوة. إذا تصورنا، كما يحدث عادة، ظواهر العالم المحسوس كأشياء في حد ذاتها، إذا اعتبرنا مبادئ ارتباطها ذات قيمة عالمية فيما يتعلق بالأشياء في حد ذاتها، وليس مجرد علاقتها بالأشياء.

التجربة، كما يحدث عادة، حتمًا حتى بدون نقدنا، تظهر معارضة غير متوقعة لا يمكن التوفيق بينها أبدًا بالوسائل العقائدية العادية، لأنه يمكن إثبات الفرضية والتناقض من خلال براهين واضحة على الوضوح. وبالقوة - لأنه فيما يتعلق بصحة كل هذه البراهين، فأنا لست مخدوعًا بها - والعقل يقسم نفسه إلى قسمين، وهو الوضع الذي يجعل انتصار المتشكك، ولكن يجب أن يحمل الفيلسوف حاسمة للتفكير والفحص.

§ 52 ب.

هناك العديد من الطرق للتجول في الميتافيزيقيا دون حتى أن نفهم أننا وقعنا في الخطأ. بشرط، في الواقع، أننا لا نعارض أنفسنا، وهو أمر ممكن جدًا في الافتراضات التركيبية، على الرغم من أنها تخيلية تمامًا، لا يمكن أبدًا أن تتناقض مع التجربة في جميع الحالات التي تكون فيها المفاهيم التي نتعلق بها أفكارًا خالصة على الإطلاق لا يمكن إعطاؤها لكامل محتواها) في التجربة. كيف نقرر بالتجربة ما إذا كان العالم أبديًا أم له بداية؛ إذا كانت المادة قابلة للقسمة بلا حدود أو إذا كانت مكونة من أجزاء بسيطة؟ هذه المفاهيم هي خارج حتى أكثر التجارب شمولاً، ولا يمكن الكشف عن زيف الإيجابيات أو السلبيات من خلال هذا المحك. الحالة الوحيدة الممكنة التي يكتشف فيها العقل على الرغم من نفسه الديالكتيك السري الذي يقدمه بشكل خاطئ باعتباره عقائديًا، هو أنه عندما يربط تأكيدًا على مبدأ كوني، وحيث سينتج عن مبدأ آخر جيد التأسيس بأكثر الطرق صرامة. العكس تماما. الآن هذا هو الحال هنا، وحتى فيما يتعلق بالأفكار الطبيعية الأربعة للعقل، والتي ينتج عنها من ناحية أربع تأكيدات، ومن ناحية أخرى أربع افتراضات متعارضة تمامًا مع الافتراضات السابقة، ويستنتج كل منها نتيجة. المبادئ الصارمة المعترف بها على أنها كونية، والتي تشهد بذلك في استخدام هذه المبادئ للمظهر الديالكتيكي للعقل الخالص، وهو مظهر كان من الممكن أن يظل مخفيًا إلى الأبد. لذلك توجد هنا تجربة حاسمة يجب أن تكشف لنا بالضرورة عن خلل سري في افتراضات العقل [21]. لا يمكن أن يكون كلا الافتراضين المتعارضين مع الآخر خاطئين، إلا في الحالة التي يكون فيها المفهوم ذاته الذي يعمل كأساس مشترك لهما متناقضًا؛ على سبيل المثال، الافتراضان: الدائرة الرباعية الزوايا مستديرة، والدائرة الرباعية الزوايا ليست مستديرة، كلاهما خطأ. لأن الأول خطأ لأنه ليس صحيحًا أن الدائرة المربعة مستديرة لأنها مربعة؛ ولكن من الخطأ أيضًا أن تكون الدائرة ليست مستديرة أو أن لها زوايا. إن السمة المنطقية لاستحالة فكرة ما تتكون على

وجه التحديد من حقيقة أنه في ظل افتراض هذه الفكرة فإن افتراضين متناقضين سيكونان خاطئين في نفس الوقت، وبالتالي لا يوجد شيء وسيط بينهما لا يمكن تصوره، ولا شيء مطلقًا. يعتقد من خلال هذه الفكرة.

§ 52 ث.

الآن مثل هذه الفكرة المتناقضة هي أساس أول اثنين من التناقضات، والتي أسميها الرياضيات، لأنها معنية بإضافة أو تقسيم المتجانسة؛ ومن ثم أشرح كيف يحدث أن الأطروحة ونقيضها خاطئان بنفس القدر. عندما أتحدث عن الأشياء في الزمان والمكان فأنا لا أتحدث عن الأشياء في حد ذاتها، لسبب لا أعرفه؛ أنا أتحدث فقط عن الأشياء الظاهراتية، أي عن التجربة، كنوع معين من معرفة الأشياء، الشيء الوحيد الذي يُمنح للإنسان. الآن لا أستطيع أن أقول ما أتخيله في المكان أو في الزمان، أنه في حد ذاته، إنه أيضًا بدون هذا الفكر أو المفهوم، في المكان والزمان، لأنه سيكون هناك التناقض، بالنظر إلى ذلك المكان والزمان، مع الظواهر التي يفهمونها، لا يوجد شيء في أنفسهم وخارج تمثيلاتي. لذلك لا يوجد سوى أنواع من التمثيلات نفسها، ومن الواضح أنه من التناقض القول إن نمطًا بسيطًا للتمثيل موجود أيضًا خارج تمثيلنا. لذلك فإن الأشياء الحسية لا توجد إلا في التجربة؛ لمنحها وجودًا خاصًا بها، ويعيشون في حد ذاته، بدون خبرة أو قبلها، يعني بالتالي أن نتخيل أن هناك أيضًا تجربة بدون التجربة أو قبلها. لذلك عندما أتساءل عن مدى العالم في الزمان والمكان، فإنه من المستحيل أيضًا أن تقول جميع مفاهيمي أنه غير محدود أو أنه محدود. في الواقع لا يمكن أن يجتمع أي منهما في التجربة، لأنه لا مساحة ولا وقت غير محدود، ولا تقييد للعالم بمساحة فارغة أو بوقت فارغ كان من الممكن أن يسبقه. مسألة خبرة ممكنة؛ هذه مجرد أفكار. لذلك يجب تحديد حجم العالم المحدد فيه بطريقة أو بأخرى، بغض النظر عن أي تجربة. الآن هذا هو ما يخالف فكرة العالم المعقول، الذي هو مجرد مجموعة من الظواهر، لا يحدث وجودها واتصالها إلا في التمثيل، وهذا يعني في التجربة، لأنها ليست شيئًا في حد ذاتها، ولكنها مجرد طريقة تمثيل. مما يترتب على ذلك أن فكرة وجود عالم عاقل في حد ذاته، متناقض في حد ذاته، فإن حل مشكلة عظمته سيكون دائمًا خاطئًا، سواء أكان إيجابيًا أم سلبيًا. إنه الشيء نفسه بالنسبة للتناقض الثاني، الذي يهدف إلى تقسيم الظواهر. هذه الظواهر هي تمثيلات خالصة، والأجزاء موجودة فقط في تمثيلها، أي في تجربة محتملة حيث يتم تقديمها، وكل منها يذهب إلى أبعد من هذا التمثيل نفسه. إن الاعتراف بأن ظاهرة ما، على سبيل المثال ظاهرة الجسد، تحتوي في حد ذاتها قبل أي تجربة على جميع الأجزاء التي لا يمكن أن تصل إليها سوى تجربة ممكنة، هو في نفس الوقت منح لظاهرة بسيطة، لا يمكن أن توجد إلا في التجربة، وجود حقيقي قبل أي تجربة، أو القول بأن هناك تمثيلات بسيطة قبل حدوثها في هيئة التدريس التمثيلية؛ وهو متناقض، وكذلك أي حل لمشكلة سوء

التصور، سواء كانت الأجسام في حد ذاتها مكونة من عدد لا نهائي من الأجزاء، أو من عدد محدود من الأجزاء البسيطة.

§ 53.

في الدرجة الأولى، فإن التضاد (الرياضيات) يتكون زيف الافتراض من أن ما يتعارض مع نفسه (أي الظاهرة كشيء في حد ذاته) سيتم تمثيله على أنه قادر على الاتحاد في فكرة ما. في الفئة الثانية من التناقضات، الديناميكية، زيف الافتراض يتمثل في تمثيل المرء لنفسه على أنه متناقض ما يمكن أن يتحد. وكما في الحالة الأولى، كان التأكيدان المتعارضان خاطئين، على العكس من ذلك، يمكن أن تكون تلك التي يعارضها سوء فهم بسيط صحيحة. لذا فإن الارتباط الرياضي يفترض بالضرورة تجانس ما هو مرتبط (في مفهوم الكمية)؛ لا تتطلب الديناميكيات شيئًا من هذا القبيل. إذا كانت الكمية في النطاق، يجب أن تكون جميع الأجزاء من نفس طبيعة الكل. على العكس من ذلك، فيما يتعلق بالسبب والنتيجة، يمكن بالتأكيد العثور على تجانس، لكنه ليس ضروريًا؛ على الأقل فكرة السببية (التي من خلالها يتم طرح شيء ما، شيء آخر يختلف عنه تمامًا. إذا تم أخذ كائنات العالم المعقول للأشياء في حد ذاتها، والقوانين الطبيعية التي سبق ذكرها لقوانين في حد ذاتها، سيكون التناقض حتميًا، وبالمثل، إذا تم تمثيل موضوع الحرية كظاهرة بسيطة، على غرار الأشياء الأخرى، فسيظل التناقض حتميًا، لأن الشيء نفسه سيؤكده وينكره في نفس الوقت. نفس الشيء، بنفس المعنى. ولكن إذا كانت الضرورة مرتبطة فقط بالظواهر، والحرية فقط للأشياء في حد ذاتها، فلا يوجد تناقض، مهما كان ما يقره المرء أو يمنحه نوعان من السببية، مهما كان من الصعب أو المستحيل تصور النوع الأخير. في هذه الظاهرة، كل تأثير هو حدث أو شيء يحدث في الوقت المناسب. يجب أن يكون مسبوقًا، وفقًا للقانون الفيزيائي الكوني، ردع السببية [22] من سببها (حالة من هذا السبب)، تحديد يتبعها وفقًا لقانون ثابت. الآن هذا التحديد لسبب السببية يجب أن يكون أيضًا شيئًا يحدث أو يقع؛ يجب أن يكون السبب قد بدأ في التصرف، وإلا فلن يكون هناك تعاقب بينه وبين النتيجة. كان التأثير دائمًا، تمامًا مثل السببية للسبب. لذلك يجب أن يكون تحديد سبب الإجراء أيضًا جزءًا من الظاهرة، وبالتالي يكون، مثل تأثيره، حدثًا يجب أن يكون له سبب، وما إلى ذلك، وبالتالي تكون الضرورة الطبيعية هي الشرط وفقًا لـ ما هي الأسباب الفعالة التي يتم تحديدها. إذا كانت الحرية، على العكس من ذلك، يجب أن تكون خاصية لأسباب معينة للظواهر، فيجب أن تكون ملكة تتعلق بهذه الأخيرة، كأحداث، لبدئها من نفسها (عفوية)، أي بدون يجب أن تبدأ سببية السبب نفسه، وبالتالي دون الحاجة إلى أي مبدأ آخر يحدد بدايته. ولكن عندئذٍ لا ينبغي العثور على السبب، من حيث سببيته، ضمن تحديدات الوقت لحالته، أي أنه لا ينبغي أن يكون ظاهرة، أو بعبارة أخرى، الذي يجب أن يؤخذ على أنه شيء في حد ذاته، والآثار فقط كظواهر [23]. إذا كان بإمكان

المرء أن يتصور مثل هذا التأثير للكائنات الذكية على الظواهر دون تناقض، فستكون هناك بالفعل ضرورة طبيعية متأصلة في أي اتصال بين السبب والنتيجة في العالم المعقول، ولكن على العكس من ذلك، حرية السبب غير الموجودة. ليست ظاهرة بحد ذاتها (على الرغم من أنها تعمل كمبدأ) يمكن الاعتراف بها على أنها حرة؛ بحيث يمكن أن تُنسب الطبيعة والحرية لشيء واحد، ولكن يُنظر إليهما من وجهات نظر مختلفة، من ناحية كظاهرة، من ناحية أخرى كشيء في حد ذاته. لدينا كلية لا ترتبط فقط بمبادئها المحددة ذاتيًا، والتي هي الأشياء الطبيعية لأفعالها، وبقدر ما تكون ملكة الكائن هي تلك التي هي جزء من الظواهر، ولكنها أيضًا يشار إلى المبادئ الذاتية، والتي هي مجرد أفكار، بقدر ما يمكنها تحديد هذه القوة. يتم التعبير عن هذا الارتباط بالواجب. تُدعى هذه القوة العقل، وبقدر ما نعتبره كائنًا (إنسانًا) فقط من هذا العقل القابل للتحديد موضوعياً، فلا يمكن اعتباره كائناً واعياً؛ لكن الخاصية المعنية هي ملكية الشيء في حد ذاته، وإمكانية ذلك، أي كواجب، والتي لم تحدث بعد، تحدد نشاطها، ويمكن أن تكون سببًا لأفعال لا يمكننا فهم كيف أن تأثيرها هو ظاهرة في العالم المعقول. ومع ذلك، فإن سببية العقل ستكون الحرية فيما يتعلق بالتأثيرات في العالم المعقول، حيث سيتم اعتبار المبادئ الموضوعية، والتي هي الأفكار نفسها، فيما يتعلق بها كمحدد. إذًا، فإن عملهم لا يعتمد على شروط ذاتية، ولا بالتالي على الظروف الزمنية - التي هي نتيجة ضرورية لقانون الطبيعة الذي يعمل على تحديد الشروط -، لأن مبادئ العقل تعطي حكم الأفعال بطريقة كونية، ابتداء من المبادئ، بغض النظر عن ظروف الزمان أو المكان.

ما أقوله هنا هو مجرد مثال واحد على الوضوح، ولا ينبع بالضرورة من سؤالنا، الذي يجب الإجابة عليه من خلال مجرد مفاهيم، بغض النظر عن الصفات التي نجدها في العالم الحقيقي. لكن، يمكنني القول دون تناقض، أن جميع تصرفات الكائنات المعقولة، بقدر ما هي ظواهر (تتقابل في بعض التجارب)، تخضع لضرورة جسدية؛ ولكن أيضًا هذه الأفعال نفسها، التي يُنظر إليها فقط فيما يتعلق بالموضوع المعقول، وقدرته على التصرف وفقًا لسبب بسيط، هي حرة. ما الذي يتطلبه الأمر في الواقع حتى تكون هناك ضرورة جسدية؟ لا شيء أكثر من قابلية تحديد أي حدث للعالم المعقول وفقًا لقوانين ثابتة، وبالتالي علاقة مع سبب في الظاهرة، حيث يظل الشيء في حد ذاته، وهو أساس الباقي، وكذلك سببيته، غير معروفين. لكن إذا قلت: القانون الفيزيائي قائم، فليكن العقل المعقول هو السبب بالعقل، وبالتالي بالحرية، لتأثيرات العالم المعقول، أو أنه لا يحددها بمبادئ العقل، في الحالة الأولى، يتم تنفيذ الإجراء وفقًا لقواعد يتطابق تأثيرها دائمًا في الظاهرة مع بعض القوانين الثابتة؛ في الحالة الثانية، إذا لم يتم الإجراء وفقًا لمبادئ العقل، فإنه يخضع للقوانين التجريبية للعالم المعقول، وفي كلتا الحالتين تعتمد التأثيرات على قوانين ثابتة؛ ولكن إذا لم نطلب شيئًا أكثر من الضرورة المادية، فإننا لا نعرف شيئًا عنها.

وبعد ذلك، في الحالة الأولى، السبب هو سبب هذه القوانين الفيزيائية، وبالتالي فهو مجاني؛ في الحالة الثانية، تتحقق التأثيرات وفقًا لقوانين الحساسية الفيزيائية البسيطة، لأن العقل لا يؤثر عليها؛ لكن السبب ليس لذلك الذي تحدده الحساسية (وهو أمر مستحيل)، وفي هذه الحالة مرة أخرى فهو مجاني. لذا فإن الحرية تمنع القانون الفيزيائي للظواهر بقدر ضئيل مثل قانون الحرية هذا من الاستخدام العملي للعقل، وهو استخدام موجود مع الأشياء في حد ذاتها كمبادئ محددة.

وبهذه الطريقة، يتم حفظ الحرية العملية، أي أنه حيثما حدد العقل السببية من خلال تحديد المبادئ بشكل موضوعي، دون أدنى ضرر للضرورة المادية فيما يتعلق بنفس تأثيرات الظواهر. يمكن أن يفيد هذا أيضًا في شرح ما يجب أن نقوله عن الحرية المتعالية وصلتها بالضرورة المادية (يتم النظر إليها في نفس الموضوع، ولكن ليس من وجهة نظر واحدة).

بقدر ما يتعلق الأمر بذلك، فإن أي بداية لعمل كائن من خلال أسباب ذاتية، فيما يتعلق بهذه المبادئ المحددة، هي دائمًا البداية الأولى، على الرغم من أن هذا الفعل هو في سلسلة الظواهر فقط بداية ثانوية يجب أن تسبق حالة السبب التي من المرجح أن تحددها، والتي تحددها هي نفسها حالة سابقة؛ بحيث يمكن للمرء أن يتصور في الكائنات المعقولة، أو بشكل عام في الكائنات بقدر ما يتم تحديد سببيتها فيها كأشياء في حد ذاتها، دون أن يجد المرء نفسه في تناقض مع القوانين الفيزيائية، ملكة الانطلاق من الذات. حتى سلسلة من الدول. لأن علاقة العمل بالمبادئ الموضوعية للعقل ليست علاقة زمن.

ما يحدد السببية هنا لا يسبق الفعل فيما يتعلق بالوقت، لأن هذه الأنواع من المبادئ المحددة لا تمثل علاقة بين الأشياء والحواس، ولا بالتالي للأسباب في الظاهرة، بل بالأحرى تحديد الأسباب كأشياء في الواقع. النفس، والتي لا تخضع لشروط الوقت. وبالتالي، يمكن اعتبار الإجراء المتعلق بعلاقة السبب بمثابة بداية أولى فيما يتعلق بسلسلة الظواهر، ولكن في نفس الوقت بداية ثانوية بحتة، وبدون وجود في هذه النقطة من وجهة نظر متناقضة مع حريته كموضوع هنا (كظاهرة بسيطة) للضرورة المادية.

يتم حل التناقض الرابع بنفس طريقة صراع العقل مع نفسه في الثالث. لأنه إذا تم تمييز السبب في الظاهرة عن سبب الظواهر فقط بقدر ما يمكن تصورها كشيء في حد ذاته، فإن هذين الافتراضين قد يتواجدان معًا، أي أنه لا يوجد السبب (باتباع قوانين السببية المماثلة) للعالم المعقول، وجوده ضروري للغاية، ومن ناحية أخرى، هذا العالم يرجع إلى كائن ضروري فيما يتعلق بقضيته (ولكن بطريقة مختلفة وبحسب قانون آخر).

إن عدم التوافق بين هذين الافتراضين يقوم فقط على سوء فهم، والذي يتمثل في توسيع الأشياء في حد ذاتها إلى ما هو صالح فقط فيما يتعلق بالظواهر، وبشكل عام الخلط بين الأمرين في مفهوم واحد.

.54§

هذا، إذن، هو العرض والحل للتضاد الكامل، حيث يتم تغليف العقل من خلال تطبيق مبادئه على العالم المعقول، والتي سيكون أولها (العرض البسيط) في حد ذاته خدمة كبيرة بالفعل.

جلبت إلى معرفة العقل البشري، على الرغم من أنه من خلال حل هذا الصراع، يجب على القارئ هنا أن يحارب المظهر الطبيعي، والذي لم يقدم له إلا مؤخرًا، بعد أن كان دائمًا يعتبره صحيحًا حتى الآن؛ الذي لم يكن لإرضائه بالكامل.

النتيجة الحتمية لهذه الحالة الذهنية هي أنه من المستحيل تمامًا الخروج من صراع العقل مع نفسه، طالما أن المرء يأخذ أشياء من العالم المعقول للأشياء في نفسه، وليس لما هي عليه في الواقع، أي للظواهر البسيطة، سيضطر القارئ بالتالي إلى القيام في النهاية باستنتاج كل ما لدينا من معارف مسبقة والفحص الذي قمنا به ، من أجل الوصول إلى حل.

أنا لا أطلب المزيد في الوقت الحالي؛ لأنه إذا كلف نفسه فقط للتغلغل بعمق في طبيعة العقل الخالص، فإن المفاهيم التي من خلالها يكون فقط حل تناقض العقل مألوفًا له؛ على هذا الشرط فقط يمكنني أن آمل في الحصول على الموافقة الكاملة للقارئ الأكثر انتباهاً.

.55§

ثالثا. - **الفكرة اللاهوتية**

(**كتاب النقد**، مجلد2، ص 194).

الفكرة المتعالية الثالثة التي تعطي جوهرًا لأهم استخدام للعقل، ولكن إذا كانت تخمينية بحتة، إلى الاستخدام المفرط (المتعالي) وبالتالي الجدلي، فهي مثالية العقل الخالص. لا يبدأ العقل هنا، كما في الفكرة النفسية والكونية، من التجربة، ولا يتم دفعه إلى الصعود قدر الإمكان بتدرج المبادئ إلى الاكتمال المطلق لسلسلتها؛ على العكس من ذلك، فإنه يتقدم بطريقة فورية، ويبدأ من المفاهيم الخالصة لما يمكن أن يشكل بشكل عام اكتمالًا مطلقًا، وبالتالي ينحدر عن طريق فكرة وجود كائن أول مثالي إلى تحديد الإمكانية، عن طريق نتيجة لواقع كل الأشياء الأخرى.

الافتراض الخالص لكائن تم تصوره، وإن لم يكن في السلسلة التجريبية، ولكن بسبب التجربة، لجعل الاتصال والنظام والوحدة أمرًا ممكنًا، وهذا يعني فكرة المفهوم الفكري أسهل للتمييز هنا مما كانت عليه في الحالات السابقة. إن المظهر الديالكتيكي الذي ينشأ من اعتبارنا للشروط الذاتية لفكرنا شروطًا موضوعية للأشياء نفسها وفرضية ضرورية لإرضاء سبب وجود عقيدة، يمكن وضعها بسهولة أمام أعيننا، وأنا لا أفعل ذلك. لذلك ليس لدي ما أذكره بشأن ادعاءات اللاهوت المتعالي، لأن ما يقال عن هذا في النقد سهل الفهم، ومشرق وحاسم.

.56§

ملاحظة عامة

على الأفكار المتعالية.

الأشياء التي تُمنح لنا عن طريق التجربة غير مفهومة بالنسبة لنا من نواح كثيرة، وعدد كبير من الأسئلة التي يقودنا إليها القانون الفيزيائي، عندما يتم إحضارها إلى درجة معينة، ولكن دائمًا وفقًا لهذا القانون، هي أسئلة غير قابلة للحل تمامًا؛ هذا هو، على سبيل المثال، جاذبية المواد.

لكن إذا تركنا الطبيعة جانبًا تمامًا ، أو إذا كنا في تقدم الاتصال نرتقي فوق كل التجارب الممكنة ، وأننا نغوص في الأفكار وحدها ، لا يمكننا القول أن الموضوع غير مفهوم بالنسبة لنا ، وأن طبيعة الأشياء تعرض لنا مشاكل غير قابلة للحل ، ومنذ ذلك الحين لا نتعامل مع الطبيعة أو بشكل عام مع أشياء معينة ، ولكن ببساطة مع المفاهيم التي لها أصلها فقط في عقلنا ، ومع كائنات عقلانية بسيطة فيما يتعلق بكل المشاكل التي تتجاوز مفاهيمها يجب أن تكون قادرة على حلها ، لأن العقل يمكن ويجب أن يفسر بالتأكيد عمليته الخاصة [24]. نظرًا لأن الأفكار النفسية والكونية واللاهوتية ليست سوى مفاهيم عقلانية خالصة، لا يمكن تقديمها في أي تجربة، فإن الأسئلة التي يطرحها علينا العقل فيما يتعلق بها لا تقترحها الذوات، بل لإرضائها، ويجب أن تكون جميعها قابلة للحل بشكل كاف؛ التي تحدث بالفعل من خلال إظهار أنها مبادئ تهدف إلى إعطاء استخدام الفهم وضوحًا تامًا، والتكامل والوحدة التركيبية، وهي في هذا الصدد ذات قيمة تجريبية بحتة، ولكن في المجمل. وعلى الرغم من أن التجربة الكاملة المطلقة مستحيلة، فإن فكرة المعرفة الكاملة وفقًا للمبادئ بشكل عام هي مع ذلك ما يمكن أن يمنحها نوعًا خاصًا من الوحدة، وحدة النظام، وحدة بدون التي تعتبر معرفتنا مجرد عمل مفكك، ولا يمكن أن تقود إلى نهايتها الأخيرة (التي ليست أكثر من نظام كل الغايات)؛ ما زلت لا أقصد التحدث هنا عن النهاية العملية فقط، ولكن أيضًا عن النهاية الأخيرة لاستخدام العقل. وبالتالي فإن الأفكار المتعالية تعبر عن المقصد الصحيح للعقل، أي مبدأ الوحدة المنهجية للاستخدام الفكري.

ولكن إذا اعتبرنا أن وحدة نمط المعرفة هذه متأصلة في موضوع المعرفة، إذا أخذنا على أنها مكونة ما يتم تنظيمه بشكل صحيح فقط، ونقنع أنفسنا فقط من خلال هذه الأفكار يمكن للمرء أن يوسع معرفة المرء إلى ما هو أبعد من أي تجربة ممكنة، بطريقة متسامية لذلك، في حين أنه يخدم فقط لمنح التجربة نفسها كل الاكتمال الممكن، وهذا يعني قل لا تقيد تقدم المرء بأي شيء غريب لتجربته؛ لم يعد مجرد سوء فهم في تقدير المصير الصحيح لعقلنا، ومبادئه، وديالكتيك يتجاهل الاستخدام التجريبي للعقل، ويضعه في تناقض مع نفسه.

خاتمة

على الوجهة المحددة للعقل الخالص.

§ السابع والخمسون.

بعد البراهين الواضحة تمامًا التي قدمناها أعلاه، سيكون من السخف أن نأمل في معرفة شيء غير ما هو بسبب التجربة التي يكون عرضة لها، أو المطالبة بأدنى معرفة بأي شيء الذي نعلم أنه ليس موضوعًا للتجربة الممكنة، لتحديد هذا الشيء بصفاته الجوهرية، وفقًا لما هو في ذاته. كيف تريد بالفعل تنفيذ هذا التحديد، لأن الزمان والمكان وجميع المفاهيم الفكرية، وحتى أكثر من ذلك بكثير، المفاهيم التي تم الحصول عليها من خلال الحدس التجريبي أو الإدراك في العالم الحساس، لا تملك ولا يمكن أن يكون لها أي استخدام آخر غير جعل التجربة ممكنة، وأنه إذا فصلنا هذا الشرط حتى عن المفاهيم الفكرية البحتة، فلن يقرروا أي شيء على الإطلاق، وليس لديهم أي أهمية. ولكن لا يزال هناك المزيد من العبث لإنكار كل شيء في الذات، أو الرغبة في إعطاء تجربتنا من أجل الطريقة الوحيدة الممكنة لمعرفة الأشياء، وبالتالي حدسنا في المكان والزمان، للحدس الوحيد الممكن، وفهمنا الخطابي للنموذج الأولي لكل فهم ممكن، وبالتالي في الرغبة في تمرير مبادئ إمكانية التجربة للظروف العامة للأشياء في حد ذاتها. مبادئنا، التي تقصر استخدام العقل فقط على التجربة الممكنة، يمكن بالتالي أن تكون هي نفسها متسامحة، وحدود عقلنا تُعطى لحدود إمكانية وجود أشياء في حد ذاتها، مثل يمكن أن تكون حوارات ديفيد هيوم مثالاً على ذلك إذا لم ينتبه النقد اليقظ لحدود عقلنا حتى في علاقته بالاستخدام التجريبي، ووضع حدًا لمزاعمه. نشأت الشكوكية في الأصل من الميتافيزيقا وجدليتها الجامحة. في المقام الأول، لصالح الاستخدام الحصري للعقل، ربما يكون قد أعطى كل ما يتجاوزه عبثًا وخادعًا؛ ولكن شيئًا فشيئًا، عندما أدرك أنه مع ذلك، فإن هذه المبادئ المسبقة نفسها التي يستخدمها المرء في التجربة والتي، دون أن يشك فيها أحد، كما يبدو، تؤدي بنفس الحق أبعد من التجربة، بدأنا نشك في مبادئ التجربة ذاتها. لا يوجد خطر في ذلك، لأن الفطرة السليمة ستعترف دائمًا بحقوقها؛ لكن هذا أدى إلى حدوث ارتباك غريب في العلم، والذي لا يمكن أن يقرر إلى أي مدى

ولماذا لا يمكن الوثوق بالعقل إلا إلى هذا الحد؛ لكن لا يسعنا إلا معالجة هذا الالتباس وضمان عودته إلى المستقبل من خلال تقييد استخدام عقلنا من خلال المبادئ. لا يمكننا، في الحقيقة، إعطاء أي فكرة محددة بصرف النظر عن كل تجربة ممكنة لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في حد ذاتها؛ لكننا لسنا أحرارًا في الامتناع عن أي أسئلة في هذا الصدد. الخبرة لا ترضي العقل تمامًا؛ إنه يأخذنا دائمًا إلى أبعد من ذلك في الإجابة على الأسئلة، ولا يقدم لنا هذا الحل الكامل الذي يمكن للجميع تصوره بسهولة من خلال ديالكتيك العقل المحض، والذي له أساس شخصي جيد جدًا. من يستطيع أن يتسامح مع أننا ننتقل من طبيعة روحنا إلى الوعي الواضح للموضوع، وكذلك إلى الإقناع بأن ظواهره لا يمكن تفسيرها بالمادة، دون أن يسأل ما هي الروح بالمعنى الدقيق للكلمة، وإذا لم تكن هناك فكرة تجريبية كافية لذلك، دون الاعتراف بأي حال من الأحوال لهذا الموضوع بمفهوم عقلاني (لكائن مادي بسيط)، على الرغم من أننا عاجزون تمامًا عن إثبات حقيقته الموضوعية؟ من يستطيع أن يكتفي بالمعرفة التجريبية البسيطة في جميع الأسئلة الكونية، عن مدة الكون ومدى الحرية أو الضرورة، لأننا، كيفما نحب أن نبدأ، دائمًا سؤال جديد حول قوانين التجربة يتبع إجابة معينة، سؤال يتطلب أيضًا إجابة، والذي يثبت بوضوح عدم كفاية أي نوع من التفسير المادي لإرضاء العقل؟ أخيرًا، من لا يرى في الصدفة والاعتماد الدائم على كل ما لا يستطيع أن يفكر فيه ويعترف به إلا وفقًا لمبادئ التجربة، واستحالة التوقف عند هذا الحد، ولا يشعر بأنه مضطر، على الرغم من أي حظر على فقدان الذات في الأفكار المتعالية، فإن السعي، مع ذلك، للراحة والرضا وراء كل المفاهيم التي يمكن أن يبررها بالتجربة، في مفهوم الكائن الذي قد لا تكون فكرته جيدًا. لا يُنظر إليه على أنه الاحتمال الماهوي، على الرغم من أنه لا يمكن دحضه، لأنه يتعلق فقط بكائن واحد من العقل، ولكن بدون ذلك لا يمكن إرضاء السبب أبدًا؟

تشير الحدود (في كائن ممتد) دائمًا إلى مساحة خارج مكان معين محدد وتغلفه؛ لا تحتاج الحدود إلى شيء من هذا القبيل: فهي نفي محض تؤثر على كمية بقدر ما لا تحتوي على اكتمال مطلق. لكن عقلنا يريد بطريقة ما مكانًا حول نفسه لمعرفة الأشياء في حد ذاتها، على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون له مطلقًا مفاهيم محددة عنه، ويتم اختزاله في الظواهر. طالما أن معرفة العقل متجانسة، فلا يمكن تصور حد معين لها. في الرياضيات، في الفيزياء، يعترف العقل البشري بلا شك بالحدود، لكنه لا يعترف بالحدود، بمعنى أنه يوجد خارجها شيئًا لا يمكن أبدًا الوصول إليه، ولكن ليس بمعنى أنه سيتوقف في مكان ما في تقدمه الداخلي. إن توسع المعرفة في الرياضيات، وإمكانية الاكتشافات الجديدة دائمًا لا حصر لهما. وينطبق الشيء نفسه على اكتشاف خصائص فيزيائية جديدة، وقوى جديدة، وقوانين جديدة، من خلال التجربة المستمرة المرتبطة بالعقل. لكن هنا يجب أن نتعرف على الحدود، لأن الرياضيات تتعلق فقط بالظواهر، والتي لا يمكن أن تكون موضوعًا للحدس الحسي،

مثل مفاهيم الميتافيزيقيا والأخلاق، والتي هي خارج مجالهم تمامًا لا يمكن أن يقودهم إلى هناك؛ لكنها أيضًا ليست بحاجة إليهم أبدًا. لذلك لا يوجد تقدم مستمر أو تقريب تجاه هذه العلوم، وإذا جاز التعبير نقطة أو خط اتصال. لن تسمح لنا الفيزياء أبدًا بمعرفة باطن الأشياء، أي ما هو ليس ظاهرة، ولكن يمكن مع ذلك أن تكون بمثابة المبدأ الأسمى لتفسير الظواهر؛ إنها لا تحتاج ذلك لتفسيراتها المادية أيضًا؛ وحتى لو تم عرض مثل هذه الوسائل لها من مكان آخر (على سبيل المثال تأثير الكائنات غير المادية)، فعليها رفضها وعدم إدخالها في سياق تفسيراتها، والتي لا ينبغي لها أبدًا أن تستند إليها بخلاف التي يمكن أن تنتمي إلى التجربة كموضوع للحواس، والتي يمكن ربطها وفقًا لقوانين التجربة بإدراكنا الحقيقي. لكن الميتافيزيقيا تقودنا ، في المحاولات الديالكتيكية للعقل الخالص (التي لا يتم إجراؤها بشكل تعسفي أو متهور ، ولكن تؤدي إليها طبيعة العقل) إلى حدود ، والأفكار المتعالية ، من خلال حقيقة أننا لا يمكن التمسك بها ، ومع ذلك لا يمكن أبدًا إدراكها ، فهي لا تخدم فقط لتظهر لنا حدود الاستخدام الخالص للعقل ، ولكن أيضًا طريقة تحديدها ؛ وهذا أيضًا هو الغرض من هذه التصرفات الطبيعية لعقلنا وفائدتها ، والتي تولد الميتافيزيقيا ، باعتبارها ابنًا للميل. هذا الإنجاب، مثله مثل أي نوع آخر في العالم، لا يرجع إلى الصدفة، بل إلى جرثومة بدائية، منظمة بحكمة لهذا الغرض. فربما تكون الميتافيزيقا أكثر من أي علم آخر ثمرة الطبيعة نفسها فينا، في سماتها الأساسية، ولا يمكن اعتبارها نتاجًا لاختيار عشوائي، أو كنتيجة عرضية لتقدم التجارب (الذي يفصله تمامًا). ومع ذلك، فإن العقل، بكل مفاهيمه وقوانين الفهم، التي تكفيه للاستخدام التجريبي، وبالتالي في مجال العالم المعقول، لا يجد إشباعًا فيه؛ من خلال الأسئلة التي تتكرر دائمًا إلى ما لا نهاية، يتم التخلص من أي أمل في الإجابة عليها تمامًا. إن الأفكار المتعالية، التي يكون موضوعها هذا الكمال، هي مشاكل عقلانية من هذا النوع. لكن، نرى بوضوح أن العالم المحسوس لا يمكنه احتواء هذا التكامل، أكثر من كل هذه المفاهيم التي تُستخدم فقط لتصوره، تلك المتعلقة بالمكان والزمان وكل ما أشرنا إليه تحت اسم المفاهيم نقية المثقفين. إن العالم الحساس ليس سوى سلسلة من الظواهر المرتبطة بقوانين عالمية. لذلك لا وجود لها في حد ذاتها، وبالتالي فهي تتعلق بطريقة ضرورية بما يحتوي على مبدأ هذه الظاهرة، كائنات لا يمكن أن تُعرف بالظواهر، ولكن كأشياء في حد ذاتها. في معرفتهم، يمكن للعقل أن يأمل فقط في رؤية رغبته في الكمال في تقدم المشروط بشروطه، عندما يكون راضيًا. لقد أظهرنا سابقًا (§ 34 ، 35) حدود العقل فيما يتعلق بكل معرفة كائنات العقل البسيطة ؛ الآن بعد أن جعلت الأفكار المتعالية من الضروري بالنسبة لنا التقدم حتى الآن ، وأنها ، إذا جاز التعبير ، قادتنا فقط إلى حدود الفضاء الكامل (للتجربة) ، مع مساحة فارغة (منها لا يمكننا معرفة أي شيء ، النومان) يمكننا أيضًا تحديد حدود العقل الخالص ؛ لأنه في جميع الحدود هو أيضًا شيء إيجابي (على سبيل المثال ، السطح هو حد المساحة الجسدية ، بينما يكون مساحة ؛ الخط هو الفضاء الذي يمثل حد السطح ؛ النقطة هي حد الخط ، ولكن دائمًا مع وجود مكان في الفضاء)

، بينما على العكس من ذلك ، تحتوي الحدود البسيطة فقط على نفي محض. الحدود المشار إليها في الفقرات المقتبسة ليست كافية، بعد أن وجدت أنه لا يزال هناك شيء خارجها (على الرغم من أننا يجب ألا نعرف ما هو في حد ذاته). لأننا نتساءل الآن كيف يتصرف عقلنا فيما يتعلق بما نعرفه بما لا نعرفه، ولن نعرفه أبدًا؟ يوجد هنا علاقة حقيقية بين المعلوم وشيء غير معروف تمامًا (والذي سيكون دائمًا كذلك)، وإذا كان المجهول في هذا الصدد لا يجب أن يُعرف على الأقل - حيث لا يمكن للمرء أن يأمل في الواقع - ومع ذلك، يجب أن يكون مفهوم هذا الارتباط قابلاً للتحديد والتوضيح. لذلك يجب أن نتصور كائنًا غير مادي، وعالمًا واضحًا، وكائن فوق كل شيء (نومينا خالص)، لأن العقل يلتقي هناك فقط، كما في الأشياء في حد ذاته، بالتكامل والرضا الذي "لا يمكن أبدًا أن يأمل من خلال اشتقاق الظواهر من مبادئها المتجانسة، ولأن هذه المبادئ تتعلق حقًا بشيء مختلف عنها (وبالتالي فهي غير متجانسة تمامًا)، لأن الظواهر تفترض دائمًا شيئًا في حد ذاتها، وهو ما يشير إليه بالتالي، سواء كان ذلك معروفًا أم لا. ولكن بما أننا لا نستطيع أبدًا معرفة كائنات العقل هذه لما يمكن أن تكون عليه في ذاتها، أي بشكل حاسم، على الرغم من أنه يمكننا الاعتراف بها فيما يتعلق بالعالم المعقول، وأنه يجب ربطها به من خلال العقل، يمكننا على الأقل تصور هذا الارتباط بمساعدة المفاهيم التي تعبر عن علاقتها بالعالم المعقول. لأنه إذا تصورنا وجود العقل فقط من خلال مفاهيم فكرية خالصة، فإننا لا نفكر في أي شيء محدد حقًا، وبالتالي فإن مفهومنا ليس له معنى. لكن إذا تصورناها من خلال خصائص مأخوذة من العالم المحسوس، فإنها لم تعد كائنًا للعقل، ويُنظر إليها على أنها إحدى الظواهر، وهي تنتمي إلى العالم المعقول. خذ على سبيل المثال فكرة الكائن الأسمى. إن المفهوم التأسيسي للربوبية هو مفهوم عقلاني تمامًا، ولكنه يمثل شيئًا واحدًا فقط، وهو ما يحتوي على كل الواقع، دون القدرة على تحديد حقيقة واحدة، لأنه من الضروري أن نأخذ مثالًا للعالم المعقول، وفي هذه الحالة أنا لن أضطر أبدًا للتعامل مع أي شيء سوى موضوع للحواس، ولكن ليس مع شيء غير متجانس تمامًا، والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون موضوعًا للحواس. هل أنسب له الفهم مثلا! لكن ليس لدي فكرة أخرى عن الفهم غير تلك التي تشبهني، أي أن الحواس يجب أن توفر الحدس، والتي تنطبق بالتالي على إخضاعهم لقواعد وحدة الوعي. ولكن بعد ذلك ستظل عناصر مفهومي موجودة في الظاهرة؛ لذلك سأضطر بسبب عدم كفاية الظواهر إلى الارتقاء إلى مستوى أعلى، ومخاطبة فكرة وجود كائن مستقل عن الظواهر، أو من يشارك فيها فيما يتعلق بشروط تحديدها. لكن إذا قمت بفصل الفهم عن الإحساس للحصول على فهم خالص، فسيظل هناك فقط الشكل البسيط للفكر دون أي حدس، وهو الشكل الذي لا يمكن أن يخدمني لمعرفة أي شيء محدد، وبالتالي لا شيء لتحقيق هذه الغاية، سيكون من الضروري تصور فهم آخر، يدرك الأشياء التي ليس لدي أدنى فكرة عنها، لأن الذهن البشري نظري، ولا يمكن أن يعرف إلا من خلال المفاهيم الكونية. نفس النتيجة إذا نسبت إرادة إلى الكائن الأسمى، لأنني أمتلك هذه الفكرة فقط بشرط استخلاصها من تجربتي

الداخلية، والتي تستند إلى اعتمادي على الرضا الذي يمكنني أن أكون فيه أشياء وجوده بالنسبة لنا حاجة، وبالتالي حساسية؛ وهو أمر بغيض تمامًا لمفهوم الكائن الأسمى المحض. اعتراضات هيوم على الربوبية ضعيفة، فهي لا تصل أبدًا إلى أي شيء سوى الحجج، ولا تصل إلى الافتراض الإيجابي للربوبية على الإطلاق. ولكن بالمقارنة مع الإيمان بالله، الذي يجب أن يتم تأسيسه من خلال تحديد أكثر دقة لمفهومنا، المتعالي تمامًا هنا، عن الكائن الأعلى، فهم أقوياء جدًا، وحتى لا يمكن دحضهم، في بعض الحالات (في الواقع، في جميع الحالات العادية)، اعتمادًا على ما إذا كنا نشكل هذه الفكرة. يرتبط هيوم دائمًا بضمان أنه، من خلال المفهوم البسيط للوجود الأساسي، الذي ننسب إليه فقط المسندات الأنطولوجية (الخلود، كل الوجود، كل القوة)، لا يمكننا تصور أي شيء محدد، ولكن أنه من الضروري إضافة خصائص يمكن أن تعطي الفكرة بشكل ملموس: لا يكفي أن نقول إنها سبب، من الضروري إضافة نمط السببية، إذا كان ذلك عن طريق الفهم والإرادة. ثم تبدأ الهجمات على الشيء نفسه، ضد الإيمان، عندما، في السابق، كان المؤلف قد قلب فقط حجج الربوبية، والتي لم تكن خطيرة للغاية. كل حججه الخطيرة تتعلق بالتجسيم، الذي يعتبره لا ينفصل عن الإيمان بالله، والذي يتناقض مع نفسه. ولكن إذا تخلينا عنها، كذلك يكون الإيمان؛ لم يتبق شيء سوى الربوبية التي لا يمكننا فعل أي شيء حيالها، وهي عديمة الفائدة بالنسبة لنا، ولا يمكن أن تكون بمثابة أساس للدين أو الأخلاق. إذا كانت ضرورة التجسيم هذه مؤكدة، فإن البراهين على وجود كائن أعلى، مهما كانت، سيتم منحها عبثًا، ومع ذلك لا يمكن تحديد فكرة هذا الكائن من قبلنا، دون الوقوع. في تناقض. إذا كان الدفاع عن تجنب جميع الأحكام المتعالية للعقل الخالص ، فإننا نضيف المبدأ المعاكس ظاهريًا للارتقاء إلى المفاهيم التي تقع خارج مجال الاستخدام الجوهري (التجريبي) ، فسوف نفهم ذلك شيئان متوافقان ، ولكن على حدود أي استخدام مسموح به للعقل ؛ لأن هذه الحدود تنتمي أيضًا إلى مجال الخبرة مثل مجال كائنات العقل ، وسوف نتعلم في نفس الوقت من خلال هذا كيف أن هذه الأفكار الرائعة لا تخدم إلا في تحديد حدود العقل البشري ، أي - وهذا يعني من ناحية توسيع المعرفة التجريبية إلى حد معين ، لدرجة أنه ليس لدينا ما نعرفه سوى العالم ، ومن ناحية أخرى ، لتجاوز حدود الخبرة ، والرغبة في الحكم الأشياء التي لا تحتويها ، كأشياء في حد ذاتها. لكننا نظل على هذه الحدود، إذا قصرنا حكمنا على العلاقة الوحيدة التي يمكن أن يمتلكها العالم لكائن يكون مفهومه ذاته خارج أي معرفة يمكننا في العالم. إذًا فنحن لا ننسب إلى الكائن الأعلى أيًا من الخصائص في حد ذاته التي نتصور من خلالها موضوعات التجربة، وبالتالي نتجنب التجسيم العقائدي، لكننا مع ذلك ننسبها إلى علاقتها بالعالم، ونسمح لأنفسنا بتجسيم رمزي، والذي هو، في الواقع، فقط في اللغة، وليس في الموضوع. عندما أقول إننا مجبرون على اعتبار العالم كما لو كان من عمل ذكاء وإرادة عليا، فأنا في الحقيقة أقول شيئًا واحدًا فقط، وهو ما العلاقة بين الساعة، والسفينة، والفوج، وصانع الساعات، والباني، والعقيد، هي نفسها الموجودة بين العالم الحساس (أو كل ما يشكل أساس هذه المجموعة من

الظواهر) والمجهول الذي لا أعرفه لذلك ليس في حد ذاته، لكنني مع ذلك أعرفه فيما يتعلق بنفسي، فيما يتعلق بالعالم، الذي أنا جزء منه.

§ **الثامن والعشرون.**

هذه المعرفة هي معرفة بالقياس، والتي لا تعني، كما تشير الكلمة عادةً، تشابهًا تامًا بين شيئين، بل تشابهًا تامًا لعلقتين بين شيئين مختلفين تمامًا. [25] ولكن بفضل هذا التشبيه، فإن فكرة الوجود الأعلى محددة بما فيه الكفاية بالنسبة لنا، على الرغم من أننا تخلينا عن كل ما يمكن أن يحدده بشكل مطلق وفي حد ذاته؛ لأنه يمكننا مع ذلك تحديده فيما يتعلق بالعالم، وبالتالي فيما يتعلق بنا؛ مزيد من التصميم ليس ضروريًا بالنسبة لنا. الهجمات التي يوجهها هيوم ضد أولئك الذين عقدوا العزم على تحديد هذه الفكرة، من خلال استعارة مواد لهذا الغرض من أنفسهم ومن العالم، ليست من أعمالنا؛ لذلك لا يمكنه الاعتراض على أنه لم يتبق لنا شيء إذا أزلنا التجسيم الموضوعي من مفهوم الكائن الأعلى. في الواقع، إذا بدأنا فقط (كما يفعل هيوم أيضًا في حواراته، في شخص فيلو ضد كليونت) ، فقد تم منحنا فرضية ضرورية ، المفهوم التأسيسي للربوبية ، أي وجود كائن بدائي ، يتصور هذا الكائن من خلال المسندات الوجودية البحتة ، تلك المتعلقة بالجوهر ، والسبب ، إلخ. (وهو ما يجب على المرء أن يفعله ، لأن العقل ، مدفوعًا إلى العالم المحسوس بشروط بسيطة تكون دائمًا مشروطة بدورها ، والتي بدونها لا يمكن أن ترضي ، والتي يمكن أيضًا القيام بها بسهولة ، بدون تقع في التجسيم ، الذي ينقل المسندات المستمدة من العالم المعقول إلى كائن مختلف تمامًا عن العالم ، لأن هذه المسندات ليست سوى فئات بسيطة لا تعطي فكرة محددة عنها ، ولكنها لم تعد ، لنفس السبب ، أي فكرة مقصورة على شروط الحساسية): إذن لا شيء يمكن أن يعارض إسناده إلى هذا كونه سببية بالعقل فيما يتعلق بالعالم ، ورفع أنفسنا إلى الإيمان بالله ، دون أن نكون ملزمين بذلك أن ينسب إليها هذا السبب في حد ذاته ، باعتباره خاصية متأصلة فيه. لأنها، فيما يتعلق بالنقطة الأولى، هي الطريقة الوحيدة الممكنة لتحقيق أعلى درجة من استخدام العقل، فيما يتعلق بأي تجربة ممكنة، بالاتفاق العام مع نفسه في العالم المعقول، مع الاعتراف مرة أخرى بوجود سبب أسمى كسبب لجميع الروابط في العالم: يجب أن يكون هذا المبدأ دائمًا مفيدًا له، دون أن يكون قادرًا على الإضرار به في استخدامه المادي. أما بالنسبة للنقطة الثانية، ومع ذلك، فإن العقل لا ينقله هذا باعتباره صفة للكائن البدائي في حد ذاته، ولكن فقط لعلاقته بالعالم المعقول، وبهذه الطريقة يتم تجنب التجسيم تمامًا. لأنه ليس هنا سوى سؤال عن سبب الشكل العقلاني الموجود في كل مكان في العالم، وما إذا كان السبب منسوبًا إلى الكائن الأعلى، بقدر ما يحتوي على مبدأ هذا الشكل العقلاني للعالم، بالقياس فقط، أي بقدر ما يُظهر هذا التعبير فقط علاقة السبب الأسمى المجهول لنا بالعالم، من أجل تحديد كل شيء هناك بشكل معقول إلى أعلى درجة. وبهذه الطريقة نتجنب الاستفادة

من خاصية العقل لكي نتصور الله. نحن نستخدمه فقط لتصور العالم، كما ينبغي، إذا أردنا الحصول على أكبر استخدام ممكن للعقل فيما يتعلق بالعالم وفقًا لمبدأ. لذلك فإننا نعترف بأن الكائن الأعلى، الذي يعتبر في حد ذاته، لا يمكن اختراقه تمامًا بالنسبة لنا، وغير معروف حتى بطريقة محددة، مما يمنعنا، وفقًا للمفاهيم التي لدينا عن العقل كسبب فعال. (بمساعدة الإرادة)، للاستفادة منها بشكل فائق لتحديد الطبيعة الإلهية بخصائص مأخوذة دائمًا من الطبيعة البشرية، ونفقد أنفسنا في المفاهيم الجسيمة والصوفية. من خلال هذا نتجنب إغراق تأمل العالم، وفقًا لمفاهيم العقل البشري المنقولة إلى الله، في تفسيرات فيزيائية مفرطة، لتحويل هذا التأمل عن نهايته الخاصة، والتي وفقًا لمفهوم الطبيعة البسيطة. بالعقل، وليس اشتقاقًا طائشًا للظواهر الفيزيائية، من سبب أسمى. وبالتالي، فإن التعبير المناسب عن مفاهيمنا الضعيفة سيكون: أننا نتصور العالم كما لو كان مشتقًا، من حيث وجوده وقراراته الداخلية، من سبب أسمى؛ الذي يسمح لنا، من ناحية، بمعرفة الملكية التي تنتمي إلى العالم نفسه، دون الادعاء بتحديد سببها في حد ذاته؛ من ناحية أخرى، لوضع مبدأ هذه الخاصية (الشكل العقلاني في العالم) في علاقة السبب الأسمى بالعالم، دون أن نجد أن العالم يكفي لها في حد ذاته [26].

وهكذا تختفي الصعوبات التي بدت وكأنها تعارض التوحيد، من خلال حقيقة أننا نرتبط بمبدأ هيوم، بعدم نقل استخدام العقل خارج مجال كل تجربة ممكنة، وهو مبدأ آخر تم حذفه بالكامل بواسطة هذا المبدأ. لا يعتبر الفيلسوف مجال التجربة الممكنة شيئًا يحد نفسه في أعين عقلنا. يشير نقد العقل هنا إلى المسار الأوسط بين الدوغمائية التي هاجمها هيوم، والتشكيك الذي أراد تقديمه؛ متوسط المدى الذي يختلف عن الوسائط الأخرى التي ينصح المرء بتحديدها ميكانيكيًا، إذا جاز التعبير (القليل من أحدهما، والقليل من الآخر)، والتي لا يعرف أحد أفضلها، ولكن يمكن استخدامها تحديده بشكل كافٍ على أساس المبادئ.

§59.

في البداية استخدمت هذه الملاحظة لصورة الحد لتأسيس حواجز العقل ضد استخدامه المشروع. يحتوي العالم المعقول على الظواهر فقط، وهي ليست أشياء في حد ذاتها. يجب أن يعترف الفهم بهذه (النومان)، على وجه التحديد لأنه يعترف بأشياء التجربة كظواهر بسيطة. يشمل عقلنا كلا الأمرين، ونتساءل كيف يشرع في الحد من الفهم فيما يتعلق بهذين المكونين؟ التجربة، التي تحتوي على كل ما ينتمي إلى العالم المعقول، لا تقتصر على نفسها؛ ينتقل من حالة إلى أخرى. ما يجب أن يحد منه، يجب أن يكون خارجه تمامًا، وهذا هو مجال كائنات العقل الخالص. لكنها بالنسبة لنا مساحة فارغة، من حيث صلتها بتحديد طبيعة كائنات العقل هذه، وبهذا المعنى، لا يمكننا ترك مجال الخبرة الممكنة، إذا هذه مفاهيم محددة بشكل دوغمائي. ولكن بما أن الحد في حد ذاته شيء إيجابي، والذي لا يعتمد بدرجة أقل على ما يحتويه منه على المساحة الموجودة خارج المجموعة المعينة، فهو

بالتالي معرفة إيجابية حقيقية، والتي لها يشارك العقل من خلال حقيقة أنه يمتد إلى هذا الحد، ومع ذلك، فإنه لا يسعى إلى تجاوزه، لأنه سيكون أمامه فقط مساحة فارغة حيث يمكنه بسهولة لتصميم أشكال للأشياء، ولكن ليس للأشياء في حد ذاتها. لكن تقييد مجال الخبرة بشيء ما هو، علاوة على ذلك، غير معروف له، هو مع ذلك معرفة لا تزال قائمة بالمنطق من وجهة النظر هذه، لأنها ليست محصورة داخل العالم المعقول، وأنه لا يسرف خارجه أيضًا، ولكن هذا، كما يليق بمعرفة الحدود، يقتصر على علاقة ما يتجاوزها بما تحتويه.

اللاهوت الطبيعي هو مفهوم من هذا النوع ، يتعلق بحدود العقل البشري ، لأنه يرى نفسه مضطرًا للارتقاء إلى فكرة الكائن الأعلى (ومن وجهة النظر العملية ، إلى فكرة عن عالم واضح) ، ليس لتحديد شيء ما فيما يتعلق بهذا الكائن الصافي للعقل ، وبالتالي خارج العالم المعقول ، ولكن فقط لإعطاء أكبر قدر ممكن من الوحدة (نظريًا وعمليًا) وفقًا للمبادئ استخدامه الخاص في هذا العالم بالذات ، واستخدام علاقة هذه الوحدة بعقل مستقل لهذا الغرض ، كسبب لجميع الروابط ، دون أن يتخيل نفسه ببساطة عن طريق هذا الكائن ، ولكن - لأنه خارج العالم يجب بالضرورة أن نجد شيئًا معقولًا يجب على الفهم الخالص فقط أن يتخيله - لتحديده بهذه الطريقة فقط ، على الرغم من التشبيه البسيط. وهكذا يظل اقتراحنا السابق، الذي يلخص النقد بأكمله: "هذا السبب، بكل مبادئه المسبقة، لا يعلمنا أبدًا أي شيء أكثر من الأشياء البسيطة للتجربة الممكنة، ومن هذه الأشياء لا شيء أكثر من والتي يمكن معرفتها من التجربة. لكن هذا التقييد لا يمنعه من أن يقودنا إلى الحدود الموضوعية للتجربة، أي العلاقة بشيء لا يجب أن يكون موضوع التجربة ذاته، ولكن يجب أن يكون مع ذلك هو المبدأ الأسمى لكل تجربة، دون تعليمنا أي شيء من هذا المبدأ في حد ذاته، ولكن فقط فيما يتعلق باستخدامه الخاص والكمال بهدف تحقيق الغايات العليا في مجال الخبرة الممكنة. هذه أيضًا هي كل الفوائد التي يمكن للمرء أن يرغب فيها بشكل معقول والتي يجب أن يكتفي بها.

§60.

لذلك فقد أوضحنا بإسهاب، فيما يتعلق بإمكانية ذلك، الميتافيزيقيا كما هي معطاة بالفعل في التصرفات الفطرية للعقل البشري، وحتى فيما يشكل الهدف الأساسي لعمله. ومع ذلك ، وكما وجدنا أن الاستخدام المادي البحت لهذه التصرفات لعقلنا ، إذا كان يفتقر إلى الانضباط (وهو أمر ممكن فقط من خلال النقد العلمي) للاحتفاظ به وإصلاحه في حدوده ، متشابكة في المنطق الديالكتيكي المتعالي ، والتي إما لها مظهر فقط أو حتى تتعارض مع بعضها البعض ، والتي علاوة على ذلك فإن هذه الميتافيزيقيا الدقيقة غير مفيدة للعلوم الفيزيائية ، أو حتى ضارة بها ؛ لا يزال هناك دائمًا سؤال يستحق جهودنا ، وهو إيجاد الغايات الطبيعية التي تميل إليها هذه النزعات للمفاهيم المتعالية في عقلنا ، لأن كل شيء في الطبيعة يجب أن يرتبط في الأصل بهدف معين من المنفعة. هذا

البحث في الواقع محفوف بالمخاطر، وأعترف أنه لا يوجد سوى تكهنات فيما يمكنني قوله حول كيفية ارتباط كل شيء بالغايات الأساسية للطبيعة. ومع ذلك، اسمحوا لي أن أنغمس في هذا الظرف وحده، لأن السؤال لا يتعلق بالقيمة الموضوعية للأحكام الميتافيزيقية، ولكن التصرفات الطبيعية المتعلقة بهذه الأحكام، وبالتالي يتم وضعها في الأنثروبولوجيا خارج لنظام الميتافيزيقيا.

إذا نظرت في كل الأفكار المتعالية، التي تشكل كلها المشكلة الخاصة بالعقل الطبيعي المحض، وهي مشكلة تجبره على ترك التأمل البسيط للطبيعة، والارتقاء فوق كل التجارب الممكنة، وتحقيقه من خلال هذا الجهد هو الشيء (المعرفة أو المغالطة) الذي يحمل اسم الميتافيزيقيا. أعتقد بعد ذلك أنني أدركت أن هذا التصرف الطبيعي يميل إلى تحرير مفهومنا لسلاسل الخبرة وجعلها تتخطى حواجز الفيزياء البسيطة، لدرجة أن أرى على الأقل مجالًا مفتوحًا أمامه يحتوي على أشياء فقط. من الفهم المحض، الذي لا يمكن أن يصل إليه أي إحساس، ليس صحيحًا، بحيث نتعامل معه بطريقة مضاربة (لأننا لا نجد الأموال حيث يمكننا أن تطأ قدمنا)، ولكن هذه المبادئ العملية الذين، بدون التقاء هذه المهنة مع تطورهم الضروري وتطلعاتهم، لا يستطيعون أن يمتدوا إلى العالمية التي لا يستطيع العقل الاستغناء عنها من وجهة النظر الأخلاقية، أن يكون لهم إمبراطوريتهم علينا. لذلك أجد أن الفكرة النفسية، بمعنى تلك الطبيعة المحضة، وقبل كل شيء المفاهيم التجريبية للروح البشرية، مهما كانت قليلة التحديد، تظهر بوضوح كافٍ على الأقل عدم كفاية هذه المفاهيم.، وبالتالي أبعدني عن المادية كمفهوم فيزيولوجي لا يتناسب مع أي تفسير طبيعي، والذي علاوة على ذلك يجعل العقل ضيقًا للغاية من وجهة النظر العملية. وبالمثل، فإن الأفكار الكونية، من خلال النقص الواضح في كل المعارف الطبيعية الممكنة لإرضاء العقل في فضوله المشروع، تحمينا من المذهب الطبيعي، الذي يدعي أن الطبيعة كافية في حد ذاتها. أخيرًا ، نظرًا لأن كل الضرورات المادية في العالم المعقول مشروطة دائمًا ، لأنها تفترض دائمًا الاعتماد على الأشياء فيما يتعلق بأشياء أخرى ، ويجب البحث عن الضرورة غير المشروطة فقط في وحدة السبب مختلفًا عن العالم المحسوس ، وأن سببيته ، إذا كانت مادية بحتة ، لا يمكن أبدًا أن تجعل وجود الاحتمال ممكنًا ، لأنه من خلال كونه التأثير ، والعقل ، بفضل الفكرة اللاهوتية ، يحرر نفسه من القدرية ، بالإضافة إلى ضرورة مادية عمياء في سلسلة الطبيعة نفسها ، بدون مبدأ أول ، كما هو الحال أيضًا في السببية لهذا المبدأ بالذات ، ويؤدي إلى مفهوم السبب بالحرية ، وبالتالي المخابرات العليا. وبالتالي، فإن الأفكار المتعالية، دون توجيه إيجابي لنا، لديها هذه المنفعة لوضع حد للتأكيدات الجريئة والمقيدة لحقل العقل، والتي تشكل المادية والطبيعية والقدرية، وبالتالي إعطاء مهنة للأفكار الأخلاقية في خارج مجال المضاربة. وهو ما يفسر إلى حد ما، إذا لم أكن مخطئًا، هذه التصرفات الطبيعية.

إن المنفعة العملية التي يمكن أن يمتلكها العلم التأملي البحت، كونه خارج حدود ذلك العلم، يمكن بالتالي اعتبارها مجرد مدرسة، ومثل جميع أنواع المدارس، لا تشكل جزءًا من العلم نفسه. ومع ذلك، فإن هذه العلاقة هي على الأقل أدنى من حدود الفلسفة، وقبل كل شيء تلك المستمدة من المصادر العقلانية البحتة، حيث يجب بالضرورة أن يشكل الاستخدام التأملي للعقل في الميتافيزيقا وحدة مع الاستخدام العملي في الأخلاق. يجب تفسير الديالكتيك الحتمي للعقل المحض، الذي يعتبر في الميتافيزيقا على أنه تصرف طبيعي، قدر الإمكان، ليس فقط كمظهر يجب تبديده، ولكن أيضًا كمؤسسة للطبيعة فيما يتعلق بنهايتها، على الرغم من هذه المهمة، باعتبارها نافلة، ليست مطلوبة، ولسبب وجيه، للميتافيزيقا التحدث بشكل صحيح. أما بالنسبة لمدرسة ثانية، ولكن أقرب إلى المادة والميتافيزيقيا، فيجب أن نتمسك بحل الأسئلة التي تمتد في **كتاب النقد** (ر 2، ص 260-279). لأنه هناك يتم الكشف عن بعض المبادئ العقلانية التي تحدد بداهة النظام المادي، أو بالأحرى الفهم الذي يجب أن يبحث عن قوانينه. يبدو أنها تأسيسية وتشريعية فيما يتعلق بالتجربة، لكنها تنطلق من سبب بسيط، على عكس الفهم، لا ينبغي اعتباره مبدأً للتجربة الممكنة. أولئك الذين يريدون دراسة طبيعة العقل ، حتى خارج استخدامه في الميتافيزيقا ، وحتى في المبادئ العالمية المناسبة لتشكيل تاريخ طبيعي بشكل منهجي بشكل عام ، عليهم أن يروا ما إذا كانت هذه الاتفاقية تعتمد على ما ، تمامًا مثل الطبيعة لا تعتمد في حد ذاتها على الظواهر أو مصدرها ، أو حساسيتها ، ولكنها توجد فقط في علاقة الإحساس بالفهم ، وكذلك الوحدة الثابتة لاستخدام الفهم ، لصالح من تجربة كاملة ممكنة (في نظام ما) ، يمكن أن توافق على هذا الفهم فقط فيما يتعلق بالعقل ، وبالتالي فإن التجربة تخضع بشكل مباشر لتشريع العقل ؛ لأنني طرحت هذا السؤال في الكتاب نفسه على أنه مهم ، لكني لم أبحث عن الحل [27]. وهكذا أنهيت الحل التحليلي للسؤال الرئيسي الذي طرحته: كيف تكون الميتافيزيقيا بشكل عام ممكنة، منذ أن ارتقت من الأشياء التي يُعطى استخدامها حقًا، على الأقل في العواقب، إلى مبادئ احتماله؟

حل السؤال العام للمقدمة:

كيف تكون الميتافيزيقيا ممكنة كعلم؟

الميتافيزيقا، باعتبارها التصرف الطبيعي للعقل، هي حقيقة، لكنها في حد ذاتها (كما يثبت الحل التحليلي للأسئلة الثلاثة الرئيسية) هي فقط جدلية ومضللة. إذا أردنا، إذن، استنباط المبادئ منه، وفي استخدامها، لمتابعة المظهر، إلى الحقيقة الطبيعية، ولكن مع ذلك خاطئة، فلن يتمكن العلم أبدًا من الخروج؛ ستكون النتيجة مجرد فن ديالكتيكي لا طائل من ورائه يعطي ميزة لمدرسة على أخرى، ولكن حيث لا يمكن لأي منهما الحصول على موافقة شرعية ودائمة. انه حتى يتمكن، كعلم، من الادعاء ليس فقط إقناعًا مشروعًا، ولكن المعرفة والقناعة، يجب أن يكشف نقد العقل نفسه عن الحكم الكامل للمفاهيم المسبقة، وتقسيمها وفقًا لأصولها المختلفة (الإحساس والذهن

والعقل)، قدم علاوة على ذلك جدولًا كاملاً لهذه المفاهيم، وتحليلها مع كل ما قد يترتب على ذلك، ولكن في هذا قبل كل شيء، إمكانية المعرفة الاصطناعية مسبقًا، عن طريق استنتاج المفاهيم، ومبادئ استخدامها، وأخيراً حدود هذا الاستخدام، والكل في نظام مثالي. لذلك يحتوي النقد، وفي هذه الحالة فقط، على الخطة بأكملها التي تم فحصها وإثباتها جيدًا، وجميع وسائل التنفيذ في حد ذاتها، والتي بموجبها يمكن تحقيق الميتافيزيقيا كعلم؛ إنه غير ممكن بطرق ووسائل أخرى. لذلك نتساءل هنا، ليس كثيرًا كيف يكون هذا العمل ممكنًا، ولكن كيف تبدأه، وكيف نجعل الأرواح الطيبة تتخلى عن عمل غير مفهوم حتى الآن ومعقمًا لمهنة غير خادعة، وكيف لحسن الحظ يمكن أن يؤدي هذا الارتباط إلى نهاية مشتركة. من المؤكد على أي حال أنه لم يعد بإمكان من ذاق النقد ذات مرة أن يرضي بكل هذه الأمتعة العقائدية، التي كان عليه أن يدفع ثمنها مسبقًا، لأن عقله كان بحاجة إلى شيء، وأنه لم يجد أي شيء أفضل لاستخدامه. لذلك فإن النقد هو للميتافيزيقيا المدرسية العادية تمامًا مثل الكيمياء إلى الكيمياء، أو مثل علم الفلك إلى علم التنجيم. أضمن أن أي شخص قد فحص وفهم مبادئ النقد، حتى لو كان فقط في بدايته، لن يعود أبدًا إلى علم المظهر القديم والمعقد؛ بدلاً من ذلك، سترتقي بارتياح حقيقي إلى الميتافيزيقا، التي هي بالتأكيد في قوتها، والتي لم تعد بحاجة إلى اكتشافات أولية، والتي يمكن أن توفر العقل برضا دائم. من أجل الامتياز الذي يمكن للميتافيزيقا وحدها من بين جميع العلوم الممكنة المطالبة به على وجه اليقين، يجب تنفيذه بشكل كامل ودائم، لأنه لا يتطلب أي تغيير، وليس عرضة للزيادة من خلال اكتشافات جديدة، لأن العقل هنا يمتلك مصادر معرفته، ليس في الأشياء وحدسها (الذي لا يستطيع تعليمه أكثر من ذلك)، ولكن في حد ذاته، وأنه إذا كان قد كشف بشكل كامل، ومن أجل منع أي سوء فهم، القوانين الأساسية لسلطتها، لم يتبق شيء لمعرفة المسبق عن طريق العقل المحض، ولا شيء حتى يمكن أن يطلب من نفسه بشكل معقول. إن التوقع المؤكد للمعرفة الذي تم تحديده واستكماله بهذه الطريقة له جاذبية خاصة في حد ذاته، بصرف النظر عن أي فائدة (سأتحدث عنها لاحقًا). كل علم كاذب، وكل حكمة باطلة لها وقت فقط؛ ينتهي الأمر بتدمير نفسها، وأعلى ثقافتها هي في نفس الوقت نقطة انحطاطها. أن هذا الوقت قد حان للميتافيزيقا تظهره الحالة التي سقطت فيها بين جميع الشعوب المستنيرة، على الرغم من أنها نمت بنفس الحماس مثل جميع العلوم الأخرى. لا يزال التنظيم القديم للدراسات الجامعية يحتفظ بظلاله. الأكاديمية الوحيدة للعلوم، من خلال الأسعار التي تقدمها من وقت لآخر، تثير بحثًا أو آخر في الميتافيزيقيا، لكن هذا العلم لم يعد يُنظر إليه على أنه أحد العلوم الأساسية، ويمكن للمرء حتى الحكم على كيفية الرجل ذو الذكاء العالي، الذي يود المرء أن يسميه ميتافيزيقيًا عظيمًا، سيأخذ هذا الثناء، بدءًا من عقل حسن النية، ولكن لا يحسده أحد. إذا قلت إنني آمل أن تؤدي هذه التدريبات ربما إلى تحقيقات في مجال النقد، وستقدم إلى الروح العامة للفلسفة، التي يبدو أنها تفتقر إلى الطعام في الجزء التأملي، وهو موضوع احتلال الجديد والأكثر إثمارًا هو أنني أستطيع أن أتخيل مسبقًا أن أي شخص عانى من نفاد الصبر والملل أثناء

مروره في المسارات الشائكة التي قادته إليها في النقد سيسألني عنها ماذا وجدت هذا الأمل؟ أجيب: على قانون الضرورة الذي لا يقاوم. إن تخلي العقل البشري يومًا ما تمامًا عن البحث الميتافيزيقي هو ما يجب ألا يتوقعه المرء أكثر من التوقف عن التنفس على الإطلاق حتى لا يمتص المزيد من الهواء النجس. لذلك سيكون هناك دائمًا في العالم، وما هو أكثر من ذلك، في كل انسان، ولا سيما في أولئك الذين يفكرون، ميتافيزيقيا أنه في حالة عدم وجود قاعدة عامة، سيتم تشكيل كل منها على طريقته الخاصة. لكن، إذا كان ما يُطلق عليه حتى الآن ميتافيزيقيًا لا يرضي أي عقل مفكر، فمن المستحيل مع ذلك التخلي عنه تمامًا. لذلك يجب أخيرًا البحث عن نقد للعقل المحض نفسه، أو إذا كان موجودًا، يجب دراسته وإخضاعه لفحص عام، لأنه بخلاف ذلك لا توجد طريقة لضمان الذات من الحاجة الملحة التي لا تزال شيئًا. أكثر من مجرد رغبة في المعرفة. منذ أن عرفت النقد، لم يسعني إلا أن أتساءل، بعد أن قرأت عملاً ميتافيزيقيًا أثار اهتمامي وشكلني من خلال تحديد هذه المفاهيم، من خلال تنوع وترتيب ووضوح المعرض، إذا كان هذا المؤلف قد دفع الميتافيزيقيا إلى الأمام في خطوة واحدة. أرجو العفو عن العلماء الذين خدمتني أعمالهم في جوانب أخرى، وساهمت جميعًا في تطوير ملكاتي، لكنني أعترف أنني لم أجد في أعمالهم ولا في مقالاتي الضعيفة (التي ومع ذلك، فإن تقدير الذات يعطي ميزة) أن العلم قد أحرز بذلك أقل تقدم؛ وهذا لسبب طبيعي للغاية وهو أن العلم لم يكن موجودًا بعد، وأنه لا يمكن القيام به جزئيًا، لكن يجب أولاً تشكيل الجرثومة بالكامل في النقد. ولكن لتجنب أي سوء فهم، يجب أن نتذكر ما قيل سابقًا، أن الأطروحة التحليلية حول مفاهيمنا مفيدة جدًا بلا شك للفهم، لكن علم (الميتافيزيقا) غير موجود فيه وهو أكثر تقدمًا، لأن تحليلات المفاهيم هذه ليست سوى مواد يجب استخدامها في النهاية لبناء العلم. وبالتالي يمكن للمرء أن يتحلل بشكل جيد ويحدد مفاهيم الجوهر والحادث، وهو أمر جيد جدًا كأساس للاستخدام في المستقبل؛ لكن إذا لم أستطع إثبات أنه في كل ما تبقى من الجوهر، فإن الحوادث وحدها تتغير، فإن العلم لم يقدم نقطة من كل هذا التحليل. ومع ذلك، لم تتمكن الميتافيزيقيا حتى الآن من إثبات بداهة بطريقة مرضية لا هذا الافتراض ولا اقتراح السبب الكافي، ناهيك عن أي اقتراح مركب، أو الانتماء، على سبيل المثال، إلى علم النفس أو علم الكونيات، وبشكل عام لا يوجد اقتراح تركيبي. لذلك لا شيء من خلال كل هذا التحليل الذي تم إجراؤه، ولا شيء مكتسبًا، ولا تقدمًا، والعلم، بعد الكثير من الاضطرابات والضجيج، لا يزال في مكانه في زمن أرسطو، على الرغم من الأساليب التي أدت إليه، لو لم نجد أن القاسم المشترك للمعرفة التركيبية، يتفوق بلا منازع على خيط الماضي. إذا اعتقد أي شخص أنه قد أساء إليه، فيمكنه بسهولة تدمير هذه التهمة؛ عليه فقط أن يشير إلى اقتراح تركيبي واحد ينتمي إلى الميتافيزيقيا، والذي أظهره بشكل مسبق بشكل دوغمائي؛ إذا فعل ذلك ، فسأمنحه أنه قد تقدم بالفعل في العلم ، حتى لو تم إثبات هذا الاقتراح بشكل كافٍ من خلال التجربة المشتركة. لا يمكن لأي طلب أن يكون أكثر إنصافًا واعتدالًا، وفي الحالة (المؤكدة حتمًا) التي لا يتم الرد عليها،

لا شيء أكثر من مجرد هذا التأكيد: الميتافيزيقيا، مثل العلم، لاغية حتى الآن. لدي شيئان فقط يجب تأجيلهما إذا تم الاستجابة لندائي: لعبة الاحتمال والتخمين، وهي لعبة غير مناسبة للميتافيزيقا كما هي للهندسة؛ قرار من العصا الإلهية من الفطرة السليمة، والتي لا تناوب على الكل، ولكنها تستوعب الصفات الشخصية. فيما يتعلق بلعبة الاحتمال، لا يوجد شيء أكثر عبثية من الرغبة في أن تؤسس، في الميتافيزيقيا، في الفلسفة بسبب محض، أحكامها على الاحتمالية والافتراض. وبالتالي، فإن كل ما يجب أن يكون معروفًا مسبقًا يُعطى ليكون مؤكدًا، وبالتالي يجب إثباته بهذه الطريقة؛ وإلا يمكن للمرء أن يؤسس الهندسة أو الحساب على التخمينات؛ فيما يتعلق باحتمالية حساب التفاضل والتكامل لهذا العلم الأخير، فإنه لا يحتوي على أحكام محتملة، ولكن أحكامًا مؤكدة تمامًا على درجة إمكانية بعض الحالات، في ظل ظروف موحدة معينة، والتي يجب أن تفي بشكل معصوم، وفقًا لقاعدة، في مجموع جميع الحالات الممكنة، على الرغم من عدم تحديد هذه القاعدة بشكل كافٍ فيما يتعلق بكل حالة معينة. التخمينات مسموح بها فقط في العلوم التجريبية (باستخدام الاستقراء والقياس)، لذا على الأقل فإن إمكانية ما أعترف به مؤكدة تمامًا. أما بالنسبة للنداء إلى الفطرة السليمة، فهو أسوأ، إن أمكن، عندما يتعلق الأمر بالمفاهيم والمبادئ، ليس بقدر ما يجب أن تكون صالحة فيما يتعلق بالتجربة، ولكن بقدر ما يجب أن تكون صالحة حتى خارج شروط التجربة. لأن ما هو الحس السليم؟ هذا هو الفطرة السليمة لأنه عاقل. وما هو الفطرة السليمة؟ إنها ملكة معرفة القواعد واستخدامها بشكل ملموس، على عكس المعنى التأملي، الذي هو ملكة معرفة القواعد بشكل مجردة.

وبالتالي فإن الفطرة السليمة لن تسمع القاعدة القائلة بأن كل ما يحدث يتم تحديده من خلال سببه، لكنه لن يكون قادرًا على رؤية ذلك بشكل عام. لذلك يسأل عن مثال مأخوذ من التجربة، وإذا فهم أنه لا يعني شيئًا سوى ما كان يعتقده دائمًا عندما تحطمت نافذته، أو أن قطعة أثاث قد تم أخذها منه، فإنه يفهم المبدأ، ويمنحه أيضًا. لذلك لا فائدة من المنطق السليم سوى رؤية قواعده (على الرغم من أنها موجودة فيه مسبقًا) مؤكدة في التجربة؛ لذلك فإن إدراكهم مسبقًا وبشكل مستقل عن التجربة هو عمل الفهم التأملي ويتجاوز أفق الفطرة السليمة. ومع ذلك، فإن الميتافيزيقيا تهتم فقط بالنوع الأخير من المعرفة، ومن المؤكد أنها علامة سيئة على الفطرة السليمة لمناشدة ضامن موجود هنا بدون حكم، والذي يحتقره المرء بشدة عندما لا يتم دفعه إلى الحد الأقصى، ويمكن للمرء أن يتدبر أمره بمفرده في تخمينه. إنها هزيمة عادية أن هؤلاء الأصدقاء الزائفين ذوي الفطرة السليمة (الذين يغامرون بها، لكنهم عادة ما يحتقرونها) اعتادوا على الاستفادة منها، ليقولوا: يجب أن يكون هناك أخيرًا. المقترحات المؤكدة على الفور، والتي لا يمكن فقط تقديم دليل عليها، ولكن لا يمكن تفسيرها أيضًا، لأنه بخلاف ذلك لن يكون هناك نهاية لأسباب الأحكام. لكن لا يمكنهم أبدًا تقديم أي دليل آخر على هذا الحق (إذا استثنينا مبدأ

التناقض، الذي لا يكفي لإثبات حقيقة الأحكام التركيبية)، شيء آخر لا لبس فيه يمكن أن ينسبوه على الفور في الفطرة السليمة، تلك الافتراضات الرياضية، على سبيل المثال، أن اثنين واثنين يكونان أربعة، وأن الخط المستقيم هو الأقصر بين نقطتين، إلخ. لكن هذه أحكام تختلف تمامًا عن أحكام الميتافيزيقيا. لأنني أستطيع، في الرياضيات، التنفيذ، وبناء الفكر نفسه، كل شيء أتصوره ممكنًا من خلال فكرة: أضيف إلى وحدتين أخريين على التوالي، وبالتالي سأشكل الرقم أربعة؛ أو أرسم جميع أنواع الخطوط من نقطة إلى نقطة بالفكر، ولا يمكنني رسم سوى جزء واحد منه جميع الأجزاء (متساوية أو غير متساوية) على حد سواء. لكنني لا أستطيع أن أستمد من فكرة شيء واحد ، مع كل قدرة تفكيري ، فكرة شيء آخر يرتبط وجوده بالضرورة بالأول ؛ يجب استشارة الخبرة ، وعلى الرغم من أن فهمي يمنحني مسبقًا (دائمًا فيما يتعلق بالتجربة الممكنة فقط) فكرة مثل هذا الارتباط (للسببية) ، إلا أنني لا أستطيع تعريضها للحدس بداهة ، مثل المفاهيم الرياضية ، وبالتالي لا لإظهار إمكانية ذلك مسبقًا ؛ لكن هذا المفهوم ، مع مبادئ تطبيقه ، يحتاج دائمًا ، لكي يكون صالحًا مسبقًا - كما هو ضروري في الميتافيزيقا - تبريرًا واستنتاجًا لإمكانية ذلك ؛ على هذا الشرط فقط نعرف نطاقه المشروع ، وإذا كان من الممكن استخدامه فقط في التجربة أو حتى خارجها. لذلك، في الميتافيزيقا، كعلم تأملي للعقل المحض، لا يمكن للمرء أن يلجأ إلى الفطرة السليمة، ولكن إذا لزم الأمر، يتخلى عنها ويتخلى عن كل المعرفة التأملية المجردة، والتي يجب أن تكون دائمًا معرفة، من خلال تتفق مع الميتافيزيقيا نفسها وتعاليمها (في مناسبات معينة)؛ الإيمان المعقول، الوحيد الممكن بالنسبة لنا، سوف يعتبر كافياً (وربما أكثر فائدة من المعرفة) لاحتياجاتنا. إذًا، تغيّر وجه الأشياء تمامًا. يجب أن تكون الميتافيزيقيا علمًا، ليس فقط ككل، ولكن أيضًا في جميع أجزائه؛ وإلا فهو لا شيء، لأنه كتخمين للعقل الخالص لا يمكن الحفاظ عليه إلا في المعرفة العالمية. ولكن بصرف النظر عن ذلك، لا يزال من الممكن أن يكون للمعقولية والحس السليم استخدامهما المفيد والمنتظم، ولكن وفقًا لمبادئ محددة للغاية، يعتمد ثقلها دائمًا على العلاقة بممارسة الحياة. هذا ما أعتقد أنه لدي الحق في المطالبة بأن تصبح الميتافيزيقيا ممكنة كعلم.

الملحق: مؤثر على ما يمكن أن يحدث فيما يتعلق بالدستور

الميتافيزيقا كعلم.

لم ينجح أي من المسارات المتبعة حتى الآن، ولا يمكن تحقيق الهدف ما لم يكن هناك نقد مسبق للعقل المحض، أعتقد أنه يمكنني أن أطلب إخضاع هذا المقال لفحص دقيق ومفصل، ما لم أننا لا نفضل التخلي عن كل الادعاءات الميتافيزيقية، وفي هذه الحالة، بشرط أن نكون متسقين، ليس لدي ما أقوله. إذا أخذنا مجرى الأحداث على ما هو عليه بالفعل، وليس كما ينبغي، فهناك نوعان من الأحكام، أحدهما يسبق الفحص، وهو في هذه الحالة: حيث يحكم القارئ، بدءًا من ميتافيزيقيا، على نقد العقل الخالص (والذي يجب أن يبحث عن إمكانية ذلك)؛ والآخر،

الذي يلي الفحص، وحيث يمكن للقارئ أن يترك مؤقتًا العواقب التي تنبع من البحث النقدي جانبًا، لأنه قد يصدم الكثير من الميتافيزيقيا التي كان سيحدثها في الماضي، ويفكر فيها من قبل. كل المبادئ التي يمكن أن تنبثق منها هذه النتائج. إذا تم تأسيس تعليم الميتافيزيقيا الشائعة على وجه اليقين (مثل الهندسة إلى حد كبير)، فقد تكون الطريقة الأولى للحكم صحيحة، لأنه إذا كانت نتائج بعض المبادئ تتعارض مع الحقائق الراسخة، فإن هذه المبادئ خاطئة، ويجب رفضه دون مزيد من الدراسة. ولكن إذا كانت مجموعة الميتافيزيقا لا تتكون من افتراضات (تركيبية) من اليقين غير القابل للجدل، فربما يكون الكثير منها، على الرغم من أنها خادعة مثل أكثرها منطقية على الإطلاق، متناقضة في عواقبها ذاتها، ولكن من المستحيل تمامًا أن تجد فيها أي معيار مؤكد من حقيقة الافتراضات الميتافيزيقية بشكل صحيح يسمى (التركيبي)، إذن هذه الطريقة الأولى للحكم غير ممكنة، وفحص المبادئ النقد يجب أن يسبق أي حكم على قيمته، مهما كان.

اختبار: حكم على النقد

قبل الامتحان، تم العثور على حكم من هذا النوع في مجلة غوته للعلماء، ملحق للجزء الثالث، 13 يناير 1782، صفحة 40 وما يليها. عندما يكون المؤلف ، الذي لديه غرض من عمله ، والذي سعى إلى نقل نتيجة انعكاس شخصي بشكل عام أثناء تنفيذ عمله ، يقع في أيدي الرقيب الذي ، من جانبه ، يرى أنه من الواضح بما يكفي للتعرف على اللحظات التي هي السبب الصحيح لميزة أو عيب العمل ، والذي لا يعلق نفسه بالكلمات ولكنه يذهب إلى الأشياء ، ولا يتوقف فقط عند مبادئ وحيث غادر المؤلف ، فإن قسوة هذا النقد قد تثير استياء المؤلف ، لكن الجمهور لا يراعيها ، لأنه يجد مكاسبها هناك ؛ قد يكون المؤلف نفسه مقتنعًا بأن تتاح له الفرصة لتصحيح أو توضيح التأكيدات التي تم فحصها لأول مرة بواسطة خبير ، وبهذه الطريقة ، إذا كان يعتقد أنه على حق بشكل أساسي ، فيختفي الوقت حجر العثرة الذي كان يمكن أن يضر عمله لاحقًا.

أجد نفسي في وضع مختلف تمامًا مع الرقيب. لا يبدو أنه يرى على الإطلاق ما هو بالضبط هذا في البحث الذي شاركت فيه (بنجاح أو بدون نجاح). سواء كان ذلك إرهاقًا وصعوبة في التفكير الناضج من طرف إلى آخر في عمل طويل الأمد، أو فكاهة حزينة على مرأى من الإصلاح الوشيك لعلم كان يعتقد منذ فترة طويلة أنه أوضح كل شيء، أو، ما أكره أن أفكر فيه، فكرة ضيقة حقًا من شأنها أن تمنعه من الارتقاء فوق الميتافيزيقيا المدرسية؛ لا يزال هو أنه يمضي بقوة في سلسلة طويلة من الافتراضات التي لا يمكن للمرء أن يفهم شيئًا دون معرفة مقدماته، وأنه يوزع بكل معنى الكلمة اللوم الذي لا يدرك القارئ سببه أقل مما يفهمه. التي هي موضوعها، وبالتالي لا يمكنها تثقيف الجمهور، ولا تسبب لي أدنى ضرر في حكم الخبراء. كنت سأتجاهل هذا النقد تمامًا إذا لم تكن لي فرصة لإعطاء بعض التفسيرات التي يمكن في بعض الحالات منع سوء فهم في ذهن القارئ لهذه

المقدمة. ومع ذلك، لكي يدرك الناقد وجهة نظر يمكنه من خلالها عرض العمل بأكمله بأكبر قدر ممكن من الوضوح للعيون بطريقة غير مواتية للمؤلف، دون الحاجة إلى إجراء أي فحص خاص، يبدأ وينتهي الأمر بالقول إن "هذا العمل هو نظام من المثالية المتعالية، أو كما يترجمها، من المثالية العليا [28]. للوهلة الأولى في هذه السطور رأيت ما يجب أن يكون عليه هذا الحساب؛ وهذا يعني، شيئًا مشابهًا لما قد يفعله شخص ما، غريبًا تمامًا عن الهندسة، كان سيجد إقليدس، ويسعى إلى إصدار حكم على هذا العمل، وبعد أن واجه عددًا كبيرًا من الأرقام من خلال استعراضها، سيتم التعبير عنها بشكل أو بآخر في هذه المصطلحات: "هذا الكتاب هو تعليم منهجي في مسألة العلامات؛ يستخدم المؤلف لغته الخاصة لإعطاء مبادئ غامضة وغير مفهومة والتي لا يمكن أن تخدم أكثر مما يمكن لأي رجل موهوب بشكل طبيعي أن يفعله بعين أكيدة، إلخ. " دعونا نرى، مع ذلك، ما هي المثالية السائدة في عملي، على الرغم من أنها ليست روح النظام إلى حد كبير. تم العثور على أطروحة جميع المثاليين المعترف بهم، من مدرسة إليان إلى بركلي، في هذه الصيغة: "كل المعرفة من خلال الحواس والخبرة ليست سوى مظهر نقي. لا حقيقة إلا في أفكار الفهم والعقل الخالص. " على العكس من ذلك، فإن المبدأ الذي يحكم ويحدد مثاليتي باستمرار هو أن "كل معرفة بالأشياء من خلال مفاهيم فكرية مجردة، أو لأسباب محضة، ليست سوى مظهر، والحقيقة هي فقط في التجربة. إذا كان هذا بالضبط عكس المثالية الصحيحة، فكيف دفعت لاستخدام هذا التعبير لغرض معاكس تمامًا، وكيف يمكن للناقد أن يجدها في كل مكان؟

تكمن الإجابة على هذا السؤال فيما كان يمكن أن نراه بسهولة من الكتاب بأكمله، إذا أردنا ذلك. المكان والزمان، بكل ما فيهما، ليسا أشياء ولا خصائص في حد ذاتها للأشياء؛ هم فقط ينتمون إلى ظواهرهم؛ حتى الآن أتفق فقط مع المثاليين في نقطة واحدة. لكنهم، وخاصة بركلي، اعتبروا الفضاء تمثيلًا خالصًا، والذي، مثل الظواهر التي يتضمنها، لن نعرفه، بكل محدداته، إلا عن طريق التجربة أو الإدراك. على العكس من ذلك، أظهِر، أولاً وقبل كل شيء، تلك المساحة (وكذلك الوقت، التي لم ينتبه لها بركلي) بكل ما فيها من تحديدات يمكن أن نعرفها مسبقًا، لأن الفضاء أيضًا هذا الوقت موجود فينا قبل أي إدراك أو تجربة، كشكل نقي من إحساسنا، ويجعل كل حدس ممكنًا، وبالتالي أيضًا كل الظواهر. مما يترتب على ذلك، أن الحقيقة المستندة إلى قوانين عالمية وضرورية، كما في معاييرها، لا يمكن أن يكون للتجربة، في بركلي، معايير للحقيقة، لأنه لا يوجد شيء يقدمه للتأسيس. قبل الظواهر التي تشكلها؛ والذي سيترتب على ذلك أنه مجرد مظهر عبثي. في رأينا ، على العكس من ذلك ، فإن المكان والزمان (بالاقتران مع المفاهيم الفكرية البحتة) يفرضان مسبقًا على كل تجربة ممكنة قانونه ، والذي يعطي في نفس الوقت معيارًا معينًا للتمييز بين الحقيقة والمظهر [29]. لذلك فإن ما يسمى بالمثالية (النقدية بشكل مناسب) الخاص بي هي ذات طابع خاص للغاية، أي أنها تدمر المثالية العادية؛ بحيث

أن المعرفة المسبقة من خلالها، حتى تلك الخاصة بالهندسة، تتلقى أولاً وقبل كل شيء حقيقة موضوعية لا يمكن تأكيدها، بدون إثبات مثاليتي للمكان والزمان، حتى من الواقعيين الأكثر واقعية. أكثر حماسة. في هذه الحالة، لذلك، لمنع أي سوء فهم، أود أن أكون قادرًا على تسمية مفهومي باسمًا آخر، لكن لا يمكنني تغييره تمامًا. لذلك اسمحوا لي أن أسميها من الآن فصاعدًا، كما فعلنا سابقًا، مثالية صورية، أو أفضل من المثالية النقدية، لتمييزها عن المثالية العقائدية لبركلي، وعن المثالية المتشككة من ديكارت.

لا أجد أي شيء آخر ألاحظه في مراجعة هذا العمل. يعتقد المؤلف بشكل أساسي أنه يغطي التغطية؛ الطريقة المختارة بذكاء، لأننا بهذه الطريقة نقول ما نعرفه دون إظهار ما لا نفعله: حكم واحد مطور، بالتفصيل، إذا كان قد حمل، كما ينبغي، على السؤال الرئيسي، - أن أفضح خطأي، ربما أيضا درجة معرفة الناقد في هذا النوع من البحث. كما أنه لم يكن من الحيل الخاطئة حرمان القراء، الذين اعتادوا على تكوين فكرة عن الكتب فقط من الصحف، من الرغبة في قراءة الكتاب نفسه في أسرع وقت ممكن، بدلاً من بيعه. دفعة واحدة، واحدة تلو الأخرى، العديد من الافتراضات التي لا علاقة لها بأدلتها وتفسيراتها (خاصة عندما تتعارض مع الميتافيزيقيا المدرسية)، يجب أن تبدو بالضرورة سخافات، لتتعب من صبر القارئ لدرجة الاشمئزاز، وبعد أن تنسب إلى الافتراض الواعي بأن المظهر الدائم هو الحقيقة، لتنتهي بهذا الدرس القاسي ولكن الأبوي: ما فائدة التناقض مع اللغة التي يتم تلقيها؟، أي نفع، ومن أين يأتي تمييز المثالية؟ هذا حكم ينتهي بجعل الشخصية المناسبة لكتابي (عندما كان من المفترض أن تكون بدعة ميتافيزيقية) تتكون من تعبير جديد بسيط، والذي يظهر بوضوح أن ما يسمى بالقاضي لم يسمع أي شيء. الشيء، وأنه لم يفهم نفسه جيدًا أيضًا [30]. لكن الناقد يتحدث كانسان يجب أن يعتقد أنه يتمتع بمعرفة مهمة ومتفوقة، لكنه لا يزال يحتفظ بها؛ فأنا لا أعرف شيئًا جديدًا في الميتافيزيقيا يمكن أن يبرر مثل هذه النبرة. في هذا هو مخطئ جدا، لأنه يحرم العالم من اكتشافاته. لأنه ليس هناك شك في أن العديد من الأشخاص مثلي، لم يتمكنوا من العثور، على الرغم من كل ما تم نشره بشكل جميل لفترة طويلة بالفعل في هذا القسم، فإن هذا العلم قد أحرز بذلك أدنى تقدم. قد لا يجد العالم شيئًا سيئًا أننا نشحذ التعريفات، وأن نعطي عكازات للبراهين العرجاء، وأن نضيف إلى مئة القطع الميتافيزيقية الجديدة، أو نجدد شكلها، لكن لا تسأل. إنه مليء بالتأكيدات الميتافيزيقية: نريد إمكانية هذا العلم، والمصادر التي يمكن أن يُشتق منها اليقين، والمعايير التي تسمح لنا بالتمييز على وجه اليقين بين المظهر الديالكتيكي للعقل الخالص والحقيقة. يجب أن يكون لدى الناقد مفتاح كل شيء، وإلا لما تحدث بصوت عالٍ أبدًا. لكني أظن أن الحاجة إلى العلم ربما لم تكن قد حدثت له أبدًا، وإلا لكان قد أصدر حكمه على هذه النقطة، ولأن مقالًا، مهما كان معيبًا، كان سيلفت انتباهه في مثل هذه المناسبة المهمة. إذا كان الأمر كذلك، فنحن أصدقاء جيدون مرة أخرى. يمكنه التفكير فيما وراء

الطبيعة بعمق كما يراه مناسبًا، ولا يتعين على أحد إيقافه؛ فقط هو لا يستطيع الحكم على ما هو خارج الميتافيزيقيا، على المصادر التي يمكن العثور عليها في العقل. أن شكوكي لا أساس لها من الصحة هو ما ينتج عن عدم قول رقابتي كلمة واحدة عن ميتافيزيقيا المعرفة المسبقة التركيبية، والتي كانت المشكلة بامتياز، والتي كان حلها مصير الميتافيزيقيا مرفقة، والتي هي الموضوع الكامل لنقدي (كما هو الحال أيضًا مع هذه التدريبات). لقد تم تنظيم المثالية التي عثر عليها وتمسك بها (على الرغم من أن لديه أسبابًا أخرى لذلك أيضًا) باعتبارها الطريقة الوحيدة لحل هذه المشكلة؛ ومن ثم كان على الرقيب أن يثبت إما أن هذه المشكلة ليس لها الأهمية التي أعطيها لها (كما لا زلت أفعلها الآن في المقدمة)، أو أنه لا يمكن حلها من خلال مفهومي عن الظواهر، أو على الرغم من أنه قد يكون أفضل بطريقة أخرى؛ لكن لا شيء من ذلك في مقالته. لذلك فإن رقابي لا يفهم شيئًا من أعمالي، وربما لا شيء بعد لروح وجوهر الميتافيزيقا نفسها، ما لم يكن ما أفترضه بسهولة أكثر من تغطيته للنقد، الذي يغضب من صعوبة في جعل ضوء النهار يمر عبر الكثير من العقبات، لم يلقي بظلاله على العمل الذي كان أمام عينيه، ولم يمنعه من استيعاب نقاطه الأساسية. إنها بعيدة كل البعد عن أن تكون مجلة مكتسبة، على الرغم من الشدة والتمييز الذي يمكن أن يحكم اختيار المتعاونين، يمكن أن يؤكد اهتمامه، علاوة على ذلك، في مجال الميتافيزيقيا بسهولة كما هو الحال في أجزاء أخرى. العلوم والمعرفة الأخرى لها وحدة القياس الخاصة بها للرياضيات الخاصة بها في حد ذاتها، والتاريخ واللاهوت في الكتب العلمانية أو المقدسة، والفيزياء والطب في الرياضيات والخبرة، والفقه في القانون، وحتى مسائل الذوق في نماذج من العصور القديمة. ولكن عندما يتعلق الأمر بما يسمى الميتافيزيقيا، فإن وحدة القياس هي أول شيء يجب اكتشافه (لقد حاولت تحديدها، وكذلك استخدامها). إذن ما الذي يجب عمله حتى يتم العثور عليه، ومع ذلك يتعين على المرء أن يحكم على أعمال مثل هذه؟ إذا كانت هذه الأعمال عقائدية، يمكننا أن نفعل ما نريد؛ لا أحد في هذا سيقرر السيطرة على الآخر دون مقابلة شخص يرد بالمثل. ولكن إذا كانت الأعمال نقدية، ليس للحقيقة فيما يتعلق بالكتابات الأخرى، ولكن للعقل نفسه، بحيث لا يمكن أخذ وحدة قياس الحكم، بل هو فقط يُطلب، ثم يجوز السماح بالاعتراض واللوم، ولكن مع أحكام الإقامة، لأن الحاجة واحدة في كلا الجانبين، وعدم وجود المعرفة القسرية لا يسمح للسلطة حاسم ببراعة. لكن، لربط اعتذاري بمصالح الفلسفة نفسها، أقدم فحصًا حاسمًا لكيفية تحديد جميع الأسئلة الميتافيزيقية التي لها موضوع مشترك. هذا، علاوة على ذلك، هو فقط ما فعله علماء الرياضيات بنجاح لإعطاء طريقتهم ميزة في المناقشة، وهذا يعني دعوة للرقابة الخاصة بي للتوضيح بطريقته الخاصة، ولكن كما هو صحيح، من خلال مبادئ مسبقة، بعض الافتراضات الميتافيزيقية حقًا التي أكدها، أي افتراضًا تركيبيًا وينطلق من مفاهيم مسبقة، أو حتى واحدة من أكثر الافتراضات التي لا غنى عنها، مثل، على سبيل المثال، من مبدأ ديمومة الجوهر، أو التحديد الضروري للأحداث الكونية من خلال سببها. إذا لم تستطع (حيث يكون الصمت اعترافًا به)، فيجب أن

تمنح ذلك، إذا كانت الميتافيزيقيا لا شيء على الإطلاق بدون اليقين التصوري للقضايا من هذا النوع، فيجب أن تكون إمكانية أو استحالة تم تحديده أولاً من خلال نقد العقل المحض، مما يلزمه بالتالي إما أن يدرك أن مبادئ النقد الخاصة بي صحيحة، أو أن يثبت أنها ليست كذلك. لكن كما توقعت أنه، مهما كان مهملاً حتى الآن مع يقين مبادئه، ومع ذلك، نظرًا لأنه اختبار صارم، فلن يجد اختبارًا واحدًا في مجال الميتافيزيقيا التي يمكن أن يسير بها بجرأة، أنا على استعداد لأن أجعله هذا الشرط السخي، الذي لا يمكن للمرء أن يتوقعه إلا في المناقشة، أي أن يأخذني الأمر غير المعتاد، وأن أعفي منه. يوجد في هذه المقدمة، وفي **نقدي**، القسم الثاني، ص. 84-106، ثماني افتراضات تتعارض دائمًا فيما بينها اثنان في اثنين، ولكن كل منها ينتمي بالضرورة إلى الميتافيزيقا التي هو ملزم إما بالاعتراف بها أو رفضها (على الرغم من عدم قبول أي فيلسوف من أي منها وقته). ان الأمر متروك له لاتخاذ أي من هذه المقترحات الثمانية التي يريدها، والاعتراف بها دون الدليل الذي قدمته، والهجوم على واحد فقط من هذه الأدلة (حتى لا تكون هناك خسارة وقت بلا فائدة له ولي)، وبالتالي دليلي على عكس ذلك. ولكن إذا كان بإمكاني مع ذلك تبرير هذا الدليل، وأظهر بطريقة ما أنه باتباع المبادئ التي يجب أن تعترف بها جميع الميتافيزيقا العقائدية بالضرورة، فإن عكس الافتراض الذي تبنته لا يمكن توضيحه بشكل أقل، فقد وجدته قرر هنا أن هناك في الميتافيزيقيا عيبًا وراثيًا، لا يمكن تفسيره أو تصحيحه إلا بشرط الارتقاء إلى مكان أصله، والعقل الخالص نفسه، وبالتالي يجب قبول نقدي أو استبداله بنقد أفضل؛ أنه يجب التحقيق فيه على الأقل، وهو الشيء الوحيد الذي أطلبه الآن. إذا لم أستطع، على العكس من ذلك، تبرير برهاني، وإذا تم إثبات ذلك بحزم من جانب خصمي، وهو اقتراح تركيبي مقدمًا من قبل المبادئ العقائدية، فإن هجومي على الميتافيزيقيا الشائعة سيكون بالتالي بلا أساس، وأنا يعرض الاعتراف بشرعية اللوم الذي ألقته رقابتي على نقدي (على الرغم من أن النتيجة هنا بعيدة عن أن تكون شرعية). لذلك، إذا لم أكن مخطئًا، فسيكون من الضروري المضي قدمًا في وضع التخفي، وإلا فأنا لا أرى كيف، بدلاً من مشكلة قد يطرحها مجهول الهوية، ولكن ليس بدون استفزاز، لن أتشرف أو يغمرني العديد من الأسئلة.

اقتراح لمراجعة نقدية مع استنتاج محتمل.

كما أنني مدين بالشكر للجمهور المثقف على الصمت الذي يكرمون به نقدي منذ فترة طويلة؛ إنه دليل على تعليق الحكم، وبالتالي، افتراض أنه في العمل الذي يتخلى عن كل الطرق المضروبة، ويمهد مسارًا جديدًا، حيث لا يمكن للمرء أن يجد نفسه على الفور، يمكنه ومع ذلك، هناك شيء مناسب لاستعادة الحياة والخصوبة لفرع هام من المعرفة البشرية، ولكن ميت اليوم، هو الحرص على عدم الانقطاع والتدمير من خلال حكم متسرع، وهو الكسب غير المشروع الذي لا يزال رقيقًا. لا أعرف اليوم سوى مثال على حكم تم تأجيله لهذه الأسباب.

يمكن العثور عليها في مجلة علماء جوتا. أي قارئ سيلاحظ بنفسه صلابته (دون الحاجة إلى الاعتماد عليه في المديح الذي سيكون مشكوكًا فيه من جهتي). يستند هذا الحكم إلى الفهم والفكرة الحقيقية لبعض المبادئ الأولى لكتابي.

لذلك أقترح، نظرًا لأنه من المستحيل الحكم للوهلة الأولى بالكامل وبنظرة سريعة على بناء من هذا النطاق، لفحصه قطعة قطعة، إذا جاز التعبير، بدءًا من الأسس، واستخدامها من أجل تلك الخاصة بالمقدمة الحالية، كمخطط عام يمكن للمرء أن يقارن به العمل نفسه من حين لآخر. هذا الطلب، إذا تم قبوله فقط من خلال فكرة الأهمية التي يعلقها الغرور العادي على جميع المنتجات الشخصية، فسيكون متغطرسًا ويستحق عدم الاستماع إليه. لكن هذا هو وضع كل الفلسفة التأملية، لدرجة أنها على وشك الوقوع في سوء مصداقية عميقة، على الرغم من الاهتمام المستمر الذي يعلقه عليها العقل البشري دائمًا، والذي يحاول دائمًا الخداع اليوم، على الرغم من عبثا اتخاذ جانب اللامبالاة. لا نفترض أنه في قرن التأمل الذي نعيشه، يجب على عدد قليل من الرجال المتميزين الاستفادة من كل فرصة عظيمة للعمل معًا من أجل المصلحة المشتركة التي يجب على العقل أن ينير نفسه بها إلى أجل غير مسمى، بشرط أن هناك أمل بالنجاح. الرياضيات، والفيزياء، والحقوق، والفنون، وحتى الأخلاق، وما إلى ذلك، لا تملأ الروح بالكامل؛ يبقى دائمًا مكانًا مخصصًا للعقل التأملي الخالص، والذي يجبرنا الفراغ على البحث عنه في أعمال هراء أو مرحة، أو في فجوات الخيال، عن مظهر الاحتلال والتغذية؛ لكن هذا، في الأساس، مجرد إلهاء يهدف إلى خنق الصرخة المزعجة لسبب يتطلب شيئًا ما يتوافق مع مصيره، والذي يجد فيه إشباعه الخاص به، ولا يكون أداة له. لأغراض أخرى، أو لصالح الميول. دراسة يكون موضوعها فقط مجال العقل المدروس في حد ذاته، حيث يجب أن تؤدي جميع المعارف الأخرى إلى غاياتها وتتحد في كليتها، وبالتالي، مثل هذه الدراسة، كما أفترض بحق، بالنسبة لأي شخص يسعى فقط إلى توسيع مفاهيمه، فهو عامل جذب كبير، ويمكنني أن أقول إن جاذبية أكبر من تلك التي ترتبط بأي معرفة نظرية أخرى، والتي لن يغيرها المرء بسهولة لهذه المعرفة. إذا اقترحت هذه التدريبات كخطة وكخيط مشترك للفحص بدلاً من الكتاب نفسه ، فذلك لأنه ، بينما ما زلت راضيًا تمامًا عنها اليوم ، من حيث المحتوى ، ترتيب المواد والطريقة والشكل المرتبط بكل من مقترحات رأس المال (فقد استغرق الأمر سنوات لأكون راضيًا تمامًا ليس فقط عن الكل ، ولكن أحيانًا أيضًا مع اقتراح واحد وفقًا لمصادره) ، لقد أخذت على عاتقي مهمة موازنة كل اقتراح وفحصه قبل تأسيسه ، ولست سعيدًا تمامًا بشرحي في بعض أقسام النظرية الأولية ، على سبيل المثال استنتاج المفاهيم الفكرية أو تلك الخاصة بمناظرات العقل الخالص ، لأن انتشارًا معينًا هناك يسبب الغموض ، ويمكن للمرء أن يحل محله في الفحص للقاع ما تقوله المقدمة هنا فيما يتعلق بهذا القسم . يُعتقد بسهولة أنه عندما يتعلق الأمر بالمثابرة والعمل

الجاد، يمكن للألمان أن يذهبوا إلى أبعد من الشعوب الأخرى. إذا كان هذا الرأي قائمًا على أسس سليمة، فهذه فرصة لإكماله بالكامل عملًا لا شك في نتيجته السعيدة، والذي يهتم فيه جميع الناس الذين يفكرون بنفس القدر، على الرغم من عدم وجوده. لم يكتمل بعد، ولتأكيد هذا الرأي الموقر، خاصة وأن العلم المعني من طبيعة بحيث يمكن الوصول إلى الكمال دفعة واحدة، والحصول على دستور نهائي. لها، في الواقع، ميزة عدم القدرة على التوسع أو الزيادة من خلال الاكتشافات المستقبلية، ولا حتى القدرة على التغيير (لا أتحدث هنا عن الحدة الناتجة عن الوضوح الفائق أو المنفعة في جميع وجهات النظر الممكنة)، وهي ميزة لا يمتلكها ولا يستطيع أي علم آخر امتلاكها، لأن لا شيء يتعلق بملكة معرفة معزولة تمامًا ومستقلة عن الآخرين وغير مختلطة معهم. لذا تبدو هذه اللحظة مشجعة بالنسبة لي، حيث أننا اليوم في ألمانيا بالكاد نعرف ما يمكننا فعله خارج العلوم المفيدة، لذلك لا، مع ذلك، لعبة بسيطة إنه أيضًا عمل يجب أن يؤدي إلى نتائج دائمة. يجب أن أترك للآخرين تخيل الوسائل المناسبة لتوحيد جهود العلماء لتحقيق هذا الهدف. ومع ذلك، فإن رأيي هو ألا أطلب من الوافد الأول تنفيذ مقترحاتي ببساطة، أو تهدئة نفسي على أمل أن يتم ذلك؛ لكن الاعتراضات والتكرار والقيود أو حتى التأكيد والتكملة والتمديد، حسب الحالة، قد تساعد، بشرط أن يتم النظر في القضية من حيث المبدأ. ومن ثم لا مفر من أن يصبح النظام، لو لم يكن لي، إرثًا للأجيال القادمة سيكون من حقهم أن يكونوا ممتنين له.

قد يستغرق الأمر وقتًا طويلاً لإظهار ما يمكن أن يتوقعه المرء من الميتافيزيقا، بشرط أن يكون المرء متوافقًا مع مبادئ النقد، وكيف لا يمكن بالتالي أن تظهر الميتافيزيقيا متضائلة لأن المرء قد أزالها. الريش الزائف، ولكن كيف يمكنها، من وجهة نظر أخرى، أن تبدو غنية ومنحوتة بشكل مناسب؛ لكن المزايا الأخرى الكبيرة التي يجب أن تنجم عن هذا الإصلاح واضحة. كان للميتافيزيقا الشائعة هذه المنفعة بالفعل، للبحث عن المفاهيم الأولية للفهم الخالص، لتوضيحها بالتحليل، ولتحديدها عن طريق التفسير. وهكذا أصبحت ثقافة العقل، حيث يمكن للأخير أن يجد التطبيق لاحقًا، لكن هذه كانت فائدته؛ لأنها دمرت هذه الميزة بتفضيلها الافتراضات المتهورة، والسفسطة عن طريق المراوغات الخفية والمظاهر الباطلة، والجفاف بالخفة في طريقة التعامل مع أصعب المشاكل بقليل من المدرسة، كان الجفاف أكثر جاذبية لدرجة أنه يسهل عليه اختيار شيء من اللغة العلمية من جهة واللغة الشعبية من جهة أخرى، وبالتالي يكون كل شيء للكل، ولكن في الحقيقة لا شيء في أي مكان. النقد، على العكس من ذلك، يعطي حكمنا وحدة القياس التي تعمل على التمييز اليقين بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الظاهرة. يرجع هذا اليقين إلى حقيقة أنه في الميتافيزيقيا يقوم المرء بممارسة كاملة لنمط من التفكير، يمتد تأثيره الصحي بعد ذلك إلى جميع استخدامات العقل الأخرى، وقبل كل شيء يلهم الروح الفلسفية الحقيقية. كما أنها ليست خدمة ذات أهمية قليلة لما تقدمه للاهوت، لأنها تحرره من حكم التكهنات العقائدية، وتضعه في

أمان تام ضد كل هجمات من هذا النوع. المعارضين. في الواقع، فإن الميتافيزيقيا الشائعة، بينما تعد اللاهوت بدعم كبير، فشلت في الحفاظ على كلمتها، ومن خلال تقديم المساعدة للدوغماتية التأملية، قاتلت نفسها فقط كعدو. إن الروعة التي لا يمكن أن تحدث إلا في قرن مستنير طالما وجدت ملاذًا في الميتافيزيقيا المدرسية، والتي يمكن أن يجرؤ على الوهم تحت حمايتها، إذا جاز التعبير عن العقل، من هذا الملاذ الأخير بالفلسفة النقدية. دعونا نضيف أنه من المهم لأستاذ الميتافيزيقيا أن يكون قادرًا على أن يقول مرة واحدة وباتفاق عام أن ما يقدمه هو في الواقع علم، وبالتالي تقديم خدمة حقيقية للجمهورية.

الاحالات والهوامش:

1 الريف ينتظر حتى النهر، لكنه أثناء السقوط، سوف ينزلق نحو التدفق إلى الأبد. (هرات).

2 ومع ذلك، أطلق هيوم على هذه الفلسفة السلبية اسم ميتافيزيقا، وعلق عليها ثمناً باهظاً: "الميتافيزيقا والأخلاق"، كما يقول (المقالات، الجزء الرابع)، هما أهم فرعين في العلم؛ الرياضيات والعلوم الطبيعية أقل من ذلك بكثير. لكن هذا العقل النافذ رأى هنا فقط المنفعة السلبية التي يجب أن يمتلكها الاعتدال في الادعاءات المبالغ فيها للعقل التأملي، وذلك للتخلص تمامًا من العديد من الصعوبات العنيدة التي لا نهاية لها والتي تزعج البشرية. لكنه في هذا أغفل الضرر الحقيقي الناجم عن سحب العقل من أهم وجهات النظر، وبعد ذلك وحده يمكن أن يخصص للإرادة الهدف الأسمى لكل جهوده.

3 المجلد الثاني، ص. 314 من الطبعة الفرنسية الثالثة.

4 من المستحيل منع ذلك، إذا تقدمت المعرفة بشكل غير محسوس، فإن بعض التعبيرات، التي أصبحت بالفعل كلاسيكية، والتي لا تزال تعود إلى بداية العلم، وجدت لاحقًا غير كافية وغير مناسبة، وأن هناك استخدامًا جديدًا معينًا والأنسب لا يتعرض لخطر الخلط مع القديم. إن الطريقة التحليلية، على عكس الطريقة التركيبية، شيء مختلف تمامًا عن مجموعة من الافتراضات التحليلية؛ هذا يعني فقط أننا نبدأ مما هو مطلوب، كما لو كان قد أعطي، وأننا نرتقي إلى الظروف التي يكون فيها ممكنًا. في هذه المسيرة، غالبًا ما نستخدم افتراضات تركيبية بسيطة، حيث أن التحليل الرياضي هو مثال؛ يمكننا أن نسميها بطريقة أكثر دقة طريقة الانحدار <مناقشة > لتمييزها عن الطريقة التركيبية أو التقدمية. لا يزال الاسم التحليلي يستخدم للإشارة إلى جزء من المنطق؛ ومن ثم فهي مسألة منطق الحقيقة، على عكس الديالكتيك، دون أن تكون مسألة معرفة ما إذا كانت المعرفة التي تتعلق بها تحليلية أم تركيبية.

5 النقد، م 5. ص. 314.

6 أعترف بسهولة أن هذه الأمثلة ليست أحكامًا إدراكية يمكن أن تكون أبدًا أحكامًا على التجربة، حتى مع إضافة فكرة فكرية إليها، لأنها تتعلق فقط بالإحساس، الذي يعرفه الجميع بطريقة ذاتية بحتة، وبالتالي لا يمكن أبدًا أن تكون موضوعية. أردت فقط أن أعطي مثالًا للحكم على قيمة ذاتية بحتة، والذي لا يحتوي على أي سبب للقيمة العالمية بالضرورة والعلاقة بالموضوع. سنرى في الملاحظة التالية مثال أحكام الإدراك، وهي أحكام على التجربة من خلال إضافة فكرة فكرية.

7 لإعطاء مثال أسهل للفهم، آخذ ما يلي: إذا أشرقت الشمس على حجر، فإنها تسخنه. هذا الحكم إدراكي بحت، ولا يحتوي على أي ضرورة، بغض النظر عن عدد المرات التي جربتها أنا أو الآخرين؛ عادة ما ترتبط التصورات فقط. لكن إذا قلت: الشمس تسخن الحجر، يضاف المفهوم الفكري للسبب إلى الإدراك، ويرتبط بالضرورة بمفهوم ظهور الشمس بالحرارة، مما يجعل الحكم التركيبي كونيًا بالضرورة، من خلال لذلك موضوعيا، ويجعلها تنتقل من الحالة الإدراكية إلى الحالة التجريبية.

8 أفضل هذا الاسم على الخصوصية التي نعطيها لهم في المنطق. يحتوي هذا التعبير الأخير بالفعل على فكرة أنها ليست عالمية. ولكن إذا بدأت من الوحدة (في الأحكام الفردية) وارتفعت إلى الكلية، فلا يمكنني بعد تقديم علاقة بالكلية؛ لا أفكر إلا في التعددية بدون كلية، ولا أفكر في استبعادها؛ ومع ذلك، فإن الإقصاء ضروري عندما تخضع اللحظات المنطقية لمفاهيم فكرية خالصة؛ ولكن يمكن للمرء، في الاستخدام المنطقي، التمسك بالممارسة العادية.

9 لكن كيف هذا الطرح: أن أحكام التجربة يجب أن تحتوي على ضرورة في تركيب التصورات، هل تتفق مع اقتراحي الذي أشرت إليه سابقًا في عدة مناسبات: أن التجربة، كمعرفة لاحقة، لا يمكنها يمكن أن تعطي تلك الأحكام الطارئة؟ عندما أقول: تجربة تعلمني شيئًا ما، أفكر فقط في الإدراك الموجود فيها. أن الحرارة تتبع دائمًا تأثير الشمس على الحجر، وبالتالي فإن الاقتراح تجريبي من حيث أنه دائمًا ما يكون عرضيًا. في الحقيقة، الحكم التجريبي (بفضل فكرة السبب) يفترض أن هذه الحرارة تتبع بالضرورة عمل الشمس، لكنني لا أتعلمها بالتجربة، التي، على العكس من ذلك، تنتج فقط من خلال إضافة المفهوم الفكري (السبب) للإدراك. لمعرفة كيفية تنفيذ هذه الإضافة، يجب علينا الرجوع إلى قسم النقد، من الحكم المتعالي، ص. 180.

10 سيكون من الصعب فهم هذه الفقرات الثلاث إذا لم يضع المرء في اعتباره ما يقال عن المبادئ في النقد؛ ولكن يمكن استخدامها لتسهيل فهم ما هو عام ولفت الانتباه إلى النقاط الأساسية.

11 تكون الحرارة والضوء وما إلى ذلك واسعة النطاق في مساحة صغيرة (إلى حد ما) كما في مساحة كبيرة؛ لذا فإن التمثيلات الداخلية، الألم، الوعي بشكل عام، ليست أصغر في الدرجة، لتستمر لفترة أقل أو أطول. وبالتالي فإن الكمية موجودة هنا في نقطة واحدة وفي لحظة واحدة كما هي في أي مكان أو وقت، حتى الأعظم. وبالتالي، فإن الدرجات تكون أكبر، ليس في الحدس، ولكن وفقًا لإحساس بسيط، أو حتى وفقًا لمدى الدرجة، ولا يمكن تقديرها إلا على أنها مقادير بنسبة 1 إلى 0، أي، وهذا يعني أن كل واحد منهم يمكن أن يتناقص خلال فترة زمنية معينة حتى يختفي، وينخفض من الصفر إلى ما لا نهاية من اللحظات حتى الإحساس المحدد. (كمية درجة الجودة.)

12 ولا (كما نعتقد عادة) عالم فكري. لأن المعرفة التي يوفرها الفهم هي المعرفة الفكرية، والتي تتعلق أيضًا بعالمنا الحسي، في حين أن الأشياء واضحة ولا يمكن تمثيلها إلا بالفهم والتي ليست موضوعًا لأي من حدسنا. حساس. ولكن، نظرًا لأن كل كائن ممكن يجب أن يتوافق مع حدس محتمل، فسيكون من الضروري عندئذٍ تخيل فهم يدرك الأشياء على الفور: نوع من الفهم ليس لدينا أدنى فكرة عنه. كما أننا لا نملك كائنات عاقلة تكون هدفها.

13 كان كروسيوس وحده يعرف حلاً وسطاً: أي أن العقل الذي لا يخدع ولا يخطئ، هو أصلاً غرس فينا هذه القوانين الطبيعية. لكن، مع ذلك، نظرًا لأن المبادئ الخادعة غالبًا ما تتدخل، حيث يقدم نظام هذا الرجل الشهير عددًا لا بأس به من الأمثلة عليها، فإننا نرى، في غياب معايير معينة قادرة على التمييز بين الأصل الحقيقي والخطأ، أن استخدام مثل هذا المبدأ مشكوك فيه للغاية، حيث لا يمكن للمرء أن يعرف أبدًا ما قد غرسته فينا روح الحقيقة أو أبو الكذب.

14 o1 الجوهر o2 الكم o3 الكيف، o4 الاضافة o5 الأين، o6 الوضع،7 oالفعل، o8 الملك، o9 المتى، o10 الانفعال.

15 على العكس قبل الحركات.

16 يمكن إجراء جميع أنواع الملاحظات على الجدول فيما يتعلق بالفئات ، مثل ما يلي: o1 أن الناتج الثالث من الأول والثاني مجتمعين في فكرة ؛ o2 أنه في الكم والنوعية هناك تقدم ببساطة من الوحدة إلى الكلية ، أو من شيء إلى لا شيء (الأمر الذي يتطلب أن يتم ترتيب فئات الجودة على النحو التالي: الواقع ، التقييد ، الكل نفي) ، بدون ترابطات أو معاكسات ، عندما ، على العكس من ذلك ، تشير تلك العلاقة والطريقة إلى هذه الارتباطات ؛ 3 حتى ، كما هو الحال في الأحكام المنطقية القاطعة هي أساس كل الآخرين ، فإن فئة الجوهر هي أساس كل

مفاهيم الأشياء الحقيقية ؛ 4 حتى ، كما أن الطريقة ليست سندًا في الحكم ، فإن المفاهيم الشكلية لا تضيف أي تصميم للأشياء ، إلخ. كل هذه الاعتبارات لها فائدة كبيرة. إذا قمنا بالإضافة إلى ذلك بحساب جميع المسندات التي يمكننا اشتقاقها بالكامل من بعض الأنطولوجيا الجيدة (من بومغارتن Baumgarten) وأننا نصنفها ضمن الفئات، مع الاهتمام بإضافة تحليل كامل لهم قدر الإمكان. هذه المفاهيم، سوف نحصل على جزء تحليلي بحت من الميتافيزيقا، والذي لا يحتوي بعد على أي اقتراح تركيبي، ويمكن أن يسبق الجزء التركيبي، والذي، من خلال قابليته للتحديد واكتماله، سيكون مفيدًا، في نفس الوقت مع جانبه النظامي سيقدم أيضًا جمالًا معينًا.

17 إذا استطعنا أن نقول إن العلم حقيقي على الأقل في فكرة جميع البشر، بمجرد التأكد من أن المشاكل التي تؤدي إليه مقدمة بطبيعتها إلى العقل البشري لكل واحد، وذلك إنها بالتالي موضوعًا ثابتًا لا مفر منه للعديد من الأبحاث، على الرغم من عدم نجاحها، سيكون من الضروري أيضًا أن نقول إن هناك بالفعل ميتافيزيقيا ذاتية (وحتى بالضرورة)، وأن نسأل بعد ذلك بعقل كيف يكون ذلك ممكنًا (موضوعيا).

18 في الحكم المنفصل، نعتبر كل الاحتمالات، فيما يتعلق بفكرة معينة، مقسمة. المبدأ الأنطولوجي الخاص بالتحديد الكوني لشيء ما بشكل عام (من بين جميع المسندات المعاكسة الممكنة، يوجد واحد مناسب لكل شيء)، والذي هو في نفس الوقت مبدأ جميع الأحكام المنفصلة، يفترض مجموعة الكل الاحتمال، مجموعة حيث يتم اعتبار إمكانية كل شيء بشكل عام على أنها محددة. يمكن أن يخدم هذا إلى نقطة معينة لشرح المبدأ السابق، أي: أن فعل العقل في التفكير العقلاني هو نفسه الذي يتم استخدامه لإنتاج فكرة المجموعة من كل الواقع، فكرة تحتوي على إيجابيات كل المسندات المعارضة لبعضها البعض.

19 إذا كان تمثيل الإدراك، الأنا، هو فكرة تعمل على التفكير في شيء ما، فيمكن أيضًا استخدامها كمسند لشيء آخر، أو تحتوي على مثل هذه المسندات داخل نفسها. لكنه ليس أكثر من شعور بوجود بدون أدنى فكرة. إنه مجرد تمثيل لما يتعلق به كل الفكر.

20 إنه لأمر رائع أن الميتافيزيقيين قد مروا دائمًا بخفة على مبدأ ديمومة المواد، دون البحث عن دليل على ذلك؛ هذا بلا شك لأنه بمجرد أن بدأوا بمفهوم الجوهر، وجدوا أنفسهم مجردين من كل الأدلة. الفطرة السليمة، التي أدركت أنه بدون هذا الافتراض لا يمكن ربط التصورات في تجربة ما، أصلح هذا الخلل بفرضية؛ لأنه لم يستطع أبدًا أن يستمد من التجربة نفسها هذا المبدأ، لأنه لا يمكن أن يتبع الجسد (المواد) في جميع تغييراتها وقراراتها، بعيدًا بما يكفي للعثور دائمًا على الأمر غير المخفف، لأن يحتوي المبدأ على ضرورة تكون دائمًا علامة على مبدأ مسبق. لذلك طبقوا هذا المبدأ على فكرة الروح على أنها مادة، وخلصوا إلى أن مدتها كانت

ضرورية بعد موت الإنسان (أساسًا لسبب بساطة هذه المادة، التي استنتجت من عدم تجزئة الوعي، أكد لهم عدم قابليته للتجزئة عن طريق الانحلال). إذا كانوا قد وجدوا المصدر الحقيقي لهذا المبدأ - الذي يتطلب المزيد من البحث أكثر مما كانوا يعتزمون القيام به - لكانوا قد رأوا أن قانون ديمومة المواد هذا غير موجود. مكان للتجربة فقط، وبالتالي يكون له قيمة فقط فيما يتعلق بالأشياء بقدر ما يجب أن تكون معروفة ومتحدة مع الآخرين في التجربة، ولكن ليس مع الأشياء نفسها، بغض النظر عن أي تجربة ممكن، وبالتالي لا علاقة له بالروح بعد الموت.

21 لذلك أود من القارئ المميز أن يتعامل مع هذا التناقض قبل كل شيء، لأن الطبيعة نفسها يبدو أنها قد أسستها لتصحيح العقل العنيد في ادعاءاتها وإجبارها على فحص نفسها. أعمل على إثبات كل دليل قدمته لدعم الأطروحة والنقيض، وبالتالي لإثبات يقين التناقض الحتمي للعقل. لذلك، إذا كان القارئ مدفوعًا بهذه الحقيقة الفريدة لتتبع خطواته من أجل فحص الافتراض الأساسي في الظرف، فسيضطر إلى البحث معي عن الأساس الأول لكل معرفة العقل الخالص.

22 يفهم المؤلف بالسببية ما نعبر عنه بشكل أفضل بكلمة العلية، التأثير.

23 يمكن العثور بسهولة على فكرة الحرية في علاقة المعقول كسبب، بالظاهرة كنتيجة. لذلك لا يمكننا أن ننسب حرية للمادة فيما يتعلق بالعمل المستمر الذي تملأ به المكان الذي تشغله، على الرغم من أن هذا الفعل ينطلق من مبدأ داخلي. ولا يمكننا أن نجد مفهومًا مناسبًا عن الحرية للكائنات الذكية البحتة، بالنسبة لله، على سبيل المثال، لأن عملهم جوهري. لأن عملها، على الرغم من استقلاله عن تحديد الأسباب الخارجية، يتم تحديده في عقله الأبدي، وبالتالي في طبيعته الإلهية. فقط إذا كان هناك شيء يبدأ بفعل، إذا كان التأثير هو أن يكون في تعاقب، وبالتالي في العالم المعقول (على سبيل المثال بداية العالم)، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان يجب أن تبدأ السببية ذاتها للسبب أيضًا، أو إذا كان السبب يمكن أن يبدأ تأثيره، دون أن تبدأ السببية ذاتها. في الحالة الأولى، فإن فكرة هذه السببية هي مفهوم الضرورة الطبيعية؛ في الثانية، هو مفهوم الحرية. من خلالها سوف يفهم القارئ أنه عندما عرفت الحرية على أنها القدرة على بدء حدث ما، كنت أفكر بدقة في الفكرة التي هي مشكلة الميتافيزيقيا.

24 لذلك يقول السيد بلاتنر في كتابه الأمثال بحكمة، § 728، 729: "إذا كان السبب معيارًا، فلا يوجد مفهوم محتمل غير مفهوم للعقل البشري. في الواقع يحدث فقط عدم الفهم. ينتج هنا عن عدم كفاية الأفكار المكتسبة". لذلك من التناقض فقط، دون أن نتفاجأ، أن نقول إن أشياء كثيرة في الطبيعة غير مفهومة (على سبيل المثال

القوة التوليدية)، ولكن هذا إذا ارتقينا إلى مستوى أعلى، وحتى فوق الطبيعة، يصبح كل شيء مفهومًا لنا مرة أخرى؛ هو أننا إذن نترك الأشياء التي يمكن إعطاؤها لنا تمامًا، لنشغل أنفسنا إلا بالأفكار، حيث يمكننا أن نفهم جيدًا القانون الذي يفرضه العقل بواسطتهم على الفهم لاستخدامه التجريبي، لأن أن هذا هو تأثيرها الخاص.

25 وبالتالي، هناك تشابه بين العلاقة القانونية للأفعال البشرية والعلاقة الميكانيكية للقوى المحركة: لا يمكنني فعل أي شيء للآخرين دون منحهم الحق في فعل الشيء نفسه معي في ظل نفس الظروف؛ مثلما لا يمكن لجسم ما أن يتصرف بقواه الدافعة تجاه الآخر، دون أن يتسبب في رد فعل الجسم الآخر عليه بنفس القدر. لذلك يمكنني، باستخدام هذا التشبيه، إعطاء فكرة نسبية عن أشياء غير معروفة تمامًا بالنسبة لي. لذا، على سبيل المثال، رعاية سعادة الأطفال = أ، هي من أجل حب الوالدين = ب، تمامًا كما أن رعاية البشرية = ج هي للمجهول في الله = س، الذي نسميه الحب؛ وهذا لا يعني أنه يوجد هنا أدنى تشابه مع ميول بشرية، ولكن يمكننا فقط مقارنة علاقتها بالعالم بما بين الأشياء في العالم مع بعضها البعض. إن فكرة العلاقة هنا ليست سوى تصنيف بسيط، أي مفهوم السبب، الذي لا علاقة له بالحساسية.

26 أود أن أقول: علاقة السبب الأسمى بالعالم هي علاقة العقل البشري بعمله. كيف تبقى طبيعة الشيء الأسمى نفسها مجهولة بالنسبة لي؟ أنا فقط أقارن فعلها المعروف لي (نظام العالم) وانتظامها بالآثار التي يعرفها العقل البشري، ولذا فإنني أسمي السبب الأول، بدون هذا الفهم بهذا الفهم. الذي أفهمه في الإنسان من خلال هذا التعبير، أو دون أن أنسب إليه شيئًا معروفًا لي في مكان آخر كممتلكات.

27 لقد كان تصميمي الدائم دائمًا هو عدم ترك أي جهد في نقد ما قد يؤدي إلى كمالها، والبحث عن طبيعة العقل المحض، مهما كانت مخفية بعمق. لكل فرد الحرية في مواصلة تحقيقه بقدر ما يريد، عندما يكون قد أظهر فقط ما يجب القيام به؛ هذا بالضبط ما يمكن توقعه منه الذي وضع لنفسه مهمة قياس كل هذا المجال، ليشاركه الآخرون ويزرعونه. إنه أيضًا موضوع المدرستين اللذان بالكاد يوصيان بأنفسهما للهواة، بسبب جفافهما، وبالتالي لا يتم تقديمهما إلا للخبراء.

28 لا، بالطبع، ليس أعلى. الأبراج الشاهقة والناس الذين يشبهونهم غيبيًا، وكلاهما عادة ما يكونان عاصفين بشدة، وغير موجودين لي. مكاني هو رثاء التجربة المثمرة، والكلمة المتعالية، التي أشرت إلى معناها مرات عديدة، والتي لم يتم فهمها حتى من قبل شخص غير خاضع للرقابة (حتى أنه رأى كل شيء باستخفاف)، لا تعني شيء يتجاوز كل تجربة، ولكنه، بينما يسبقه (بداهة)، يهدف فقط إلى جعل المعرفة التجريبية ممكنة. إذا

تجاوزت هذه المفاهيم الخبرة، فإن استخدامها، الذي يختلف عن الجوهري، أي عما يقتصر على التجربة، يأخذ اسم المتعالي. تم منع كل هذه الالتباسات بشكل كافٍ في العمل؛ لكن الرقيب يجد ميزته في سوء الفهم.

29 المثالية نفسها دائمًا لها هدف باطني واحد، ولا يمكن أن يكون لها هدف آخر؛ أهدف فقط إلى جعل الناس يفهمون إمكانية لمس معرفتنا المسبقة لأشياء الخبرة؛ وهي مشكلة لم يتم حلها بعد، ولا حتى اقتراحها. وهكذا تقع كل المثالية الفائقة الفيزيائية هناك، والتي تنتهي دائمًا (كما يمكن أن نراها بالفعل من قبل أفلاطون) من معرفتنا المسبقة (حتى المعرفة الهندسية) إلى حدس آخر (الفكر)، مثل الحواس، لأن أننا لا نستطيع مطلقًا أن نتصور أن الحواس يجب أن تدرك أيضًا بداهة.

30 الرقيب يقاتل بظله في أكثر من مكان. عندما أعارض حقيقة التجربة للحلم، فإنه لا ينتبه إلى أن هذا ليس الخلاصة الموضوعية المنعزلة لفلسفة فولف، التي هي شكلية بحتة، والتي لا نفكر فيها. الفرق بين النوم والاستيقاظ، وهو اختلاف لا يمكن أن يكون موضوع دراسة في الفلسفة المتعالية. علاوة على ذلك، يقول عن استنتاجي من المقولات ومن جدول المبادئ الفكرية، إنها "مبادئ معروفة للمنطق والأنطولوجيا، معبر عنها بلغة مثالية. يحتاج القارئ فقط إلى إلقاء نظرة على هذه البروليتاريا حول هذا الأمر للتأكد من أنه لا يمكن للمرء أن يصدر حكمًا أكثر إثارة للشفقة وحتى أكثر خطأ تاريخيًا.

المصدر:

Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Traduction par Joseph Tissot.Librairie philosophique de Ladrange, 1865 (p. 9-207).
Lien :

الكتاب الثاني:

حول اكتشاف من خلاله أي نقد جديد للعقل المحض يجب أن يكون بلا فائدة من الأكثر قدما 1970

اكتشف إم إيبرهار، كما أعلن في مخزنه الفلسفي في المجلد الأول، ص 289 ، أن "فلسفة لايبنتز تحتوي على نقد العقل والواحد الجديد ، بينما يقدم دوغمائية قائمة على تحليل دقيق لكلية المعرفة ؛ ومن هنا يترتب على ذلك أنه يحتوي على كل ما يحتويه هذا الأخير الحقيقي ، بل وأكثر من ذلك ، من خلال الامتداد الراسخ لمجال الفهم. "كيف حدث إذن أنه لم يتم رؤية شيء مثل هذا لفترة طويلة جدًا في فلسفة الانسان العظيم، وفي فلسفة ابنته وولف؟ هذا ما لا يقوله السيد إيبرهار. لكن كم من المترجمين الفوريين الأخرق يرون الآن بوضوح في الاكتشافات الجديدة المشهورة القديمة، حيث عُرض عليهم ما يمكنهم رؤيته!

لا يزال يتم تمرير ادعاء كاذب بالجدة، إذا لم ينجح النقد القديم فقط على عكس الجديد؛ لذلك فإن الوسيطة عار (كما يسميها لوك)، والتي يستخدمها السيد إيبرهار بحذر شديد (لا تزال في بعض الأحيان تعابير مسيئة، كما في الصفحة 298)، حتى لا تكون عباراته غير كافية عقبة كبيرة أمام قبول هذا الأخير.

لكن من الخطير إجراء تفنيد لأطروحات العقل الخالص بالكتب (التي لا يمكن استخلاصها من مصادر أخرى غير تلك التي نحن قريبون منها مثل مؤلفيها). كما أنه يتحدث أحيانًا (كما في ص 381 و393، لاحظ) كما لو أنه لا يريد أن يشهد للايبنيتز .لذلك فإن الأفضل هو إخراج هذا الانسان اللامع من السؤال، وأخذ المقترحات التي طرحها السيد إيبرهار على أنها مقترحاته، والتي يوجهها ضد النقد، لتأكيداته الخاصة؛ وإلا فإننا نقع في الموقف الخاطئ المتمثل في المخاطرة بضرب رجل عظيم من خلال درء الضربات التي وجهت إلينا باسم طرف ثالث، كما هو حقنا؛ التي لا يمكن إلا أن تثير استياء من يكرمه. أول شيء يجب أن ننتبه إليه في هذا النقاش هو اتباع مثال المحامين في إقامة الدعوى، الصيغة. يشرح م. إيبرهار (ص 255) الأمر على النحو التالي: "وفقًا لاقتصاديات هذه الصحيفة، يُسمح لنا تمامًا بتعليق أيامنا ومواصلة حياتنا كما نرغب، للمضي قدمًا. والعودة، والقدرة على اتخاذ جميع الاتجاهات.

- قد يكون من المتفق عليه أن المتجر يحتوي في أقسامه وترتيباته المختلفة على أشياء متنوعة للغاية (كما يحدث في هذا، حيث يتبع الأطروحة حول الحقيقة المنطقية مباشرة مذكرات عن الحوت، وهي تليها قصيدة)؛ ولكن سيجد السيد إيبرهار صعوبة في إثبات أنه من نظارة الجلد خلال الطابع الخاص لمتجر (والذي سيكون فيما بعد متجرًا صغيرًا) أنه من الجيد أن يتم وضع مادة في نفس التقسيم للأمور المتباينة تمامًا، قبل كل شيء، كما هي.

هذا هو الحال هنا، إذا كان الأمر يتعلق بمعارضة نظامين: في الواقع، هو نفسه بعيد عن هكذا تفكير. في الواقع، هذا التجميع غير الفني من الافتراضات هو أمر جيد للغاية للاستيلاء على القارئ قبل أن يضع معيارًا للحقيقة، وبالتالي قبل أن يكون لديه أي لتلك الافتراضات التي تتطلب دراسة متأنية، ثم لإثبات جودة المعيار الذي يختاره متأخرًا، ليس كما ينبغي، بدءًا من خاصيته الجوهرية، ولكن بمساعدة الافتراضات التي اختبره عليها (وليس التي هي ثبت). إنه ὕστερον πρότερον ، مصطنع يهدف بوضوح إلى تجنب بطريقة جميلة (مثل العمل الشامل والمؤلم) البحث عن عناصر معرفتنا المسبقة ومبدأ صلاحيتها فيما يتعلق بالأشياء قبل أي تجربة ، وبالتالي الاستنتاج من واقعهم الموضوعي ، وإفساد النقد قدر الإمكان بضربة قلم ، ولكن في نفس الوقت لإفساح المجال لعقيدة غير محدودة من العقل الخالص. نحن نعلم في الواقع أن نقد الفهم الخالص يبدأ بهذا البحث، الذي يهدف إلى حل السؤال العام: كيف يمكن الافتراضات التركيبية المسبقة؟ وفقط بعد تفسير مؤلم للغاية لجميع الشروط اللازمة لذلك، يمكنها الوصول إلى هذا الاستنتاج: أن الحقيقة الموضوعية لأي فكرة يمكن أن تكون مؤكدة فقط بقدر ما يمكن أن تكون هذه الفكرة. مكشوف في حدس (دائمًا حساس بالنسبة لنا) يتوافق معه؛ لذلك لا يمكن أن تكون هناك معرفة على الإطلاق خارج التجربة الممكنة، أي أنه لا توجد مفاهيم يمكن للمرء أن يتأكد من أنها ليست عبثًا. - يبدأ المتجر بدحض هذا الافتراض بإثبات العكس، أي أن هناك امتدادًا إيجابيًا للمعرفة يتجاوز موضوعات المعنى، وينتهي بدراسة إمكانية هذا الامتداد من خلال افتراضات تركيبية مسبقة. لذا فإن المسرحية في المجلد الأول من متجر إم إيبرهار تتكون من عملين: في الأول يجب الكشف عن الحقيقة الموضوعية لمفاهيمنا عن اللامعقول. في الثانية، يجب حل مشكلة إمكانية وجود افتراضات مسبقة التركيبية.

فيما يتعلق بمبدأ السبب الكافي الذي فضحه بالفعل (ص 163-166)، فهو موجود ليكون بمثابة أساس في هذا النظام التركيبي لواقع الفكرة؛ لكنها بالفعل جزء، باعتراف المؤلف نفسه (ص 316)، من الأحكام التركيبية والتحليلية التي يجب أن تعمل قبل كل شيء على اتخاذ قرار بشأن إمكانية وجود مبادئ تركيبية.

كل ما تبقى، بغض النظر عن المكان، يتكون من الإشارة إلى البراهين المستقبلية، من مناشدة البراهين السابقة للاقتباسات من لايبنتز والتأكيدات الأخرى، لمهاجمة التعبيرات، التي عادة ما يتم تحريف معناها، إلخ؛ فقط ما هو مطلوب لمفاجأة مستمعيه، باتباع النصيحة التي قدمها كوينتيليان للمتحدث، فيما يتعلق بالحجج إذا لم يفعلوا، فيمكنهم أن يكونوا بصحة جيدة، لأنهم رائعون، وغير صالحين لأن هناك الكثير التي تستحق الذكر فقط في ملحق.

من المؤسف التعامل مع مؤلف ليس لديه أمر، بل والأكثر سوءًا إذا كان يعاني من اضطراب مصطنع لنقل افتراضات سطحية أو خاطئة خلسة.

القسم الأول:

من الواقع الموضوعي للمفاهيم التي لا يمكن إعطاء حدس حساس مناظر لها، حسب إم إيبرهار.

يشرع إم إيبرهار في هذه المهمة (ص 157-158) بإجلال جدير بأهمية الموضوع: يتحدث عن أعماله الطويلة ، خالية من أي تحيز ، لصالح علم (ميتافيزيقيا) أنه يعتبرها مملكة يمكن ، إذا لزم الأمر ، التخلي عن جزء كبير منها ، دون التوقف عن كونها لا تزال دولة مهمة ؛ إنه يتحدث عن الأزهار والفواكه التي تعد بها حقول الأنطولوجيا الخصبة بلا منازع [1] ، بل وتلتزم بها ، فيما يتعلق بمجال علم الكونيات ، الذي يتم التنازع على خصوبته ، حتى لا تثبط عزيمته ؛ لأنه ، كما يقول ، "يمكننا دائمًا المضي قدمًا ، ويمكننا دائمًا محاولة إثرائها بحقائق جديدة، دون القلق بشأن القيمة المتعالية لهذه الحقائق (والتي يجب أن تعني هنا الواقع الموضوعي لمفاهيمها) ؛ ثم يضيف: "بهذه الطريقة شكّل علماء الرياضيات تدوينًا لكل علومهم ، دون قول كلمة واحدة عن واقع موضوعهم. "يقول، - على القارئ أن يكون حذرًا، - يقول بعد ذلك،" هذا ما يمكن إثباته بمثال رائع، بمثال مذهل للغاية ومفيد للغاية بالنسبة لي حتى لا أضطر إلى تسجيله هنا. نعم، مفيدة للغاية؛ لأنه لم يكن من الأفضل أبدًا اختيار مثال للتحذير حتى من الاعتماد على الحجج المستمدة من العلوم التي لا يسمعها المرء، ولا حتى على قرار رجال مشهورين آخرين تحدثوا عنه فقط. بالمناسبة، لأنه عليك أن تفترض أنك لا تسمعهم أيضًا. لأن السيد إيبرهار لم يكن بإمكانه دحض نفسه ومشروعه بشكل أفضل من الحكم المنسوب إلى بوريلي على مخروطيات أبولونيوس. يبني أبولونيوس أولاً فكرة المخروط، أي أنه يفضحها مسبقًا في الحدس (وبالتالي فهي أول عملية يظهر من خلالها مقياس الأرض قبل كل شيء الواقع الموضوعي لمفهومه). يقطعها وفقًا لقاعدة محددة، على سبيل المثال موازية لجانب واحد من المثلث الذي يتقاطع مع قاعدة المخروط (المخروط المستقيم) بزاوية قائمة عند رأسه، ويؤسس بشكل مسبق خصائص الخط المنحني الناتج عن هذا القسم على سطح هذا المخروط، وبالتالي يكتشف فكرة نسبة إحداثيات هذا السطح إلى المعلمة، الفكرة (في هذه الحالة القطع المكافئ)، من خلال البيانات في حدس مسبق. وبالتالي، فإن الواقع الموضوعي لهذا المفهوم يثبت بالتالي، أي إمكانية وجود شيء بخصائص محددة، بشرط وحيد هو القدرة على تقديم الحدس المقابل له. - أراد السيد إيبرهار إثبات أنه يمكن للمرء أن يوسع معرفة المرء ويثريها بحقائق جديدة، دون التفكير أولاً فيما إذا كانت لا تتعلق بمفهوم ربما يكون فارغًا تمامًا لا يمكن أن يكون لديك شيء على الإطلاق (تأكيد أن الفطرة السليمة تتعارض تمامًا)، وتعتمد، لدعم رأيها، على علماء الرياضيات. - لكن شاء سوء الحظ أنه لم يعرف حتى أبولونيوس، وأنه لم يفهم بوريلي، الذي يعلق على عملية المقاييس الجغرافية القديمة. يتحدث بوريلي عن البناء الميكانيكي لمفاهيم المقاطع المخروطية (باستثناء الدائرة) ويقول: أن علماء الرياضيات يعلمون خواص الأخير دون الحديث عن الأول؛ ملاحظة حقيقية، بلا شك، لكنها غير مهمة على الإطلاق؛ لأن التعليمات لوصف المثل حسب وصفة النظرية موجهة فقط للفنان وليس للمساح [2]. كان من الممكن أن يتعلم السيد إبرهارد عن هذا من المقطع الذي أخذ هو نفسه من ملاحظة

بوريلي، والتي أكد عليها: الموضوع مع تحديد افتراض أفضل، محبة متغيرة، غير مشروعة، الموضوع تشكيل جدا. ولكن سيكون من العبث للغاية الادعاء بأنه كان يقصد بذلك، أن مقياس الأرض توقع فقط من هذا البناء الميكانيكي إثبات إمكانية وجود مثل هذا الخط، وبالتالي الواقع الموضوعي لمفهومه. يمكن للمرء بالأحرى أن يخاطب المحدثين عارًا من هذا النوع ، أي عدم اشتقاق خصائص الخط المنحني من تعريفه ، دون التأكد من إمكانية موضوعه (لأنهم يدركون ذلك تمامًا. ، بالإضافة إلى البناء الخالص الذي هو ببساطة تخطيطي ، وإذا لزم الأمر ، نفذ أيضًا البناء الميكانيكي وفقًا لذلك) ، ولكن لتصور تعسفيًا مثل هذا الخط (على سبيل المثال ، القطع المكافئ ، بواسطة الصيغة $ax = y2$) ، و لا تقدمه أولاً ، مثل المقاييس القديمة ، كما هو موضح في قسم المخروط ؛ والتي من شأنها أن تكون أكثر انسجاما مع أناقة الهندسة ، والتي تم نصحها عدة مرات بعدم الإهمال التام لهذه الطريقة التحليلية القوية للاختراع ، الطريقة التركيبية للقدماء. وفقًا للمثال، ليس من علماء الرياضيات، ولكن عن هذا الرجل العبقري الذي يمكنه رسم خطوط على الرمال، لذلك بدأ إم. إيبرهار العمل بالطريقة التالية: بالفعل في الجزء الأول من متجره قد ميز مبادئ شكل المعرفة التي يجب أن تكون مبدأ التناقض والعقل الكافي، من مبادئ مسألة المعرفة (وفقًا له التمثيل والامتداد)، التي يضع مبدأها فيمن يؤلفهم الآن بعد أن لم يجادله أحد في القيمة المتعالية لمبدأ التناقض، فإنه يحاول أولاً إثبات مبدأ السبب الكافي، وبالتالي الواقع الموضوعي لهذا المفهوم الأخير، ثم حقيقة مفهوم الكائن بسيط، دون أن يكون ضروريًا، كما يطلب النقد، لتبريره من خلال الحدس المقابل. لأنه لا داعي لأن نسأل أولاً عما إذا كان ما هو صحيح ممكنًا، والمنطق يشترك مع الميتافيزيقا في المبدأ: من هناك يمكن أن تصل إلى مائة، أو بالأحرى يقرضه عليه. - سنتابع هذا التقسيم في المراجعة التالية.

أ-إثبات للواقع الموضوعي لمفهوم العقل الكافي، بحسب إم إيبرهار.

دعونا نلاحظ، قبل أن نذهب أبعد من ذلك، أن إم إيبرهار ينوي إدراج مبدأ العقل الكافي ضمن مبادئ المعرفة الشكلية المحضة، وأنه بعد ذلك (ص 160) يسأل نفسه على أنه سؤال سيكون سببه النقد: "إذا كان له أيضًا قيمة متعالية" (إذا كان هناك بشكل عام مبدأ متعالي). يجب ألا يكون لدى إم. إيبرهار فكرة عن الاختلاف بين المبدأ المنطقي (الرسمي) والمبدأ المتعالي (المادي) للمعرفة، أو ما هو أكثر احتمالًا، أنها إحدى مناوراته الذكية ضع في مكان السؤال شيئًا آخر لا يفكر فيه أحد. يجب أن يكون لكل اقتراح سبب، هو المبدأ المنطقي (الرسمي) للمعرفة، والذي لا يرتبط بمبدأ التناقض، ولكنه يخضع لمبدأ التناقض [3]. كل شيء يجب أن يكون له سبب، هو المبدأ المتعالي (المادي) الذي لم يثبته أحد ولن يثبته أبدًا بمبدأ التناقض (وبشكل عام من خلال مفاهيم بسيطة، لا علاقة لها بالحدس الحساس). لقد قيل بشكل واضح تمامًا وتكرر بلا نهاية في النقد أن المبدأ التجاوزي يجب أن يحدد شيئًا مسبقًا حول الأشياء وإمكانية حدوثها، وبالتالي، يختلف هذا عن المبادئ المنطقية (التي هي بالكامل

بصرف النظر عن كل ما يتعلق بإمكانية الموضوع)، فإنه لا يتعلق بالشروط الشكلية البسيطة للأحكام. لكن إم إيبرهار أراد (ص 163) إخضاع مبدأه للصيغة: كل شيء له سبب. ولأنه أراد أن يمرر (كما نرى من المثال الذي ذكره) مبدأ السببية، المادي في الواقع، بمساعدة مبدأ التناقض، فإنه يستخدم كلمة الكل، واحرص على عدم قول كل شيء، لأنه كان من الواضح جدًا أنه ليس مبدأ رسميًا ومنطقيًا للمعرفة، ولكنه مبدأ مادي ومتعالي، والذي يمكن أن يكون له بالفعل مكانه في المنطق (مثل أي مبدأ الذي يقوم على مبدأ التناقض). إذا كان يميل إلى إثبات هذا المبدأ المتعالي، حتى من خلال مبدأ التناقض، فإنه لا يخلو من التفكير الدقيق والتصميم الذي سيخفيه عن القارئ بكل سرور. إنه يريد تطبيق مفهوم المبدأ ، وبالتالي معه أيضًا بشكل خفي مفهوم السببية، على كل الأشياء بشكل عام، أي لإثبات واقعها الموضوعي، دون قصر هذا الواقع على أهداف المعنى، وبالتالي الهروب من الشرط الذي أضافه النقد، أي أنه لا يزال بحاجة إلى حدس يمكن من خلاله إثبات هذه الحقيقة في النهاية. من الواضح الآن أن مبدأ التناقض ينطبق بشكل عام على أي شيء يمكن التفكير فيه فقط، سواء كان هناك شيء حساس مع حدس محتمل يتوافق معه، أو ما إذا كان لا شيء من هذا القبيل؛ لأنه ينطبق على الفكر بشكل عام، لا علاقة له بشيء. من الواضح أن ما لا يمكن أن يصمد مع هذا المبدأ هو لا شيء (ولا حتى فكرة). لذلك عندما أراد إم إيبرهار تقديم الحقيقة الموضوعية لمفهوم المبدأ أو العقل (جروندز) دون السماح لنفسه بأن يقتصر على موضوعات الحدس الحسي، كان عليه أن يستخدم الأساس الذي يطبق مفهوم المبدأ على كل الفكر بشكل عام، ولكنه يطرحه أيضًا بطريقة تجعله، على الرغم من معناه المنطقي البحت، يبدو أنه يتضمن مبادئ حقيقية (ومن هنا جاء مبدأ السببية). لكنه افترض أن يكون القارئ أكثر بساطة في ثقته مما يمكن أن يُنسب إليه، مما يمنحه حتى أسوأ حكم. ولكن، كما هو الحال في كثير من الأحيان مع الحيل، وجد السيد إيبرهار نفسه عالقًا في شبكته الخاصة. لقد حول الميتافيزيقيا في البداية إلى محورين: مبدأ التناقض ومبدأ العقل الكافي. لا يزال مخلصًا لهذا التأكيد، لأنه يدعي، بعد لايبنتز (أي من الطريقة التي يفسرها به)، أن الأول يجب إكماله بالثاني في اهتمام الميتافيزيقيا. لذلك قال (ص 163): "لا يمكن إثبات الحقيقة الشاملة لمبدأ العقل الكافي إلا بواسطته (مبدأ التناقض)؛ وهو ما يقوم به فورًا وبشجاعة. ولكن بعد ذلك، قام فقط بتحويل كل الميتافيزيقيا إلى محور واحد، عندما كان من المقرر أن يكون لها مركزان الآن؛ لأن الاستنتاج البسيط لمبدأ واحد، دون أن يحدث شرط جديد للتطبيق على الأقل، بل على العكس من كل شموليته، ليس مبدأ جديدًا يكمل ما كان ينقص في الأول!

لكن قبل أن يؤسس إم إيبرهار هذا الدليل على مبدأ العقل الكافي (وبهذا يعني الواقع الموضوعي لمفهوم السبب، دون الحاجة إلى أي شيء آخر غير مبدأ التناقض)، فإنه يرفع من توقعات القارئ برفاهية معينة من التقسيم (ص 161-162)، وحتى بمقارنة جديدة لطريقته بطريقته مع علماء الرياضيات، مقارنة لا تخلفه أفضل من الأولى. يجب أن يكون لدى إقليدس نفسه، من بين مسلماته، افتراضات لا تزال بحاجة إلى إثبات، ولكن يمكن

ذكرها دون دليل. ثم يضيف متحدثًا عن عالم الرياضيات: "طالما أنكره أحد مسلماته، فإن كل النظريات التي قدمها تعتمد عليها حتماً. لكن القضية نادرة جدًا لدرجة أنه لا يعتقد أنه يتعين عليه التضحية بالسهولة الأنيقة لمعرضه والنسب الجميلة لنظامه. يجب أن تكون الفلسفة أكثر ملاءمة. إذاً هناك الآن أيضًا رخصة هندسية، تمامًا كما كان هناك شعرًا طويلًا. ومع ذلك، إذا كانت الفلسفة الرضائية (في مسائل الإثبات كما قلنا للتو) لا تزال كافية للإشارة إلى مثال مأخوذ من إقليدس، حيث يعطي هذا المؤلف، كبديهية، افتراضًا يمكن إثباته رياضيًا! لأن إثبات ما يمكن إثباته فلسفيًا (بالمفاهيم)، على سبيل المثال، الكل أكبر من جانبه، لا ينتمي إلى الرياضيات، إذا فهمناها بالمعنى الدقيق للكلمة. وبعد ذلك يأتي العرض الموعود. لحسن الحظ، لم يمض وقت طويل: القوة هي الأكثر إثارة للإعجاب. لذلك سنقدمها بالكامل: "كل شيء له سبب أو لا. في الحالة الأخيرة، إذن، يمكن أن يكون شيء ما ممكنًا ويمكن تصوره، ولن يكون سبب ذلك شيئًا. - ولكن إذا كان هناك شيئين متعارضين، يمكن أن يكون أحدهما بلا سبب كافٍ، فإن الآخر لا يمكن أن يكون له أيضًا سبب كافٍ. إذا، على سبيل المثال، يمكن أن يتجه جزء من الهواء إلى الشرق وستتخذ الرياح نفس الاتجاه، دون أن يكون الهواء أكثر دفئًا وأكثر خلخلة في الشرق، فإن كمية الهواء هذه يمكن أن تذهب أيضًا إلى الغرب من الشرق لذلك يمكن أن يتحرك نفس الهواء في نفس الوقت في اتجاهين متعاكسين، شرقًا وغربًا، وبالتالي شرقًا وليس شرقًا؛ وهذا يعني أنه يمكن أن يكون ولا يكون شيئًا في نفس الوقت؛ وهو أمر بغيض وغير ممكن".

هذا الدليل الذي يجب على الفيلسوف من خلاله أن يُظهر نفسه أكثر رضاء من حيث الصلابة من عالم الرياضيات نفسه لديه كل الصفات التي يجب أن يمتلكها الدليل ليُظهر في المنطق - كيف لا ينبغي للمرء أن يثبت. - في الواقع،

أولاً، يتم توضيح الاقتراح المراد توضيحه بطريقة ملتبسة، حتى نتمكن من جعلها مبدأ منطقيًا، أو مبدأ متعاليًا، بسبب أن الكلمة يمكن أن تشير إلى كل حكم نتخذه كقضية على أي شيء أو حتى كل شيء. في الحالة الأولى (حيث يجب أن تعني القضية: كل قضية لها سببها)، فهي ليست صحيحة فقط بالنسبة للحقيقة الكونية، ولكنها أيضًا النتيجة المباشرة لمبدأ التناقض؛ سيتطلب إثباتًا آخر تمامًا إذا فهمنا كل شيء بالكلمة.

ثانياً، الدليل يفتقر إلى الوحدة. يتكون من اثنتين. الأول هو الدليل المعروف على بومغارتن، والذي لن يرضي أي شخص بعد الآن، والذي ينتهي تمامًا حيث أضع واصلة، باستثناء أن النتيجة مفقودة (وهذا بغيض)، ولكن هذا يمكن لأي شخص أن يضيف بالفكر. يتبع دليل آخر على الفور، والذي تقدمه الكلمة ولكن، كاستمرار بسيط في سلسلة التفكير للوصول إلى خاتمة الأول. ومع ذلك، إذا تجاهلنا كلمة ولكن لدينا أدلة كافية. ولأنه بالتالي لديه حاجة أكبر، من أجل إيجاد تناقض في الافتراض القائل بأن شيئًا ما بدون مبدأ، أكثر من الأول، الذي وجده فورًا في هذا المبدأ بالذات، يجب على العكس من ذلك أن يضيف مرة أخرى الافتراض الذي يكون أيضًا عكس هذا

المبدأ. سيكون الشيء بدون سبب، لإظهار التناقض؛ وهي عملية مختلفة تمامًا عن برهان بومغارتن، والذي كان يجب أن يكون جزءًا منه.

ثالثًا، التحول الجديد الذي أراد السيد إيبرهار أن يقدمه لإثباته (ص 161) مؤسف جدًا؛ للمنطق المنطقي فإنه يؤثر على الأعمال على أربعة أقدام. - يعود إلى الشكل القياسي التالي: يمكن أن تهب الرياح التي تهب دون سبب باتجاه الشرق أيضًا (بدلاً من ذلك) باتجاه الغرب؛ الآن تهب الرياح (كخصم لمبدأ السبب الكافي المطالبات) من دون سبب أخضر. لذلك يمكن أن تهب الشرق والغرب في نفس الوقت (وهو أمر متناقض). من الواضح أنه لسبب وجيه قمت بإدخال الكلمات الرئيسية: بدلاً من ذلك؛ لأنه إذا لم يكن لدى المرء هذا القيد في الاعتبار، فلن يمنحه التخصص. إذا غامر شخص ما بمبلغ معين في لعبة الحظ والربح، فإن من يريد تحويله عن اللعبة قد يخبره جيدًا أنه من الممكن أن ينجح بشكل سيء ويخسر بنفس القدر، ولكن بشرط "الحصول على تذكرة خاسرة بدلاً من التذكرة الفائزة وعدم امتلاك تذكرة خاسرة وتذكرة فائزة في نفس الوقت. الفنان الذي صنع إلهًا من قطعة من الخشب قد يصنع (بدلاً من ذلك) منه مقعدًا؛ لكن لا يتبع ذلك أنه كان بإمكانه فعل الأمرين في نفس الوقت.

رابعًا، من الواضح أن القضية نفسها، مع الشمولية المطلقة لنطقها، خاطئة بشكل واضح، إذا كان يجب فهمها على أنها تعني الأشياء؛ لشيء، وبالتالي، سيكون غير مشروط على الإطلاق. والادعاء بالتهرب من هذا الإزعاج بالقول عن الكائن البدائي، إنه بلا شك لديه سبب لوجوده، ولكنه في نفسه، تناقض، لأن مبدأ وجود الشيء، كمبدأ حقيقي، يجب أن يكون دائمًا متميزًا عن هذا الشيء، ومن ثم يجب بالضرورة تصور الأخير على أنه يعتمد على شيء آخر. يمكنني القول جيدًا عن مبدأ أنه في حد ذاته لديه السبب (المنطقي) لحقيقته، لأن فكرة الذات هي شيء آخر غير مفهوم المسند، ويمكن أن تحتوي على سبب هذا الأخير؛ على العكس من ذلك، إذا وافقت على عدم الاعتراف بوجود شيء لأي سبب آخر غير هذا الشيء نفسه، فذلك لأنني أعني بذلك أنه لم يعد له أي سبب حقيقي. لذلك، لم يفعل إيبرهار شيئًا مما كان ينوي فعله بشأن مفهوم السببية، أي توسيع هذه الفئة، وربما معها جميع الفئات الأخرى، إلى الأشياء بشكل عام، دون تقييد بعض القيمة والاستخدام من أجل معرفة الأشياء لأشياء الخبرة، ويستخدم عبثًا لتحقيق هذه الغاية المبدأ الأسمى للتناقض.

يبقى تأكيد النقد، أي أنه لا توجد فئة تحتوي أو يمكن أن تنتج أدنى معرفة، إذا كان الحدس المقابل، والذي يكون دائمًا منطقيًا بالنسبة لنا نحن البشر، لا يمكن إعطاؤه، واستخدامه، تحت ذريعة المعرفة التأملية للأشياء ، لا يمكن أبدًا تجاوز حدود أي تجربة ممكنة.

ب. إثبات للواقع الموضوعي لمفهوم البسيط في مواضيع التجربة، بحسب السيد إيبرهارد.

لقد تحدث إم إيبرهار عن مفهوم فكري يمكن تطبيقه أيضًا (مفهوم السببية) على الإحساس بالأشياء، ولكن كمفهوم يمكن تطبيقه على الأشياء بشكل عام دون التقيد بالأشياء الحسية، وبالتالي كان يعتقد أنه يثبت الحقيقة الموضوعية لفئة واحدة على الأقل، وهي السببية، بشكل مستقل عن شروط الحدس. إنه يتخذ الآن خطوة أخرى (ص 169-173)، ويريد حتى أن يؤكد فكرة ما، كما هو متفق عليه، لا يمكن أن يكون موضوعًا للحواس، أي مفهوم الكائن البسيط، الواقع الموضوعي، وبالتالي تسهيل التوجيه إلى المجالات المثمرة، من قبله، لعلم النفس واللاهوت، وهو المسار الذي أراد رئيس ميدوسا للنقد التخلي عنه لكليهما، غير عملي على الإطلاق. ها هو دليله (ص 169-170): "الوقت الملموس [4] أو الوقت الذي نشعر به (وهو ما يعني أننا نشعر بشيء ما)، هو فقط تعاقب تمثيلاتنا؛ لأن الخلافة في الحركة تختزل في تعاقب التمثيلات. وبالتالي، فإن الوقت الملموس هو شيء مركب، وعناصره البسيطة هي تمثيلات. بما أن كل الأشياء المحدودة في حالة تغير دائم (كيف يمكنه أن يقول هذا بديهيًا عن كل الأشياء المحدودة والظواهر فقط؟)؛ عندئذٍ لا يمكن الشعور بهذه العناصر أبدًا، ولا يمكن للحس الداخلي أن يشعر بتغيرها؛ دائمًا ما يشعرون وكأنهم شيء يسبق ويتبع. علاوة على ذلك، نظرًا لأن تدفق التغييرات في جميع الأشياء المحدودة هو مستمر باستمرار (تم التأكيد على هذه الكلمة من قبل المؤلف)، فلا يوجد جزء معقول من الوقت أصغر أو بسيط تمامًا. لذلك فإن العناصر البسيطة للوقت الملموس هي خارج نطاق الإحساس. - لكن فوق مجال الحساسية يرتفع الذهن، لأنه يكتشف البسيط الذي لا يمكن تصوره، والذي بدونه لا تكون صورة الحساسية أيضًا ممكنة بالنسبة إلى الوقت. لذلك فهو يدرك أن صورة الزمن تنتمي أولاً وقبل كل شيء إلى شيء موضوعي، تلك التمثيلات الأولية غير القابلة للتجزئة التي، جنبًا إلى جنب مع المبادئ الذاتية التي تقع ضمن حدود العقل المحدود، تعطي حساسية للصورة. وقت ملموس. بسبب هذه الحدود، لا يمكن أن تكون هذه التمثيلات متزامنة، وبسبب هذه الحدود نفسها، لا يمكن تمييزها في الصورة. "في الصفحة 171 يتعلق الأمر بالفضاء:" التجانس الكبير للشكل الآخر للحدس، المكان، مع الزمان، يعفينا من تكرار، من خلال تحليله، كل ذلك تشترك في تحليل الوقت - العناصر الأولى للمركب، التي يوجد بها الفضاء في وقت واحد، تشبه تمامًا عناصر الزمان، بسيطة وخارج نطاق الحساسية؛ إنها كائنات عاقلة لا يمكن تصورها؛ لكنها مع ذلك أشياء حقيقية. هذا هو كل ما يشتركون فيه مع عناصر الوقت". لقد اختار السيد إيبرهار براهينه، إن لم يكن بسعادة غريبة للقوة المنطقية، على الأقل مع التفكير الناضج، والمهارة المناسبة لتصميمه؛ وعلى الرغم من أنه لا يكتشف هذا التصميم على وجه التحديد، لأسباب يسهل فهمها، إلا أنه ليس صعبًا ولا زائدًا عن الحاجة، للتقييم الذي يجب إجراؤه، لتحديد خطته. إنه يريد إثبات الحقيقة الموضوعية لمفهوم الكائنات البسيطة، ككائنات عقلية محضة، ويسعى إليها في عناصر ما هو موضوع الحواس؛ محاولة غير مدروسة على ما يبدو وتتعارض مع الهدف المقترح. لكن كان لديه أسباب وجيهة لذلك. إذا أراد إثبات إثباته بطريقة عامة من خلال البدء من مفاهيم

بسيطة، كما نثبت عادة الاقتراح، أن المبادئ الأولى للمركب يجب بالضرورة البحث عنها ببساطة، كنا سنمنحه، ولكن في مضيفًا أن هذا قد ينطبق جيدًا على أفكارنا عندما نريد تصور أشياء في حد ذاتها، والتي لا يمكننا تلقي أدنى معرفة بها، ولكن بأي حال من الأحوال كائنات الحواس (الظواهر)، وهي الأشياء الوحيدة التي يمكننا معرفتها، وبالتالي فإن الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة لم يتم إثباتها على الإطلاق. لذلك كان عليه أن يبحث، ولو بشكل لا إرادي، عن كائنات العقل هذه في موضوعات الحواس. كيف خرج من هناك؟ يجب أن يكون قد أعطى فكرة غير الحساس، من خلال خدعة يخفيها عن القارئ بشكل غير لائق، بمعنى آخر غير المعنى الذي يتلقاه ليس فقط من النقاد، ولكن من الجميع بشكل عام. في بعض الأحيان يتعلق الأمر بما لم يعد يشعر به الوعي في التمثيل المعقول، ولكن وجوده مع ذلك يدرك؛ هذه هي جسيمات الأجسام، أو حتى تحديدات ملكتنا التمثيلية، والتي لا نتصورها بوضوح في حالة الانفصال؛ في بعض الأحيان (خاصة إذا كان لابد من تصور هذه الجسيمات على أنها بسيطة بدقة) فهي مسألة لا يمكن تخيلها، والتي لا توجد صورة ممكنة، والتي لا يمكن تمثيلها بأي شكل معقول (ص 171)، من قبل أي الشكل.

- إذا استطعنا في أي وقت أن نلوم كاتبًا بحق على تزييف فكرة ما (وليس الارتباك، الذي يمكن أن يحدث أيضًا دون سبق الإصرار)، فهو هنا. لأن الشخص غير الحساس لا يفهم أبدًا في النقد أي شيء بخلاف ما لا يمكن احتواؤه مطلقًا، ولا حتى في أصغر جزء منه، في حدس حسي؛ ويخدع القارئ المبتدئ عن عمد أن يقدم له شيئًا من موضوع الحواس، لأنه لا توجد صورة له (والتي يجب أن نفهم بها حدسًا يحتوي في حد ذاته على التنوع في علاقات معينة، وبالتالي شكل). بعد أن أنتج هذا الوهم (ليس جيدًا جدًا) في نظر القارئ، فإنه يعتقد أنه أظهر له (دون أن يلاحظ التناقض) أن البساطة المناسبة، المتصورة من خلال الفهم في الأشياء التي توجد فقط في الفكرة موجودة في موضوعات الحواس، وبالتالي فقد كشفت لها في حدس الحقيقة الموضوعية للمفهوم. - حان الوقت الآن لدراسة هذه الأدلة بالتفصيل. يقوم الدليل على حقيقتين: الأولى، أن الزمان والمكان الملموسين يتكونان من عناصر بسيطة. والثاني أن هذه العناصر ليست حساسة، لكنها كائنات عقلانية. هذه البيانات هي في نفس الوقت خطأين: الأول لأنها تتعارض مع الرياضيات، والثاني لأنها تتعارض مع نفسها. فيما يتعلق بأول هذه الأخطاء، يمكننا أن نكون مختصرين. على الرغم من أن السيد إبرهار لا يبدو أن لديه معرفة خاصة بالرياضيات (على الرغم من أنه يتحدث عنها كثيرًا)، إلا أنه مع ذلك سيفهم الدليل الذي قدمه كايل في مقدمته في الجسم الحقيقي، من خلال التقسيم البسيط لخط مستقيم إلى اللانهاية للآخرين، وسيرى من خلال ذلك أنه لا يمكن أن يكون لها عناصر بسيطة، وفقًا لمبدأ الهندسة الوحيد: أنه من خلال نقطتين معينتين، لا يمكن للمرء سوى المرور بخط مستقيم واحد. لا يزال من الممكن أن يتنوع هذا الدليل بعدة طرق، ويتضمن أيضًا إثبات استحالة قبول أجزاء بسيطة في الوقت المناسب، إذا وضع المرء من حيث المبدأ حركة نقطة في السطر. - لا

توجد طريقة للهروب بالقول إن الوقت الملموس والفضاء الملموس لا يخضعان لما تُظهره الرياضيات من فضاءهما المجرد (والزمان)، ككائن خيالي. لأنه بالإضافة إلى حقيقة أن الفيزياء بهذه الطريقة في كثير من الحالات (على سبيل المثال في قوانين سقوط الجثث) يجب أن تخشى الوقوع في الخطأ إذا تم تعديلها تمامًا وفقًا لنظريات علم الهندسة، فقد ثبت أيضًا أن كل شيء في الفضاء، أي تغيير في الوقت، شريطة أن يشغل جزءًا من المكان والزمان، مقسم بدقة إلى العديد من الأشياء وإلى العديد من التغييرات كما هو الحال في الانقسامات في المكان والزمان الذي يشغلونه. لحل التناقض الذي نشعر به هنا (بما أن العقل ، الذي يحتاج إلى إعطاء كل مركب كأساسه النهائي ، البسيط ، يعارض بالتالي ما تظهره الرياضيات في الحدس الحساس) ، يمكننا و يجب أن ندرك أيضًا أن المكان والزمان هما أشياء بسيطة للعقل ، وكائنات خيالية ؛ ليس لأنها من إنتاج الخيال ، ولكن بمعنى أن الخيال يجب أن يمنحها كأساس لجميع مؤلفاته وخيالاته ، لأنها الشكل الأساسي لحساسيتنا وتقبل الحدس من خلال التي تُعطى لنا بشكل عام ، والتي يجب أن تكون شروطها العالمية بالضرورة شروطًا أولية لإمكانية كل الأشياء ذات المعنى ، كظواهر ، وبالتالي تتفق معها. لذلك فإن البساطة ، بالتتابع كما في الفضاء ، مستحيل تمامًا ؛ وإذا كان لايبنتز قد عبر عن نفسه أحيانًا بطريقة يمكن للمرء أن يفسر أحيانًا مذهبه عن الوجود البسيط كما لو كان قد فهم أن الأمر يتكون منه ، فمن المعقول سماع ذلك طوال الوقت أن التعبيرات تسمح بذلك ، كما لو أنه ، ببساطة ، لم يتخيل جزءًا من الأمر ، بل الأساس غير المحسوس تمامًا ونحن غير معروفين لنا بالظاهرة التي نسميها المادة (الأساس الذي يمكن أن يكون أيضًا شيئًا بسيطًا ، إذا كانت المادة التي تشكل الظاهرة مركبة) ؛ أو ، إذا كانت التعبيرات لا تناسبها ، يجب على المرء أن يرفض قرارات لايبنتز نفسه. إنه في الواقع ليس الرجل العظيم الأول، ولن يكون آخر من يجب أن يتصالح مع حرية الآخرين في الفحص.

الرذيلة الثانية هي تناقض واضح لدرجة أن السيد إيبرهار قد لاحظ ذلك بالضرورة؛ لكنه أخفاها بأفضل ما في وسعه لجعلها غير محسوسة: إنها تتكون من القول إن كل الحدس التجريبي يقع في نطاق الإحساس، لكن عناصر هذا الحدس خارجة تمامًا. لذلك فهو لا يريدنا أن نعطي من خلال تفكير دقيق (حيث يقترب جدًا من النقد) البسيط كأساس للحدس في المكان والزمان، لكنه يريدنا أن نجدها في تمثيلات أولية للحدس الحساس نفسه (على الرغم من عدم وجود وعي واضح)، ويطلب أن يكون مركب هذه العناصر كائنًا حساسًا، لكن أجزائه، بعيدًا عن كونها أشياء للحواس، ليست سوى كائنات عقلانية، "هذا الشيء الغريزي لا ينقصه عناصر الخرسانة (بالإضافة إلى تلك الموجودة في الفضاء الخرساني)"، كما يقول ص. 170؛ على الرغم من أنه "لا يمكن تصورها (ص 171) بأي شكل معقول). ما الذي دفع السيد إيبرهار إلى مثل هذا الارتباك الفريد واللامعقول؟ هو نفسه رأى أنه إذا لم يعط فكرة حدسًا مطابقًا، فإن الواقع الموضوعي لا يمكن تحقيقه تمامًا. الآن، كما أراد أن يضمن هذه الحقيقة لبعض المفاهيم العقلانية، كما هو الحال هنا مع فكرة الكائن البسيط، وبطريقة لا يكون فيها هذا الكائن كشيء لا

يمكن للمرء (كما يؤكده النقد) ليس لديهم أي معرفة أخرى؛ وكما هو الحال في هذه العينة، كان على الحدس، الذي تنبع احتمالية حدوثه من فكرة هذا الشيء غير المدرك، أن يمر بظاهرة بسيطة، لم يرغب النقد في منحها أيضًا، كان عليه أن يؤلف الحدس الحساس لأجزاء ليست حساس وهو تناقض واضح [5]. كيف يخرج السيد إبرهار من هذه الصعوبة؟ من خلال التلاعب بالكلمات التي للوهلة الأولى معنى مزدوج. الجزء غير الحساس هو خارج نطاق الحساسية تمامًا؛ لكن ما لا يمكن الشعور به بشكل منفصل هو غير حساس؛ وما هو بسيط، في الأشياء كما في التمثيلات، هو في هذه الحالة. الكلمة الثانية، التي يجب أن تجعل أجزاء التمثيل المعقول أو موضوعه كائنًا منطقيًا، هي كلمة بسيطة لا يمكن تصورها. يبدو أن هذا التعبير يرضيه كثيرًا، لأنه يستخدمه كثيرًا بعد ذلك. ألا تكون حسيًا وتشكل جزءًا من الحسي، يبدو له متناقضًا بشدة مع فكرة عدم الحساسية لتمريرها بهذه الوسيلة إلى الحدس الحسي.

يشير الجزء غير الحسي هنا إلى جزء من الحدس التجريبي، أي للتمثيل الذي لا يعرفه المرء. السيد إيبرهار لا يريد أن يخرج من الكلام. لأنه إذا قدم التفسير الأخير، لكان قد اعترف بأن الحساسية بالنسبة له ليست سوى حالة مشوشة من التمثيلات في تنوع الحدس. على العكس من ذلك، إذا تم استخدام كلمة حساس بالمعنى الصحيح، فمن الواضح أنه عندما لا يكون هناك جزء واحد من موضوع المعنى منطقيًا، فإن هذا الشيء، مثل كل شيء، لا يمكن الشعور به على الإطلاق؛ وعلى العكس من ذلك، إذا كان الشيء موضوعًا للحس والإحساس، فيجب أن تكون جميع الأجزاء البسيطة متساوية، على الرغم من أن التمثيل قد يكون غير واضح. ولكن من الواضح أيضًا أن هذا الغموض في التمثيلات الجزئية للكل، بقدر ما يرى الفهم أنه مع ذلك يجب احتواؤها في الكل وفي حدسها، لا يمكن وضعها خارج نطاق الحساسية وتحويلهم إلى كائنات عقلانية. لم يتم اكتشاف بريق نيوتن الصغير، الذي تتكون منه الجزيئات الملونة للأجسام، بواسطة أي مجهر، لكن الفهم لا يعرف فقط (أو يفترض) وجودها؛ نحكم أيضًا على أنهم ممثلون بالفعل في حدسنا التجريبي، وإن كان ذلك بدون وعي. لكن لم يخطر ببال أي من أتباعه أن يقول إنهم ليسوا حساسين على الإطلاق، وأن يتنازلوا عنهم من أجل كائنات عاقلة. ومع ذلك، بين هذه الأجزاء الصغيرة والأجزاء البسيطة، لا يوجد فرق آخر غير الفرق في الدرجة في القسمة. يجب أن تكون جميع الأجزاء بالضرورة كائنات حساسة، إذا كان الكل يجب أن يكون. لكن عدم حدوث أي صورة لجزء بسيط، على الرغم من أن هذا الجزء جزء من الصورة، أي حدس حسي، فهذا ليس سببًا لتمريره في مجال الحساسية المفرطة. لا شك في أنه يجب تصور الكائنات البسيطة (كما يظهر النقد) خارج حدود المعقول، ولا يمكن لأي صورة، أي لا يوجد حدس، أن تتوافق مع مفهومها؛ ولكن بعد ذلك لا يمكننا اعتبارها أجزاء من المعقول أيضًا. ومع ذلك، إذا تم ذلك (مقابل جميع البراهين الرياضية)، فسيترتب على ذلك أنه لا توجد صورة تتوافق معها، ولكن ليس على الإطلاق أن تمثيلهم هو أي شيء مفرط الحساسية، لأنه إحساس بسيط، وبالتالي

عنصر الإحساس، وبالتالي فإن الفهم لا يعلو فوق الإحساس أكثر مما لو كان قد تصورها كمركبات. في الواقع، المفهوم الأخير هو نفي الأول فقط، وكلاهما مفاهيم فكرية أيضًا.

لقد كان سيرتفع فوق مستوى الإحساس فقط بقدر ما كان سينفي البساطة تمامًا من الحدس المعقول وموضوعاته، وفقط بقابلية تقسيم المادة إلى اللانهاية (مثل الرياضيات تتطلب ذلك) كان سيفتح هروبًا من البصر على العالم الصغير؛ لكنه استنتج بدقة من عدم كفاية مبدأ التفسير الداخلي للمركب الحسي (الذي يفتقر إلى التقسيم الكامل، بسبب الغياب التام للبسيط) إلى شيء خارج المجال الكامل للحدس الحسي، والتي لم يتم تصورها كجزء من هذا الحدس، ولكن سببها غير معروف لنا، والذي يوجد فقط في فكرة. ولكن بعد ذلك كان سيحدث حتما الاعتراف الذي هو بغيض جدا للسيد إيبرهار، بحيث لا يمكن للمرء أن يكون لديه أدنى معرفة بهذا البسيط غير الحسي. لتجنب هذا الاعتراف، كان من الضروري إدخال لبس نادر في الدليل المزعوم.

إن المقطع الذي يقال فيه "أن تدفق التغييرات لكل الأشياء المحدودة هو تدفق مستمر دائمًا - أي أنه لا يوجد جزء معقول هو أصغر جزء ممكن، أو بسيط تمامًا"، هي لغة علماء الرياضيات أنفسهم. ولكن في نفس هذه التغييرات أيضًا توجد أجزاء بسيطة، ومع ذلك، لا يدرك فهمها إلا لأنها غير ملحوظة. إذا كانت هناك مرة واحدة، فإن هذا التدفق المستمر للتغييرات غير صحيح؛ تحدث التغييرات في هزات، وما لم يشعروا به، كما يقول السيد إيبرهار بشكل خاطئ، أي مما لا يُنظر إليها بوعي، قانونها المحدد الانتماء كأطراف إلى حدس حسي تجريبي بحت لا يختفي. هل يجب أن يكون لدى السيد إيبرهار فكرة واضحة عن الاستمرارية؟

باختصار، قال النقد أنه إذا لم يتم إعطاء فكرة ما الحدس المقابل، فإن واقعها الموضوعي لا يظهر أبدًا. أراد السيد إيبرهار إثبات العكس، وهو يقوم على شيء معروف بأنه خاطئ، أي أن الذهن يعرف الأشياء البسيطة، كأشياء للحدس في المكان والزمان؛ ما يمكننا منحه. لكن بعد ذلك، وبعيدًا عن دحض مطالب النقاد، أوفى بها بطريقته الخاصة. لأنها لم تطلب أي شيء آخر سوى إثبات الحقيقة الموضوعية بالحدس.

ولكن بعد ذلك يتم إعطاء حدس مطابق للمفهوم، وهو بالضبط ما طلبه النقد، وما أراد دحضه.

لن أطيل في الحديث عن شيء بهذا الوضوح إذا لم يأخذ معه دليلًا لا جدال فيه على أن السيد إيبرهار لم يفهم على الأقل معنى النقد في التمييز بين المعقول وغير المعقول، أو، إذا كان يحب ذلك أكثر، لم يسمع بهذا الاختلاف.

ث. طريقة الانتقال من الحسي إلى غير الحسي، بحسب إم إيبرهار.

نتيجة البراهين السابقة، خاصةً الأخيرة، هي، بحسب إم إيبرهار، هذا (ص 262): "الحقيقة إذن هي أن المكان والزمان لهما أسباب موضوعية وذاتية في نفس الوقت، والتي كان من الممكن إثباتها بشكل تصويري. سيثبت أن مبادئهم الموضوعية الأخيرة هي أشياء في حد ذاتها. أي قارئ للنقد سوف يعترف بأن هذه هي تأكيداتي

الخاصة، وأن السيد إيبرهار مع براهينه الحكيمة (يمكننا أن نرى مما سبق كيف هي) لذلك لم يؤكد أي شيء ضد النقد، ولكن هذه الأسباب الموضوعية، أي الأشياء في حد ذاتها لا ينبغي البحث عنها سواء في المكان أو الزمان، ولكن فيما يسميه النقد الطبقة التحتية الخارجية أو شديدة الحساسية (النومان). هذا هو التأكيد من جانبي الذي كان السيد إيبرهار ينوي إثبات نظيره؛ وهو ما لم يفعله بشكل واضح، ولا حتى هنا في الخاتمة. يقول في (صفحة 258، رقم 3 و4): "لا يزال المكان والزمان، بصرف النظر عن المبادئ الذاتية، مبادئ موضوعية، وهي ليست ظواهر، بل أشياء حقيقية يمكن معرفتها؛ أسبابهم الأخيرة أشياء في حد ذاتها (ص 259)"؛ كل ما أكده النقاد حرفياً وحتى مراراً. إذاً، كيف يمكن للسيد إيبرهار، الذي يرى ما هو لصالحه بوضوح تام، ألا يرى ما يحدث ضده هذه المرة؟ نحن نتعامل مع رجل ماكر لا يرى شيئًا لأنه لا يريد إظهاره. لقد أراد بشكل إيجابي ألا يكون القارئ قادرًا على رؤية أسبابه الموضوعية، والتي يجب ألا تكون ظواهر، بل أشياء في حد ذاتها، هي مجرد أجزاء (بسيطة) من الظاهرة؛ لأننا سرعان ما رأينا عدم كفاية مثل هذا التفسير. لذا فهو يستخدم كلمة الأسباب، لأن الأجزاء هي أيضًا أسباب لإمكانية وجود مركب، ولذا فهو يتحدث نفس لغة النقد، عن المبادئ الأخيرة التي ليست ظواهر.

لكن إذا تحدث بصدق عن أجزاء من الظواهر، التي ليست، مع ذلك، ظواهر، لشيء حسي، وأجزاء منه ليست محسوسة، لكانت العبثية قد قفزت في الأعين (على الرغم من أننا قد فاتنا افتراض أجزاء بسيطة). لكن كلمة العقل تغطي كل هذا. لأن القارئ المتهور يعتقد أنه يفهم من خلال هذا شيئًا مختلفًا تمامًا عن هذه البديهيات، كما يريده النقد، ويعتقد أنه وجد إثباتًا لمقدرة معرفة الحساسية المفرطة من خلال الفهم نفسه، في موضوعات الحواس. لفهم هذا الوهم، يجب على القارئ أن يتذكر ما قلناه عن استنتاج إيبرهار للمكان والزمان، بالإضافة إلى المعرفة المعقولة بشكل عام. ووفقًا له، فإن الشيء هو معرفة معقولة وموضوع ظاهرة هذه المعرفة فقط بقدر ما يحتوي تمثيل هذا الشيء على أجزاء ليست حسية، لاستخدام تعبيرها بالنسبة لي، أي - قل لا يُنظر إليه بوعي في الحدس. يتوقف فجأة عن كونه حسيًا، ولم يعد يُعرف الكائن باعتباره ظاهرة، بل كشيء في حد ذاته؛ باختصار، إنها ليست أكثر من نومان بسيط بمجرد أن يدرك الفهم أو يكتشف الأسباب الأولى (أو الأسس) للظاهرة، والتي يجب أن تكون، حسب قوله، أجزائها المناسبة. هناك إذن بين الشيء كظاهرة وبين تمثيل النومان الذي يعمل كأساس لها، هناك اختلاف آخر غير ذلك الموجود بين مجموعة من الرجال الذين أراهم في المسافة، وهؤلاء البشر أنفسهم إذا 'أنا قريب بما يكفي لأتمكن من عدهم؛ بصرف النظر عن ذلك، فإنه يؤكد أنه لا يمكننا أبدًا الاقتراب بدرجة كافية من الكومة، والتي، علاوة على ذلك، لا تنشئ أي فرق في الأشياء، ولكن فقط في درجة قدرتنا الإدراكية، والتي تظل دائمًا كما هي بالنسبة للأنواع. إذا كان هذا هو الاختلاف الذي يؤسسه النقد على هذا النحو الكبير في جمالياته، بين معرفة الأشياء كظواهر ومفهوم ما هي الأشياء في حد ذاتها، فلن يكون

هذا الاختلاف سوى صبيانية بسيطة، ومثل هذا الطعن الطويل لن يستحق حتى اسمًا آخر. لكن النقد (لإعطاء مثال واحد فقط من بين العديد من الأمثلة الأخرى)، يثبت أنه يوجد في العالم الجسدي، كمجموعة من جميع كائنات الحواس الخارجية، في كل مكان حتى تتكون الأشياء، لكن الأشياء البسيطة ليس هناك. في الوقت نفسه، يُظهر أن العقل، عندما يتصور مركبًا من المواد كشيء في حد ذاته (دون ربطه بخاصية معينة لحواسنا)، يجب أن يتصورها تمامًا على أنها مكونة من مواد بسيطة. بصرف النظر عما يفترضه حدس الأشياء بالضرورة في الفضاء، لا يمكن للعقل ولا ينبغي له أن يتصور أي شيء بسيط يمكن أن يكون فيه؛ ومن هنا يستتبع ذلك أنه على الرغم من أن حواسنا ستمنح اختراقًا لانهائيًا، إلا أنه سيكون من المستحيل تمامًا بالنسبة لهم الاقتراب أكثر من البسيط، وأقل بكثير للوصول إليه، لأن ليس هناك. لا توجد طريقة أخرى للخروج من ذلك سوى الاعتراف بأن الأجساد ليست أشياء في حد ذاتها، وأن التمثيل الحساس الذي نربطه باسم الأشياء الجسدية هو فقط ظاهرة الشيء الذي، كشيء في حد ذاته، يمكنه تحتوي فقط على [6] بسيطة، ولكن يتعذر الوصول إليها تمامًا، لأن الحدس الذي بموجبه يُمنح لنا فقط لا يجعلنا نعرف الخصائص التي تناسبه في حد ذاته، ولكن فقط الشروط الذاتية لحساسيتنا تحت فقط يمكننا الحصول على تمثيل حدسي لها. وفقًا للنقد، لا يزال كل شيء في الظاهرة نفسها ظاهرة، بقدر ما يمكن للفهم أن يقسمها، ويمكن أن يثبت حقيقة الإدراك الواضح للأجزاء التي لم تعد الحواس تصل إليها؛ بينما، وفقًا للسيد إيبرهار، يتوقفون بعد ذلك عن كونهم ظواهر، وهم الشيء نفسه. نظرًا لأن القارئ قد لا يكون قادرًا على تصديق أن السيد إيبرهار أعلن بشكل تعسفي مثل هذا التفسير الشرير القابل للهجوم لمفهوم المعقول، والذي قدمه النقد الذي أراد دحضه، أو حتى أنه يجب أن يكون قد أسس فكرة على اعتبار أنه غير مهم وغير مفيد تمامًا في الميتافيزيقا، للاختلاف بين الكائنات الحية والكائنات المعقولة، مثل الشكل المنطقي البسيط لأسلوب التمثيل، نريده أن يكون قادرًا على التأكد بنفسه من رأي المؤلف في هذه النقطة. بعد أن أخذ عناء لا داعي له لإثبات ما لا يشك فيه أحد (ص 271-272)، وبعد أن دهش في المرور، ولكن بطبيعة الحال، لم تكن تلك المثالية النقدية قد لاحظت أن شيئًا مثل الواقع الهدف من فكرة، حقيقة لا يمكن إثباتها إلا بشكل خاص في موضوعات التجربة، يمكن إثباتها كونيًا، أي عن الأشياء بشكل عام، وأن هذا المفهوم ليس كذلك. بدون أي واقع موضوعي (على الرغم من أنه من الخطأ الاستنتاج بأن هذا الواقع قد تم إثباته أيضًا من خلال هذا بالنسبة لمفاهيم الأشياء التي لا يمكن أن تكون موضوعًا للتجربة)، فإنه يضيف على الفور: "يجب أن أعطي هنا مثالاً على التطبيق الصحيح الذي لن نكون قادرين على الاقتناع به حتى وقت لاحق. لا يمكن أن تشكل حواس الإنسان وخياله، في حالته الراهنة، صورة دقيقة لمضلع من ألف جانب، أي صورة، على سبيل المثال، يمكن أن يكون هذا الشكل مميز عن الآخر الذي سيكون له تسعمائة وتسعة وتسعون جانبًا فقط. ولكن بمجرد أن أعرف أن الرقم له ألف جانب، يمكن لفهمي أن أعزو إليه مسندات مختلفة، إلخ. فكيف نثبت إذن أن

الفهم لا يمكن أن يؤكد شيئًا على الإطلاق أو ينكر أي شيء لشيء ما في حد ذاته، لأن الخيال لا يستطيع تكوين أي صورة له، أو لأننا لا نعرف كل المحددات التي تخصه الفردية؟ "ثم يشرح (ص 291-292) الاختلاف الذي وضعه النقد بين الإحساس بالمعنى المنطقي والمعنى المتعالي، على النحو التالي:" إن أهداف الفهم لا يمكن تصورها، تلك الخاصة بالحساسية على العكس من ذلك يمكن تخيلها؛ "ويقتبس من لايبنتز [7] مثالًا للخلود، لا يمكننا تشكيل أي صورة منه، بل فكرة فكرية، وفي نفس الوقت أيضًا المثال السابق لتشيليوغون، الذي يقول عنه:" لا تستطيع حواس وخيال الإنسان، في حالته الحالية، تكوين أي صورة دقيقة تميّزه عن مضلع من 999 جانبًا." لكن لا يمكن للمرء أن يرغب في الحصول على دليل أوضح من ذلك الذي قدمه هنا إم إيبرهار، فأنا لا أعني التفسير التعسفي للنقد، لأنه ليس خادعًا بما يكفي لخداع أنفسنا حتى هذه النقطة، لكنه يجهل تمامًا السؤال المعني. البنتاغون، حسب رأيه، كائن حسي، بينما تشيليوغون هو بالفعل كائن بسيط للعقل، شيء غير حساس (أو، على حد تعبيره، لا يمكن تصوره). أخشى أن إينيغون بالفعل في منتصف الطريق من حساس إلى شديد الحساسية؛ لأنه إذا لم تقم بحساب الجوانب على أصابعك بشكل متتالي، فسيكون من الصعب تحديد الرقم المرئي. كان السؤال هو ما إذا كان يمكننا أن نأمل في الحصول على معرفة بما لا يمكن أن يكون له أي حدس مقابل. رد النقد سلبًا على ما لا يمكن أن يكون موضوعًا للحواس، لأن الحقيقة الموضوعية للمفهوم تتطلب دائمًا حدسًا، وأن الحدس البشري، ذاته المعطى في الرياضيات، هو فقط حساس. إم إيبرهار، على العكس من ذلك، يجيب بالإثبات، ويشهد بشكل خاطئ على عالم الرياضيات، الذي يظهر دائمًا كل شيء في الحدس، كما لو أن الأخير، دون إعطاء مفهومه حدسًا يتوافق تمامًا مع الخيال، يمكن أن يحدد موضوع الفكرة من خلال الفهم مع المسندات المختلفة، وبالتالي تعرفها دون الشرط الذي تحدثنا عنه للتو. لذلك عندما حصر أرخميدس ونقش في الدائرة مضلعًا مكونًا من 96 جانبًا، ليثبت أن الدائرة أصغر من الأول من هذه الأشكال وكم هي أكبر من الثاني، قدم، نعم أو لا، حدس لمفهومها عن المضلع المنتظم؟ لقد أخذها حتمًا كمبدأ، ليس لأنه كان في الواقع يتتبع الشكل متعدد الأضلاع (والذي سيكون ادعاءً غير ضروري وسخيف)، ولكن لأنه يستطيع تحديد تقريبًا كما يريد قاعدة بناء مفهومها، وبالتالي قدرتها وحجمها، وبالتالي إعطاء هذا الكائن في حدس، وفقا للمفهوم. وبهذه الطريقة أثبت حقيقة القاعدة نفسها، وبالتالي حقيقة هذه الفكرة لاستخدام الخيال. إذا كان عليه أن يكتشف كيف يمكن أن يتألف الكل من أحاديات، لكان اعترف، لأنه كان يعلم أنه لم يكن مضطرًا للبحث في الفضاء عن مثل هذه الكائنات العقلانية، والتي لا يستطيع المرء أن يبحث عنها. لا يمكنهم قول أي شيء على الإطلاق عن ذلك، لأنهم كائنات شديدة الحساسية، ولا يمكنهم تقديم أنفسهم إلا بالفكر، ولا يمكنهم أبدًا، على هذا النحو، الحدس.

- لكن السيد إيبرهار، نظرًا لأن هذه الكائنات صغيرة جدًا بالنسبة لدرجة اختراق حواسنا، أو تعددها في تمثيل حدسي معين أكبر من الدرجة الفعلية للخيال ومقدرة استيعابها، يريد ذلك إنها أشياء غير حساسة يجب أن نعرف

عنها عدة أشياء من خلال فهمها. ما زلنا على استعداد للسماح به، لأن مثل هذا المفهوم عن غير المعقول ليس له أي علاقة مع تلك التي قدمها النقد، وبما أنه ينطوي بالفعل على تناقض في التعبير ذاته، فلن يكون له عواقب. يتضح مما قيل حتى الآن، أن السيد إيبرهار يبحث عن كل معرفة في الحواس. وهو حقه. لكنه يريد أيضًا توسيع نطاق هذا الأمر ليشمل معرفة شديدة الحساسية. للتغلب على هذه الصعوبة، يستخدم مبدأ العقل الكافي، والذي لا يأخذ فقط في عالميته غير المحددة، ولكن حيث يطلب نوعًا مختلفًا تمامًا من التمييز بين المعقول والمفكر، عن الذي يريده. يدرك، لأنه يميز عمدًا، في صيغته، بين المعقول ومبدأ السببية، لكي يضع نفسه على الطريق الذي يحتاجه [8]. لكن هذا الجسر لا يكفي. لأن المرء لا يستطيع البناء على الجانب الآخر بأي مواد من التمثيل الحساس. في الواقع، يستخدم مهندسنا هذه المواد، لأنه (مثل أي انسان) ليس لديه غيرها؛ لكن البسيط، الذي يعتقد في البداية أنه وجده كجزء من التمثيل الحسي، يغسلها وينقيها من هذه البقعة لدرجة إقناع نفسه أنه قد أظهرها في المادة، في حين أنه لن يكون لديه لم يتم العثور عليها في التمثيل الحساس بمجرد الإدراك. ومع ذلك، فإن هذا التمثيل الجزئي (البسيط) هو أخيرًا مادة، كموضوع للحواس، وفقًا للفرضية؛ وعلى الرغم من هذا العرض، لا يزال هناك دائمًا التورط الصغير في معرفة كيف يجب على المرء أن يؤكد الواقع لمفهوم أنشأه المرء فقط في موضوع حسي، إذا كان هذا المفهوم يشير إلى كائن لا يمكن بأي حال من الأحوال السقوط تحت الحواس (ولا تكون جزءًا متجانسًا من كائن حساس). من الجائز حقًا الشك فيما إذا كان هناك بشكل عام أي شيء متبقي يمكن تسميته بالشيء المحتمل، بعد إزالة جميع الخصائص التي يمكن بحكمها أن تكون جزءًا من المادة. لذلك، كان المؤلف قد أثبت من خلال هذا العرض أن الواقع الموضوعي للبسيط، كجزء من المادة، وبالتالي كشيء ينتمي فقط إلى الحدس الحساس وإلى تجربة ممكنة في حد ذاتها، ولكن ليس بأي حال من الأحوال حقيقة أي كائن، حتى كائن شديد الحساسية خارج التجربة المحتملة في حد ذاتها؛ الذي كان مع ذلك السؤال. في كل ما يلي (ص 263-306)، والذي يهدف إلى تأكيد ما سبق، نجد، كما يسهل التنبؤ به، أي شيء بخلاف التفسير القسري لمقترحات النقد، ولكن من خلال قبل كل شيء، معنى خاطئ، يُعطى للقضايا المنطقية التي تتعلق فقط بشكل الفكر (دون النظر إلى أي موضوع على الإطلاق)، وذلك لخلطها مع الافتراضات المتعالية (حيث يستخدم الفهم الأول، المحض تمامًا ودون الحاجة إلى أي مصدر آخر غيره، لمعرفة الأشياء مسبقًا). من خلال أول هذه الإجراءات، يرتكب، من بين انتهاكات أخرى، إعطاء حجج النقد شكلاً قياسياً (ص 270).). إنه يجعلني أفكر على هذا النحو: "كل التمثيلات التي ليست ظواهر خالية من أشكال الحدس الحساس (تعبير مؤسف، لا يوجد في أي مكان في النقد، ولكنه يمكن أن يستمر). - الآن كل تمثيلات الأشياء في حد ذاتها هي تمثيلات ليست ظواهر (والتي يقال أيضًا ضد استخدام النقد، لأنها تعني أنها تمثيلات لأشياء ليست ظاهرة). - إذن هم فارغون تمامًا. هناك أربعة مفاهيم رئيسية هنا، ويجب، كما يقول، أن أخلص إلى ذلك: لذلك فإن هذه التمثيلات خالية من

أشكال الحدس الحساس" . الآن هذا الاستنتاج الأخير هو حقًا الاستنتاج الوحيد الذي يمكن استخلاصه من النقد ، والأول تم تخيله وإضافته بواسطة إم إيبرهار. ولكن بعد ذلك، وفقًا للنقد، تأتي المداخلات التالية، والتي يتم من خلالها العثور أخيرًا على هذا الاستنتاج الأخير، أي: التمثيلات الخالية من أشكال الحدس الحسي، خالية من كل حدس (لأن كل حدسنا حسي). - الآن تمثيلات الأشياء في حد ذاتها فارغة، إلخ. - لذا فهم يخلون من أي حدس. وختامًا: التمثيلات الخالية من كل حدس (والتي، كمفاهيم، لا يمكن إعطاء حدس مطابق لها)، فارغة تمامًا (بدون معرفة موضوعها). - الآن تخلو تمثيلات الأشياء التي ليست ظواهر من كل حدس. - إذن فهم فارغون تمامًا (من حيث المعرفة). ما الذي يجب أن نشك فيه في السيد إيبرهار، المعلومات أو الإنصاف؟

يمكننا فقط أن نقدم هنا عينات قليلة من كل افتقاره إلى فهم المعنى الحقيقي للنقد، والافتقار إلى صلابة ما يدعي أنه قادر على وضعه في مكان هذا الكتاب، لصالح نظام أفضل؛ لأنه حتى ألد خصوم السيد إيبرهار سوف يتعب من السعي إلى بعض الوحدة في اعتراضاته، ومحاولة إيجاد علاقة منطقية أو اتفاق بين نظرائه. بعد أن سأل نفسه (ص 275): "من (ما هو) الذي يعطي الحساسية مادتها أي الأحاسيس؟ "يعتقد أنه فكك النقد، لأنه يقول (ص 276):" يمكننا أن نختار ما نحب - نحن دائمًا نصل إلى الأشياء في حد ذاتها. الآن هذا بالضبط هو التأكيد المستمر للناقد. مع هذا الاختلاف فقط، فإنه يضع هذا المبدأ الخاص بمسألة التمثيلات الحساسة ليس في الأشياء، كأشياء للحواس، ولكن في شيء مفرط الحساسية يعمل كأساس لها ولا يمكننا معرفة به. تقول: إن الأشياء، كأشياء في حد ذاتها، توفر المادة للبديهيات التجريبية (فهي تحتوي على المبدأ المحدد للقوة التمثيلية، وفقًا للحساسية)، لكنها ليست المادة. عندئذ يسأل المرء كيف يعمل الفهم هذا الأمر (هل يأتي من أي مكان). يثبت النقد في المنطق التجاوزي أن الحقيقة تحدث من خلال استيعاب البديهيات الحسية (المجردة أو التجريبية) في المقولات، ومفاهيم الأشياء بشكل عام والتي يجب أن تُؤسس بالكامل في الفهم الخالص بداهة. يقترح إم إيبرهار نظامًا معاكسًا عندما يقول (ص 276-279): "لا يمكن أن يكون لدينا مفاهيم عامة لم نستخلصها من الأشياء التي أدركناها بالحواس، أو من تلك التي لدينا وعي في روحنا. ثم، في نفس الفقرة، يشير بدقة إلى كيفية إجراء هذا الانفصال عن الفرد. هذا هو أول فعل للفهم. والآخر (ص 279) يؤلف مع هذه المفاهيم المتسامية. بفضل التجريد، وصل الفهم (من تمثيلات الحواس) إلى الفئات؛ والآن هناك فئات وأجزاء أساسية من الأشياء لصفاتها. كما يقال (ص 278)، "الذهن بمساعدة العقل يكتسب مفاهيم مركبة جديدة، لأنه يرتفع من نفسه بالتجريد إلى مفاهيم أكثر عمومية وبساطة" حتى مفاهيم الممكن والمؤسس، إلخ. "

هذا الصعود (مع ذلك، إذا كان بإمكاننا تسمية الصعود، فما هو إلا فعل تجاهل شيء تجريبي في الاستخدام التجريبي للذهن، منذ ذلك الحين، المفكر، الذي لدينا حتى المودعة مسبقًا، وفقًا للخاصية الطبيعية لفهمنا، أي الفئات، تستمر) منطقية بحتة، وتؤدي فقط إلى قواعد أكثر عمومية، ولكن استخدامها لا يتجاوز مجال من الخبرة

الممكنة، لأن هذه القواعد مجردة بدقة من استخدام الفهم في المادة التجريبية، حيث يتم إعطاء حدس حساس يتوافق مع الفئات. - من أجل أن يكون هناك صعود حقيقي، أي لنوع مختلف من الكائنات غير تلك التي يمكن أن تُعطى للحواس بشكل عام، حتى للأكثر كمالا، هناك حاجة إلى نوع مختلف من الحدس، الذي أطلقنا عليه اسم فكري (لأن ما ينتمي إلى المعرفة وليس حساسًا، لا يمكن أن يكون له اسم آخر أو معنى آخر) ، الحدس الذي لم نعد بحاجة إلى الفئات فحسب ، بل ، بفضل هذه الخاصية ، لن تستفيد من أي فهم. من الذي يمكن أن يلهمنا بمثل هذا الفهم الحدسي، أو إذا كان كامنًا بداخلنا، فمن يستطيع أن يجعله معروفًا لنا؟

لهذا، لا يزال لدى السيد إيبرهار طريق. لأن "هناك أيضًا (ص ٢٨٠-٢٨١) حدس غير منطقي (لكن ليس حدسًا للفهم أيضًا)، حدس آخر غير المعقول في المكان والزمان. - لم تعد العناصر الأولى للوقت الملموس والعناصر الأولى للفضاء الخرساني ظواهر (أشياء ذات حدس حساس). لذا فهم الأشياء الحقيقية، الأشياء في حد ذاتها. هذا الحدس غير الحسي، يميزه عن المعقول (ص 299)، "من حيث أنه يتم تمثيل الشيء أو الخلط أو الغموض من قبل الحواس"، بينما يعرف (ص 295) فهم "كلية المعرفة الواضحة". - الفرق بين حدسه غير الحساس والحس الحسي يكمن في أن الأجزاء البسيطة من الزمان والمكان الملموسين يتم تمثيلهما بطريقة مشوشة في الحدس الحسي، وأنهما كذلك بشكل واضح. في حدس غير حسي. بهذه الطريقة، تتحقق رغبة الناقد بشكل طبيعي فيما يتعلق بالواقع الموضوعي لمفهوم الوجود البسيط، لأن هذا المفهوم يُعطى حدسًا مطابقًا (فقط ليس حساسًا). لذلك كان يرتفع من أجل السقوط إلى الأسفل، لأنه إذا تم إدخال هذه الكائنات البسيطة خلسة إلى الحدس نفسه، فعندئذ تم إنشاء تمثيلاتهم على النحو الوارد في الحدس التجريبي، وبقي الحدس فيهم ما كان فيما يتعلق بالكل، أي الحسي. وعي التمثيل لا يحدث فرقًا في الخاصية المحددة؛ لأنه يمكن العثور عليها في جميع التمثيلات. ويسمى إدراك الحدس التجريبي الإدراك. نظرًا لعدم إدراك هذه الأجزاء البسيطة المزعومة، فإنها لا تفقد جودتها على الإطلاق كأشياء معرضة تمامًا للحدس، على سبيل المثال إذا كانت حواسنا حريصة بدرجة كافية، أو خيالنا قويًا بما يكفي لإدراكها نتيجة لذلك. وضوح هذا التمثيل [9]، شيء غير حساس [في الحالة الراهنة]. ربما يتساءل القارئ في هذه المناسبة لماذا، إذا ارتقى السيد إبرهار فوق مجال الإحساس (ص 169)، فإنه يستخدم دائمًا تعبير غير حسي، وليس بالأحرى مفرط الحساسية.

هذا ليس بدون أسباب وجيهة. من الواضح أن الأخير سيُظهر أنه لا يستطيع إخراج ما هو مفرط الحساسية من الحدس الحسي، لأنه حسي. لكن غير الحساس يشير فقط إلى عيب بسيط (على سبيل المثال، وعي شيء ما في تمثيل كائن من الحواس)، والقارئ لا يلاحظ ذلك كما يسعى المرء لجعله يقبل وبالتالي تمثيل أشياء حقيقية لأنواع أخرى. إنه نفس الشيء مع التعبير عن الأشياء العامة (بدلاً من المسندات العامة للأشياء)، والتي سنتحدث عنها لاحقًا، والتي يعتقد القارئ أنه يجب أن يفهم بها نوعًا معينًا من الكائنات، أو التعبير عن الأحكام. ليست متطابقة

(بدلاً من الاصطناعية). هناك قدر كبير من الفن في اختيار هذه التعبيرات غير المحددة، بهدف جعل القارئ يخطئ في اعتبار الفقر أشياء مهمة. إذا كان إم إيبرهار قد فسّر مفهوم لايبنتز وفولف عن حساسية الحدس جيدًا، بقوله إنه يتألف فقط من ارتباك مختلف التمثيلات الحسية، في حين أن هذه التمثيلات تتعلق مع ذلك بأشياء في حد ذاتها، ولكن المعرفة الواضحة منها تستند إلى الفهم (الذي يعرف الأجزاء البسيطة في هذا الحدس)، وبالتالي فإن النقد لم ينسب شيئًا زائفًا إلى هذه الفلسفة، ويبقى فقط أن يقرر ما إذا كانت أيضًا صحيحة في أن نقول: إن وجهة النظر التي تتبناها نفس الفلسفة لوصف الحساسية (كقدرة معينة أو قابلية خاصة) هي وجهة نظر خاطئة [10]. إنه يؤكد صحة تفسير مفهوم الحساسية، المنسوب في النقد إلى فلسفة لايبنتز، بقوله (ص 303) أنه يجعل السبب الذاتي للظواهر يتكون، كتمثيلات مشوشة، في عدم القدرة على التمييز بين جميع الشخصيات (تمثيلات جزئية للحدس الحسي)؛ ويضيف (ص 377) إلقاء اللوم على النقد لعدم إبداء هذا السبب، يضيف: إنه يتألف من حدود الذات. بصرف النظر عن هذه الأسباب الذاتية للشكل المنطقي للحدس، هناك أيضًا أسباب موضوعية؛ هذا ما يقوله الناقد. وفي هذا لا تتعارض مع لايبنتز.

ولكن إذا كانت هذه الأسباب الموضوعية (العناصر البسيطة) جزءًا من الظواهر نفسها، ولا يُنظر إليها على هذا النحو، ببساطة بسبب الارتباك، ولكن لا يمكن إظهارها إلا هناك، فهي يجب أن نطلق عليها حدسًا منطقيًا، ومع ذلك فهي ليست منطقية فحسب، ولكن يجب أيضًا أن تُدعى، ولهذا السبب الأخير، فكرية، فمن الواضح أن هذا تناقض، ومفهوم لايبنتز عن الإحساس والظواهر لا يمكن تفسيره. لذلك قدم السيد إيبرهار تفسيرًا خاطئًا تمامًا لرأي لايبنتز، أو يجب رفض هذا الرأي دون تردد. أحد أمرين: إما أن يكون الحدس يتعلق بالموضوع فكريًا تمامًا، أي أننا ندرك الأشياء كما هي في حد ذاتها، ومن ثم فإن الحساسية تتكون فقط من الارتباك لا ينفصل عن هذا الحدس الجماعي؛ - وإلا فهو ليس فكريًا، وبهذا نعني فقط الطريقة التي نتأثر بها بشيء غير معروف تمامًا في حد ذاته، ومن ثم فإن الحساسية لا تتكون إلا قليلاً من الارتباك الذي يفضله الحدس أعلى درجة من الوضوح، وكأجزاء مفردة فيها، تكتسب بشكل متناسب في التمييز والوضوح؛ ولكن لن يكون هناك أي شيء آخر غير الظواهر البسيطة. لكن لا يمكن تصور الأمرين معًا في نفس مفهوم الحساسية. وبالتالي، فإن الحساسية، كما ينسب إم إيبرهار الفكرة إلى لايبنتز، تتميز عن المعرفة الفكرية أو بالشكل المنطقي البسيط (الارتباك)، بينما تحتوي، فيما يتعلق بالمادة، فقط على تمثيلات فكرية خالصة. أشياء في حد ذاتها. أو يتم تمييزها عنها أيضًا بطريقة متعالية، أي فيما يتعلق بالأصل والمادة، لأنها لا تنبثق من جودة الأشياء في حد ذاتها، ولكنها تشمل فقط كيف تتأثر الذات، مهما كان واضحًا. الحالة الأخيرة هي حالة تأكيد النقد، التي لا يمكن للمرء أن يعارض الرأي الأول فيها دون جعل الحساسية تتكون من مجرد ارتباك في التمثيلات، وهو ارتباك قد يؤثر على الحدس المعطى. لا يمكن للمرء أن يفضح بشكل أفضل من الحقيقة دون أن يريدها إم إيبرهار، الاختلاف اللامتناهي

بين نظرية الحساسية، كنمط معين من الحدس، والذي يمكن تحديد شكله مسبقًا وفقًا للمبادئ العامة، والنظرية التي تعترف بذلك. الحدس باعتباره إدراكًا تجريبيًا بحتًا للأشياء في حد ذاتها، والتخوف الذي يتم تمييزه عن الحدس الفكري (مثل الحدس الحسي) فقط من خلال عدم وضوح التمثيل. في الواقع، لا يمكن للمرء أن يستمد من نقص القوة، والعجز، وحدود الفضيلة التمثيلية (التعبيرات الحرفية التي استخدمها السيد إيبرهار نفسه)، أي امتداد للمعرفة، ولا تحديد إيجابي للموضوعات. يجب أن يكون المبدأ المعطى في حد ذاته شيئًا إيجابيًا، والذي يشكل الركيزة الأساسية لهذه الافتراضات، ولكن ليس له سوى قيمة ذاتية بحتة، ولا تفهمه الأشياء إلا بقدر ما يكون لها طابع ظاهري. إذا نقلنا إلى السيد إيبرهار الأجزاء البسيطة من موضوعات الحدس المعقول، وإذا اتفقنا على أنه يجعل من الممكن فهم اتحادهم بأفضل ما يمكن، وفقًا لمبدئه (الكافي) للعقل، وكيف وبأي منطق هل يريد إذن أن يشتق من مفاهيمه عن الأحاديات وتمثيلها بالقوى، هذا التمثيل للفضاء، أي أن له ثلاثة أبعاد كمساحة كاملة، في نفس الوقت من أنواع حدوده الثلاثة، منها حتى اثنان لا يزالان مسافات، والثالث، وهو النقطة، هو حد كل الحدود؟ أو كيف ينوي التفكير فيما يتعلق بالأشياء ذات الحس الحميم من أجل العثور على الشرط الذي يخدم كأساس لهذا المعنى، أي الوقت، ككمية، ولكن يبدأ فقط من مقياس وكمية ثابتة (مثل هو أيضًا فضاء) بعناصره البسيطة، التي يرى الحس أنها تدركها ولكنها لا تفصل بينها، فأي فهم على العكس يوحده الفكر؟ كيف، أخيرًا، يمكننا أن نخرج من حدودها، من عدم الوضوح، وبالتالي من العيوب البسيطة، معرفة إيجابية، تحتوي على شروط العلوم التي، من بين جميع الأشياء الأخرى، من المرجح أن تمتد أكثر من قبل (الهندسة والفيزياء العامة)؟ يجب أن يعتبر كل هذه الخصائص كاذبة وخيالية بحتة (على أنها تتعارض مباشرة مع تلك الأجزاء البسيطة التي يعترف بها)؛ أو يجب أن يبحث عن واقعها الموضوعي، ليس في الأشياء في حد ذاتها، ولكن في الأشياء كظواهر، أي عندما يبحث عن شكل تمثيلها (كموضوعات للحدس المعقول) في الذات وفي تقبلها، أي في صفة كونها عرضة للتمثيل الفوري لأشياء معينة، وهو الشكل الذي يجعل من الممكن تصور بداهة (قبل إعطاء الأشياء بالفعل) إمكانية معرفة متنوعة بالظروف التي يمكن فيها للأشياء فقط أن تقدم نفسها للحواس. دعونا الآن نرى ما يقوله إم إيبرهار (ص 370): "لم يقل م. كانط ما هو المبدأ الذاتي في الظواهر. - هذه هي حدود الموضوع. (هذا هو تصميمه). اقرأ واحكم. إم إيبرهار غير مؤكد (ص 391) ما إذا كان "من خلال شكل الحدس المعقول أعني حدود ملكة المعرفة التي يتم من خلالها تحويل التنوع إلى رقم للزمان والمكان، أو هذه الأشكال نفسها إلى جنرال لواء. "-" من يعتبرها بدائية (في الأصل)، وليست فطرية في مبادئها، يصوغ صفة خفية. ولكن إذا تبنى أحد التفسيرين السابقين، فإن نظريته يتم تضمينها، أو كليًا، أو جزئيًا في نظرية لايبنتز. "ثم (ص 378) يطلب معلومات عن هذا الشكل من الظواهر"، قال، مصقول أو وعرة. إنها النغمة الأخيرة التي يتحدث عنها في هذه الفقرة بشكل أساسي. سألتزم بالأول، الوحيد الذي يناسب أسباب الانتصار. لا

يعترف النقد بأي تمثيلات فطرية على الإطلاق؛ تأخذها جميعًا، سواء كانوا متعلقين بالحدس أو المفاهيم الفكرية، كأمر مسلم به. ولكن هناك أيضًا اكتساب بدائي (كما يقول أساتذة القانون الطبيعي)، وبالتالي أيضًا لما لم يكن موجودًا من قبل، وبالتالي لما لم يكن جزءًا من أي شيء قبل هذا الإجراء. هذا، كما يقول النقد، أولاً شكل الأشياء في المكان والزمان، وثانيًا الوحدة التركيبية للتنوع في المفاهيم؛ لأن أيا من هذين الشيئين مأخوذ من الأشياء التي لا تحتوي عليها، من خلال ملكة المعرفة لدينا؛ على العكس من ذلك، يتم إنتاجها مسبقًا. ولكن يجب أن يكون هناك في الموضوع سبب لتشكيل التمثيلات الفكرية على هذا النحو وليس بطريقة أخرى، ويمكن أن ترتبط بشكل أكبر بأشياء لم يتم تقديمها بعد، وهذا السبب على الأقل فطري. كما يشير إم إيبرهار نفسه إلى أنه من أجل أن يكون له الحق في استخدام كلمة مزروعة (غير مخلوق، أنرشافن)، يجب على المرء أن يفترض أن وجود الله قد أثبت بالفعل، فلماذا يستخدمه في نقد لا له أي شيء آخر غير الأسس الأولى لكل المعرفة، في تفضيله للتعبير القديم للفطري؟ يقول إم إيبرهار (ص 390): "إن أسباب صور [أو أشكال] المكان والزمان الكونية، التي لم يتم تحديدها بعد، قد خلقت بالروح. لكن في الصفحة التالية نشك مرة أخرى فيما إذا كان من خلال شكل الحدس (كان من الضروري أن نقول: سبب كل أشكال الحدس) أعني حدود الذكاء أو هذه الصور ذاتها. لا نفهم كيف كان يمكن أن يفكر في الافتراض الأول، حتى في حالة الشك، لأنه يجب أن يعرف جيدًا أنه يريد استبدال هذا النمط من تفسير الحساسية لتلك التي قدمها النقد. أما بالنسبة للشك الثاني، هل أشكال الحدس ليست في ذهني، الصور غير المحددة للزمان والمكان بحد ذاته، فمن السهل شرحها، لكن لا يمكن الموافقة عليها. لأنني قلت في أي وقت مضى أن حدس المكان والزمان الذي يجعل الصور وحدها ممكنة هي نفسها الصور (التي تفترض دائمًا فكرة، والتي تمثل المعرض، على سبيل المثال الشكل غير المحدد لمفهوم المثلث، الذي لا تُعطى له نسبة الجانب ولا الزوايا)؟ لقد اعتاد على اللعب المخادع باستخدام التعبير المجازي، بدلاً من التعبير الحسي، لدرجة أنه يتبعه في جميع المناسبات. أساس إمكانية الحدس المعقول ليس من هذين الأمرين؛ إنها ليست حدود ذكاء ولا صورة. إنها قابلية التقبل البسيطة المناسبة للعقل عندما يتأثر بشيء (في الإحساس)، أي قدرته على تلقي تمثيل، كنتيجة لخاصيته الذاتية. هذا المبدأ الرسمي الأول، على سبيل المثال، لإمكانية حدس الفضاء، فطري فقط، ومع تمثيل الفضاء نفسه. في الواقع، هناك حاجة دائمًا للانطباعات حتى يكون للذكاء تمثيل كائن (التمثيل الذي يكون دائمًا إجراءً خاصًا به). وهكذا يتشكل الحدس الشكلي الذي نسميه الفضاء، كتمثيل مكتسب أصلاً (لشكل الأشياء الخارجية بشكل عام)، ومع ذلك فإن المبدأ (كقبول بسيط) فطري، والذي يسبق اكتسابه الفكرة إلى حد بعيد. تحديد الأشياء التي تتفق مع هذا النموذج؛ اكتساب هذا هو اكتساب مشتق، لأنه يفترض بالفعل مفاهيم متعالية، وفهم عالمي، ومفاهيم ليست فطرية أيضًا [11]، ولكنها مكتسبة، واكتسابها، مثل الفضاء، هو أيضًا أصل، ويفترض فقط الظروف الذاتية لعفوية الفكر (التوافق مع وحدة الإدراك). لا يمكن لأحد أن يتردد في معنى مبدأ

إمكانية وجود حدس حساس خالص، باستثناء الشخص الذي ربما يكون قد مر بالنقد بمساعدة قاموس، لكنه لم يتأمل فيه. ما يلي قد يعطي فكرة عن عدم فهم السيد إيبرهار لأوضح مقترحات الناقد، أو تصميمه لإساءة فهمها. لقد قيل في النقد أن فئة الجوهر البسيطة (مثل أي شيء آخر) لا يحتوي على أي شيء على الإطلاق أكثر من الوظيفة المنطقية التي يتم من خلالها تصور الكائن على أنه محدد، وبالتالي لا ينتج عن هذا أي معرفة بالموضوع مطلقًا من خلال هذا وحده، ولا بواسطة أقل المسند (اصطناعي) طالما أننا لا نقدم له حدسًا حسيًا؛ مما خلصنا إلى أنه، كونك غير قادر تمامًا على الحكم على الأشياء دون مساعدة المقولات، فإن معرفة الحساسية المفرطة (دائمًا، بالطبع، بالمعنى النظري) أمر مستحيل تمامًا. يدعي إم إيبرهار (ص 384-385) أنه يمكن للمرء أن يكتسب هذه المعرفة لفئة الجوهر المحضة، حتى بدون مساعدة الحدس المعقول: "إنها القوة التي تسبب الحوادث. الآن القوة نفسها ليست أكثر من تصنيف (أو يمكن التنبؤ به)، أي قوة السبب، والتي أكدت بالمثل أن القيمة الموضوعية لا يمكن إظهارها دون حدس حساس وتقول إنه لا يمكن لأحد أن يثبت أن مفهوم الماهية. ومع ذلك، فهو يبني أيضًا إثبات الحقيقة هذا (ص 385) على الانكشاف في الحدس الحساس (الداخلي) للحوادث، وبالتالي للقوة أيضًا، وهو المبدأ، لأنه يتعلق في الواقع بمفهوم السبب. إلى سلسلة من حالات الروح، في الوقت المناسب، إلى سلسلة من التمثيلات المتتالية، أو درجات من التمثيلات، والتي يرد مبدأها "في الشيء المحدد تمامًا فيما يتعلق بجميع التغييرات الحالية والماضية والمستقبلية؛ وقال: "هذا الشيء قوة بالعقل تجعل ما هو جوهر". لكن النقد أيضًا لا يطلب أي شيء آخر غير عرض مفهوم القوة (فكرة، بالمناسبة، تختلف تمامًا عن تلك التي أردنا أن نضمن لها الواقع، أي حقيقة الجوهر) [12] في الحدس. المعقول الداخلي، والحقيقة الموضوعية للمادة، ككائن عاقل، مضمونة. لكن كان الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان يمكن إثبات هذا الواقع من مفهوم القوة، كفئة محضة، أي أنه لا يزال بدون تطبيق على كائنات الحدس الحسي، وبالتالي فهو صالح أيضًا للكائنات شديدة الحساسية، أي بالنسبة لكائنات العقل النقية: بما أن كل وعي يعتمد على ظروف الزمن، وبالتالي فإن أي استمرار للماضي والحاضر والمستقبل يجب أن ينسجم مع قانون استمرارية الحالة المتغيرة للروح ، ولم يبق شيء يمكن أن يكون الحادث قد وقع ، والذي يمكن أن يكون بمثابة دعم لمفهوم القوة. وبالتالي ، نتيجة لهذا الطلب ، فإنه يلغي فكرة الإنسان (التي تحتوي بالفعل على فكرة الجسد) ، وكذلك فكرة التمثيل التي يمكن تحديد وجودها بمرور الوقت ، وبالتالي كل ما يحتوي عليه شروط الحدس ، سواء الخارجية أو الداخلية (لأنه يجب أن تفعل ذلك إذا أرادت ضمان حقيقة مفهوم الجوهر وسبب السبب كمقولات خالصة ، أي كمفاهيم يمكن في أي حال يخدم أيضًا معرفة الحساسية المفرطة) ، فكل ما تبقى من فكرة الجوهر هو وجود شيء يجب تصور وجوده على أنه وجود موضوع ، ولكن ليس كمسند بسيط 'آخر ؛ كل ما تبقى من فكرة السبب هو علاقة الشيء بشيء آخر في الوجود ، وبعد ذلك ، إذا طرحت الأول ، يتم تحديد الثاني أيضًا ويتم طرحه بالضرورة. من هذه

المفاهيم عن الشيئين، لا يستطيع مطلقًا اشتقاق أي معرفة بالشيء المحدد بهذه الطريقة؛ لا يستطيع حتى معرفة ما إذا كان هذا التحديد ممكنًا فقط، أي إذا كان هناك شيء يحدث فيه. ولا يتعلق الأمر الآن بمعرفة ما إذا كان فيما يتعلق بالمبادئ العملية المسبقة، عندما يتم وضع فكرة الشيء (مثل النومان) في المبدأ، فإن فئات الجوهر والسبب لا تتلقى حقيقة موضوعية فيما يتعلق التحديد العملي للعقل. في الواقع، إمكانية وجود شيء يمكن أن يوجد ببساطة كذات، دون أن يكون دائمًا مسندًا جديدًا لشيء آخر، أو إمكانية امتلاك خاصية فيما يتعلق بوجود شيء آخر علاقة المبدأ، وليس العلاقة التبادلية، فيما يتعلق بهذه الأشياء نفسها، يجب، في الحقيقة، أن يثبت من خلال حدس يتوافق مع هذه المفاهيم المعرفة النظرية لهذا الشيء، لأن هذا الحدس ليس له الواقع الموضوعي فقط في هذا الشرط، وإلا فلن يكون من الممكن معرفة مثل هذا الكائن. ولكن إذا لم تكن هذه المفاهيم تأسيسية، إذا كان يجب عليها تقديم مبادئ تنظيمية بحتة لاستخدام العقل (كما هو الحال دائمًا مع فكرة النومان)، فعندئذٍ لا يمكنهم أيضًا أن تكون فقط وظائف منطقية بسيطة، والتي لها لمفاهيم الأشياء التي لا يمكن إثبات إمكانية استخدامها استخدامًا عمليًا للعقل، وحتى استخدامًا لا غنى عنه، لأنها عندئذٍ صالحة ليس كمبادئ موضوعية لإمكانية النومان، ولكن باعتبارها المبادئ الذاتية (للاستخدام النظري أو العملي للعقل) فيما يتعلق بالظواهر.

- ومع ذلك، كما قلنا، في هذه الحالة، لا يتعلق الأمر أبدًا بأي شيء سوى المبادئ التأسيسية لمعرفة الأشياء، وإذا كان ذلك ممكنًا، لأي شيء مهما كان، بحقيقة أنني يتحدث فقط عن طريق الفئات، دون تثبيتها عن طريق الحدس (الذي يكون دائمًا محسوسًا فينا)، دون الحصول على المعرفة ، كما يعتقد السيد إيبرهار، الذي ، على الرغم من كل الخصوبة التي ينسبها بعد الكثير من الآخرين إلى المناطق القاحلة صحارى الأنطولوجيا ، لم تستطع الحصول على أي شيء منها.

القسم الثاني.

حل المشكلة: كيف يمكن إصدار الأحكام التركيبية؟ بعد السيد إيبرهار.

هذا السؤال، الذي يُنظر إليه في عموميته، هو حجر العثرة الذي يجب على جميع الدوغمائيين في الميتافيزيقيا كسره، ولكنها، لهذا السبب، يبقون بعيدًا قدر الإمكان، لأنني لم أواجهه بعد. لا يوجد معارض للنقد تعهد بإعطاء حل عام. السيد إيبرهار، معتمدا على مبادئه الخاصة بالتناقض والعقل الكافي (الذي يقدمه فقط كمقترح تحليلي)، يغامر هناك؛ بأي نجاح هذا ما سنراه قريبًا. يبدو أن السيد إيبرهار ليس لديه فكرة واضحة عما يسميه النقد دوغمائية. وهكذا، عندما تحدث (ص 262) عن دليل مؤكد يعتقد أنه قدمه، يضيف: "إذا كان هذا الشخص عقائديًا، والذي يعترف بالأشياء في نفسه على وجه اليقين، فنحن ملزمون، بأي ثمن، بالاعتراف أننا عقائديون. بعد ذلك بقليل (ص 289) يقول إن فلسفة لايبنتز ليست أقل نقدًا للعقل من نقد كانط، لأنها تستند في دوغماتيتها

على تحليل دقيق لملكات المعرفة، من خلال سؤال نفسها وهو ما يمكن لكل منهم. ولكن إذا كان يفعل ذلك حقًا، فإنه لا يحتوي على دوغمائية بمعنى أن نقدنا يستخدم دائمًا هذه الكلمة. يعني هذا النقد بالدوغماتية في الميتافيزيقيا: ثقة عامة في مبادئ هذا العلم المزعوم، دون نقد مسبق لملكة المعرفة ذاتها، الاهتمام فقط بنجاحها. من خلال التشكك تتفهم عدم ثقة عام في العقل الخالص دون نقد مسبق، فقط بسبب عدم دقة تأكيداته [13]. إن نقد الأسلوب في كل ما يتعلق بالميتافيزيقا (الشك المعلق أو المنهجي) هو، على العكس من ذلك، مبدأ عدم ثقة عالمي فيما يتعلق بجميع الافتراضات التركيبية لهذا النظام، أن المبدأ العالمي لإمكانية وجودهم لم يتم الاعتراف به في الظروف الأساسية لذكائنا. لذلك نحن لا نحرر أنفسنا من اللوم الراسخ للدوغماتية من خلال مناشدة ما يسمى بالبراهين التفصيلية لتأكيداتها الميتافيزيقية، كما يحدث هنا (ص 262). لأن افتقارهم إلى النطاق أمر عادي للغاية، على الرغم من عدم وجود رذيلة ملحوظة هناك (وهو بالتأكيد ليس هو الحال أعلاه)، وغالبًا ما تتعارض البراهين على عكس ذلك مع ما لا يقل عن الوضوح، الذي يتمتع به المشكك، حتى لو لم يكن يعرف شيئًا سوى الادعاء ضد الحجة، مع ذلك الحق في الاعتراض عليه. فقط إذا كان الدليل يعمل على مسائل كان فيها النقد الناضج قد أظهر مسبقًا على وجه اليقين إمكانية المعرفة المسبقة وشروطها العالمية، الميتافيزيقي، الذي يكون دائمًا أعمى في جميع براهينه، إذا كان عدم وجود هذا النقد، يمكن تبرئته من الدوغماتية، ومبدأ النقد لهذا النوع من التقدير موجود في الحل العام للمشكلة: كيف يمكن معرفة مسبقة تركيبية. وإلى أن يتم حل هذه المشكلة، فإن كل الميتافيزيقيين قد تعرضوا للتوبيخ من الدوغمائية الأعمى أو الشك، مهما كانت سمعتهم كبيرة ومثلما قد تكون سمعتهم عن مزايا الطبيعة الأخرى. السيد إبرهار لا يوافق. إنه يتصرف كما لو أن مثل هذه الدعوة ، المبررة بالعديد من الأمثلة في الديالكتيك التجاوزي ، لم يتم توجيهها أبدًا إلى العقائديين ، ويعترف بما تقرر ، قبل وقت طويل من نقد قدرتنا على الحكم بشكل مبدئي صناعيًا ، وهو افتراض تركيبي دائمًا متنازع عليه بشدة ، أي: أن الزمان والمكان ، والأشياء التي تحتويانها ، تتكون من عناصر بسيطة ، دون حتى الاهتمام بأدنى فحص نقدي مسبق لإمكانية تحديد مثل هذا حساسة بأفكار الحساسية المفرطة ، وهو فحص بدا له مع ذلك ضروريًا بسبب تناقض الرياضيات ، والذي يعطي في سيرته الخاصة أفضل مثال لما يسميه النقد الدوغماتية التي يجب دائمًا رفضها من كل الفلسفة المتعالية ، والتي وأتمنى ألا يفلت المعنى هذه المرة منه لأنه مثاله. لذلك قبل الاقتراب من حل هذه المشكلة الرئيسية، من الضروري تمامًا أن يكون لديك فكرة واضحة وحاسمة عما يعنيه النقد عمومًا بالحكم التركيبي أولاً، على عكس الأحكام التحليلية؛ ثانياً مما تفهمه من خلال التعبير عن الأحكام المسبقة التركيبية، على عكس الأحكام التجريبية من نفس النوع. لقد أوضح الناقد النقطة الأولى بشكل واضح ومتكرر بقدر ما هو مطلوب. الأحكام التركيبية هي تلك التي أنسبها إلى موضوع الحكم أكثر مما أنسبه إلى موضوع الحكم أكثر مما أعتقده في الفكرة التي أذكرها؛ وبالتالي فإن هذا المسند يضيف إلى معرفة ما تحتويه الفكرة

الأولى. لا يحدث الشيء نفسه في الأحكام التحليلية، التي لا تفعل شيئًا أكثر من تمثيلها وتوضيحها بوضوح على أنها تنتمي إلى الفكرة المعطاة ما تم تصوره بالفعل واحتوائه فيه. - النقطة الثانية، أي ما هو حكم مسبق مقابل حكم تجريبي، لا تعاني هنا من أي صعوبة، لأن هذا فرق معروف ويسمى في المنطق لفترة طويلة جدًا، وهو لا تقدم نفسها على أنها الأولى (على الأقل حسب السيد إيبرهار) تحت اسم جديد. ومع ذلك، من المفيد أن نلاحظ هنا، لمصلحة السيد إيبرهار، أن المسند الذي يُنسب إلى موضوع من خلال اقتراح مسبق يتم تأكيده على أنه ينتمي إليه بالضرورة (باعتباره لا ينفصل عن مفهوم هذا. فاعل). يقال إن هذه المسندات جزء من الجوهر (للإمكانية الداخلية لمفهوم الماهية [14] ذات الصلة). لذلك يجب أن تحتوي جميع الافتراضات التي لها قيمة مسبقة على مقترحات مماثلة. المسندات الأخرى، التي يمكن فصلها عن فكرة [الموضوع] (بدون أن تعاني منه)، تسمى الشخصيات غير الأساسية (ماوراء الماهية). وبالتالي تنتمي الأولى إلى جوهر [الفكرة] أو كجزء من مكوناتها، أو أنها لها سببها وتنشأ عن العقلي. الأولى هي الأجزاء الأساسية، والتي لا تحتوي بالتالي على مسند يمكن اشتقاقه من آخر، موجود في نفس المفهوم، ويشكل كلهم الماهية المنطقية؛ والثاني خصائص. الشخصيات غير العادية هي إما داخلية (نمط)، أو تقرير (علاقات)، ولا يمكن أن تكون بمثابة مسندات مسبقة، لأنها منفصلة عن فكرة الذات، وبالتالي لا تلتزم بها بالضرورة. - ومن ثم يتضح أننا إذا لم نقم بالفعل بإعطاء معيار معين لاقتراح تركيبي مسبق، وقلنا أن سنده صفة، فلن نميزه بأي شكل من الأشكال من الاقتراح التحليلي. في الواقع، مما يقال أنه خاصية، لا شيء يتم تأكيده، باستثناء أنه يمكن اشتقاقه من الماهية، باعتباره النتيجة الضرورية؛ لكن مسألة معرفة ما إذا كان الارتباط تحليليًا ، وفقًا لمبدأ التناقض ، أم تركيبيًا ، وفقًا لمبدأ آخر ، يُترك مترددًا تمامًا. وهكذا، في القضية: كل حقل قابل للقسمة، والمسند هو سمة، لأنه يمكن اشتقاقه، كنتيجة ضرورية، من جزء أساسي من مفهوم الذات، أي من المدى. لكنها سمة يمكن تمثيلها على أنها انتماء، وفقًا لمبدأ التناقض، إلى مفهوم الجسد؛ بحيث يكون الاقتراح، مع ذكر سمة فيما يتعلق بالذات، تحليليًا مع ذلك. على العكس من ذلك، فإن الاستمرارية هي أيضًا سمة من سمات الماهية، لأنها مسند ضروري للغاية لها، ولكنها غير واردة في مفهوم الماهية نفسه، وبالتالي لا يمكن اشتقاقها من أي تحليل. (اتباع مبدأ التناقض). الاقتراح: كل الماهية دائم هو بالتالي اقتراح تركيبي. لذلك عندما نقول عن قضية ما: إن المسند الخاص بها هو سمة للذات، فلا أحد يعرف بعد ما إذا كانت تحليلية أم تركيبية؛ لذلك يجب أن نضيف: إنها تحتوي على سمة تركيبية، أي المسند الضروري (على الرغم من أنه مشتق)، وبالتالي يمكن معرفته مسبقًا، وهو مسند في حكم اصطناعي. وفقًا للسيد إبرهار، يمكن بالتالي تعريف الأحكام التركيبية المسبقة: الأحكام التي تنص على السمات التركيبية للأشياء. يلقي إم إيبرهار بنفسه في هذا الحشو ليقول، إذا كان من الممكن، ليس فقط شيئًا أفضل وأكثر تحديدًا على خاصية الأحكام التركيبية المسبقة، ولكن أيضًا لإظهار مبدأها العام في نفس الوقت من خلال تعريفها، الذي يعمل على

التعرف على إمكانية وجودها؛ ما يمكن للناقد فعله إلا بألم غير محدود. ووفقا له (ص 315): "الأحكام التحليلية هي تلك التي ينص المسند على الماهية، أو بعض الأجزاء الأساسية من الذات؛ في حين أن الأحكام التركيبية (ص 316)، عندما تكون حقائق ضرورية، لها سمات المسند. قدم بالكلمة ينسب الأحكام التركيبية كأحكام مسبقة (بسبب ضرورة مسنداتها)، ولكن أيضًا كأحكام تنص على نسبة الماهية، وليست الماهية نفسها أو بعضًا منها، أجزائها ولذلك فهو يعطي مبدأ السبب الكافي باعتباره الشرط الذي بموجبه يمكن فقط للموضوع تأكيدها. إنه يعتقد أننا لن نلاحظ أن هذا المبدأ يمكن أن يكون هنا فقط مبدأ منطقيًا، والذي يشير إلى شيء واحد فقط، وهو أن المسند قد تم استنتاجه، وهو صحيح، فقط في الوساطة - ولكن دائمًا مع ذلك بحكم مبدأ التناقض - لمفهوم الذات؛ الاستنتاج الذي، على الرغم من تأكيد السمة، يمكن أن يكون تحليليًا، وبالتالي لا يكون له طابع الافتراض التركيبي. إنه حريص على عدم القول إن السمة التركيبية ضرورية للافتراض الذي تعمل فيه هذه السمة كمسند يمكن أن يكون في حد ذاته اصطناعيًا. ومع ذلك، كان عليه أن يتذكر أن هذا التقييد ضروري، لأنه بخلاف ذلك سيكون الحشو واضحًا، وبالتالي ينتج شيئًا قد يبدو جديدًا ومهمًا للعيون غير المدربة، ولكنه في الواقع، فقط دخان يسهل التعرف عليه.

لذلك نرى أيضًا ما يشير إليه مبدأه الخاص بالعقل الكافي، والذي قدمه أعلاه بطريقة تجعله يؤمن (خاصة من مثال الحكم الذي قدمه هناك) أنه سمعه د. مبدأ حقيقي، حيث أن المبدأ والنتيجة يختلفان حقًا عن بعضهما البعض، والقضية التي توحدهما هي بهذه الطريقة اقتراح تركيبي. على الاطلاق. بدلاً من ذلك، كان قلقًا منذ تلك اللحظة بشأن الاستخدام الذي كان سيستخدمه لاحقًا، وذكرها بهذا اللامبالاة، حتى يتمكن من إعطائها، في بعض الأحيان، المعنى الضروري، وبالتالي تكون قادرة على جعلها تعمل أحيانًا كمبدأ للأحكام التحليلية، دون أن يلاحظها القارئ. الطرح: كل جسد قابل للقسمة، فهل هو بالتالي أقل تحليلاً لأن سنده لا يمكن اشتقاقه إلا مما ينتمي مباشرة إلى الفكرة (الجزء الأساسي)، أي المدى؟ إذا من المسند الذي، وفقًا لمبدأ التناقض، يتم التعرف عليه فورًا في فكرة ما، يتم استنتاج مسند آخر بينما يكون كذلك أيضًا من الفكرة وفقًا لمبدأ التناقض، إذن هو الأول أقل اشتقاقا لمبدأ التناقض من السابق؟

في هذه الأثناء، لذلك، فإن الأمل في تفسير الافتراضات التركيبية مسبقًا من خلال الافتراضات التي تكون مسنداتها سمات لموضوعها، إذا كنا لا نريد أن نضيف، فيما يتعلق بهذه المسندات، أنها تركيبية، وبالتالي تقع في حشو واضح. في الموضع الثاني، يتم وضع حدود على مبدأ السبب الكافي، إذا كان سيخدم كمبدأ معين، بمعنى أنه يمكن استخدامه على هذا النحو في الفلسفة المتعالية فقط بقدر ما يسمح باتصال اصطناعي بين مفاهيم. دعونا نحكم الآن من خلال تعجب المؤلف عندما يقول (ص 317): "لذلك فقد استنتجنا بالفعل الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية، وهذا من خلال الإشارة بطريقة دقيقة للغاية خط ترسيمهم (أن الأول يتعلق فقط

بالماهيات، والثاني يتعلق بالسمات) لمبدأ التقسيم الأكثر إثمارًا ووضوحًا (الذي يلمح إلى تلك الحقول المثمرة للأنطولوجيا التي تم الإشادة بها أعلاه)، ومع اليقين التام من أن الانقسام قد استنفد تمامًا مبدأ التقسيم. " ومع ذلك، في مجال الانتصار هذا، لا يبدو السيد إيبرهار متأكدًا تمامًا من النصر كما يريد أن يقول ذلك. ل (ص 318) بعد أن اعترفوا بشكل قاطع بأن فولف وبومغارتن كانا يعرفان لفترة طويلة وأشارا بوضوح، على الرغم من أنه بعبارة أخرى، ما وضعه النقد تحت اسم آخر، فإنه يتراجع فجأة في حالة عدم اليقين بشأن المسندات التي يمكنني التحدث عنها في الأحكام التركيبية، ويثير مثل هذه السحابة من الفروق والتصنيفات للمسندات التي يمكن أن تقدم نفسها في الأحكام، بحيث يكون الشيء المعني كما لو كان غامضًا ولا يمكن رؤيتها بعد الآن؛ كل هذا لإثبات أنه كان عليّ تحديد الأحكام التركيبية، قبل كل شيء بداهة، بخلاف ما فعلت. لا يوجد أي شك على الإطلاق في طريقتي في حل السؤال: كيف تكون هذه الأحكام ممكنة، ولكن فقط لمعرفة ما أعنيه بذلك، وإذا قمت بتضمين بعض المسندات، التعريف (ص 319) واسع جدًا، إذا قمت بتضمين البعض، فسيكون (ص 320) ضيقًا جدًا. لكن من الواضح أنه إذا كانت الفكرة ناتجة عن تعريف فقط، فمن المستحيل أن تكون ضيقة جدًا أو واسعة جدًا، لأنها لا تعني شيئًا أكثر أو لا أقل مما يقوله التعريف. . كل العيب الذي يمكن للمرء أن يجد فيه أنه يحتوي على شيء غير مفهوم، وبالتالي لا يأخذ أي ضوء ولا يصلح للتعريف. وبالتالي، فإن الأكثر مهارة في فن التعتيم على ما هو واضح لا يمكن أن يدعي أي شيء ضد هذا التعريف للأحكام التركيبية التي قدمها النقد: هذه أحكام تحتوي مسندها على أكثر مما يعتقده المفهوم بالفعل. من الموضوع بعبارة أخرى، الافتراضات من قبل المسند التي يضاف إليها شيء ما لفكر الذات الذي لم يرد فيه؛ في حين أن الأحكام التحليلية هي تلك التي تحتوي مسندها فقط على ما تم تصوره بالضبط في مفهوم موضوع هذه الأحكام. لكن، إذا كان مسند الافتراضات من النوع الأول، عندما تكون الافتراضات مسبقة، يمكن أن يكون سمة (لموضوع الحكم)، أو إذا كنا نعرف شيئًا آخر، فإن هذا التحديد لا يمكن ولا يجب أن يدخل في التعريف، على الرغم من أن سمة الموضوع تم توضيحها، كما فعل السيد إيبرهار بشكل إعلامي؛ إنه جزء من استنتاج إمكانية معرفة الأشياء بنوع من الحكم الذي لا يمكن أن يحدث إلا بعد التعريف. لكنه وجدها غير مفهومة، واسعة جدًا أو ضيقة جدًا، لأنها لا تتوافق مع تحديده المفترض الأكثر دقة لمسند هذا النوع من الأحكام. من أجل التعتيم قدر الإمكان على شيء واضح جدًا وبسيط جدًا، يستخدم السيد إيبرهار جميع أنواع الوسائل، ولكنها تنتج تأثيرًا مخالفًا تمامًا لتلك التي قصدها. يقول (ص 308): "تحتوي كل الميتافيزيقا، كما يقول السيد كانط، على أحكام تحليلية فقط"، ويستشهد دعماً لمطالبته بفقرة من المقدمة (ص 25). يشرح هذا المكان كما لو كنت أقوله بشكل عام عن الميتافيزيقا، في حين أنه في الواقع يتعلق فقط بميتافيزيقا الماضي، حيث أن افتراضاته مبنية على أدلة صحيحة. لأنه عندما يتعلق الأمر بالميتافيزيقا في حد ذاتها، أقول، ص. 36 من المقدمة، أن "الأحكام الميتافيزيقية بشكل صحيح كلها

اصطناعية. "حتى فيما يتعلق بالميتافيزيقا، كما تم القيام به حتى الآن، يقال أيضًا في المقدمة، مباشرة بعد المقطع المقتبس"، أنه لا يزال يقدم افتراضات تركيبية، نمنحها لها عن طيب خاطر، لكن ذلك لم يثبت أبدًا أنه بداهة. لذلك لا يقال في المقطع المعني أن الميتافيزيقا القديمة لا تحتوي على أي افتراض تركيبي (لأنها تحتوي بشكل مفرط)، وأن هناك بعضًا في عدد صحيح تمامًا (وهي تلك التي تشكل مبادئ تجربة محتملة)؛ لكنها لم تثبت أي شيء من حيث المبدأ بشكل مسبق. لدحض هذا التأكيد، كان على السيد إبرهار فقط أن يقتبس مني اقتراحًا واحدًا ثابتًا من هذا النوع، لأنه لن يدحض تأكيدي حقًا بمبدأ العقل الكافي مع إثباته (ص 163-164). من متجره). كما افترض (ص 314) أنني أؤكد أن "الرياضيات هي العلم الوحيد الذي يحتوي على أحكام مسبقة تركيبية. "لم يقتبس المقطع حيث كنت سأقول ذلك؛ لكن الجزء الثاني من السؤال التجاوزي الرئيسي، أي كيف يمكن للفيزياء النقية (المقدمة، ص 71 إلى 124)، كان يجب أن يوضح له بشكل معصوم أنني قلت العكس تمامًا، إذا لم يفعل. لم يكن من الأفضل أن يرى العكس. يجعلني أقول (ص 318) أنه "باستثناء الأحكام الرياضية، فإن الأحكام التجريبية هي فقط اصطناعية"، على أية حال، عندما يؤسس النقد (ص 198-277) نظامًا كاملاً من المبادئ الميتافيزيقية وحتى التركيبية، ويثبت ذلك من خلال البراهين المسبقة. كان تأكيدي أن هذه المبادئ ليست سوى مبادئ لإمكانية التجربة. من ذلك "إنها فقط أحكام للتجربة"، وبالتالي لما أسميه مبدأ التجربة، فإنه يجعلها نتيجة للتجربة. وهكذا فإن كل ما يمر من النقد إلى يديه يتم تغييره وتشويهه أولاً، ثم يظهر في ضوء خاطئ. مع ذلك، هناك حيلة أخرى، حتى لا يكون لديه حتى ثبات في معارضته، هو أنه يقدم نقيضه بتعابير عامة جدًا وبصورة مجردة قدر الإمكان، وأنه حريص على عدم إعطاء مثال حيث يمكننا بالتأكيد التأكد مما يعنيه. هذه هي الطريقة التي يقسم بها (ص 318) السمات، وفقًا لما إذا كان من الممكن أن تُعرف مسبقًا أو لاحقة، ويقول إنه يبدو له أنني أعني بأحكامي التركيبية "فقط الحقائق التي ليست ضرورية بشكل مطلق، وأن النوع الأخير من الأحكام للحقائق الضرورية للغاية، هي تلك التي لا يمكن معرفة المسندات الضرورية لها إلا لفهم الإنسان لاحقًا. على العكس من ذلك، يبدو لي أنه من خلال هذه الكلمات لا بد أنني قلت شيئًا آخر غير ما قاله بالفعل؛ لأن أخذها كما يقدمها لنا، فإنها تحتوي على تناقض صارخ. المسندات التي لا يمكن أن تُعرف إلا بعدية والتي مع ذلك يتم التعرف عليها على أنها ضرورية، سمات ذات طبيعة لا يمكن للمرء (ص 321) استخلاصها من جوهر الذات، "وفقًا للتعريف الذي قدمه السيد إبرهار سابقًا عن الأخير، لا يمكن تصوره تمامًا. إذا كان من الضروري، إذن، إرفاق بعض المعاني لهذه الكلمات، وإذا كان من الضروري الرد على الاعتراض الذي قدمه إم. إبرهار من هذا التمييز غير المفهوم على الأقل، ضد فائدة تعريف الأحكام التركيبية التي قدمها النقد، ينبغي عندئذٍ إعطاء مثال واحد على الأقل لهذا النوع الفريد من السمة؛ وإلا فإنه من المستحيل بالنسبة لي الرد على اعتراض لا معنى لي. يتجنب قدر الإمكان أخذ أمثلة من الميتافيزيقا؛ يعلق نفسه باستمرار قدر الإمكان على الرياضيات،

ويخصصها على أفضل وجه لاحتياجات قضيته. إنه يريد الهروب من هذا اللوم، الذي لم تتمكن الميتافيزيقيا حتى الآن من إثبات افتراضاتها التركيبية المسبقة بأي شكل من الأشكال (لأنها تريد أن تثبت من خلال مفاهيمها أن لها قيمة للأشياء في حد ذاتها)، وهو دائمًا ما يختار، بالتالي، الأمثلة في الرياضيات، التي تم تأسيس افتراضاتها على براهين صارمة، لأنها تفترض من حيث المبدأ الحدس مسبقًا. لكنه لا يستطيع على الإطلاق تأكيد هذا الحدس كشرط أساسي لإمكانية وجود جميع الافتراضات التركيبية بداهة، ما لم يتخلى فجأة عن كل أمل في توسيع نطاق معرفته إلى نقطة غير حساسة، والتي لا تتوافق معها. لا يوجد حدس ممكن وهكذا كان الأمر مع تنمية مجالات علم النفس واللاهوت، والتي مع ذلك يجب أن تكون مثمرة للغاية. إذا لم يكن من الممكن تكريم استنارته، أو ذكاءه، أو حسن نيته في تقديم توضيح في نقطة خلافية، فمن الضروري مع ذلك أن ينصف حكمه، عدم إهمال أي ميزة، حتى تلك التي كانت ظاهرة فقط. ولكن إذا صادف السيد إيبرهار بالصدفة مثالاً مأخوذًا من الميتافيزيقا، فإنه دائمًا ما يحدث له سوء الحظ، لدرجة أنه يثبت تمامًا عكس ما أراد تأسيسه. لقد أراد أن يثبت أعلاه أنه يجب أن يكون هناك، إلى جانب مبدأ التناقض، مبدأ آخر، وهو إمكانية الأشياء؛ ومع ذلك فهو يقول إن هذا المبدأ الثاني يجب أن يُستخلص من مبدأ التناقض، لأنه يحاول بالفعل أن يستنتج منه. الآن يقول (ص 319): "الافتراض: كل ما هو ضروري هو أبدي، كل الحقائق الضرورية هي حقائق أبدية، ومن الواضح أنها افتراض تركيبي؛ ومع ذلك يمكن أن تكون معروفة بداهة. ولكن من الواضح أنه تحليلي، ويمكن للمرء أن يرى بشكل كافٍ من هذا المثال ما هو المفهوم الخاطئ الذي يمتلكه السيد إيبرهار عن هذا الاختلاف عن الافتراضات التي ادعى أنه لا يزال يدعي معرفتها من حيث المبدأ. لأنه على الأرجح لن يذهب إلى حد النظر إلى الحقيقة على أنها شيء موجود في الزمن، ووجوده إما أبدي أو عابر. من الضروري والأبد أن تمتد كل الأجسام، سواء كانت موجودة أم لا، وسواء كان وجودها عابرًا أو طويلًا، أو حتى أنها موجودة في كل الأوقات، أي إلى الأبد. يعني الاقتراح فقط أنهم لا يعتمدون على الخبرة (التي يجب أن تكون مرتبطة ببعض الوقت)، وبالتالي لا يخضعون لأي شرط زمني، أي أنهم يمكن معرفة الحقائق مسبقًا؛ وهو بالضبط نفس القول بأنهم يمكن معرفتهم كحقائق ضرورية. وينطبق الشيء نفسه على المثال المذكور (ص 325) حيث يجب أن نلاحظ أيضًا مثالاً على دقته في طريقة ادعاء افتراضات النقد، عندما يقول: "لا أرى كيف نريد أن لتحدي أي حكم اصطناعي في الميتافيزيقيا. لكن، بعيدًا عن القيام بذلك، فقد كشف النقد (كما قلنا سابقًا) نظامًا كاملاً، وفي الواقع نظامًا كاملاً من الأحكام مثل المبادئ الحقيقية؛ فقط أظهرت في نفس الوقت أن كل هذه المبادئ الموحدة تعبر فقط عن الوحدة التركيبية لتنوع الحدس (كشرط لإمكانية التجربة)، وبالتالي فهي قابلة للتطبيق فقط على الأشياء، بقدر ما يمكن إعطاؤها بالحدس. المثال الميتافيزيقي الذي يقدمه الآن عن الافتراضات المسبقة، وإن كان مع هذا التقييد الحذر (إذا أثبتت الميتافيزيقا مثل هذا الافتراض)، أي، "كل الأشياء المحدودة قابلة للتغيير والشيء

اللامتناهي غير قابل للتغيير"، موجود في حالتين تحليليتين. لأنه في الواقع، أي فيما يتعلق بالوجود، ما هو قابل للتغيير يمكن أن تتعقب قراراته في الوقت المناسب. لذلك لا يوجد سوى ما لا يمكن تغييره ولا يمكن أن يوجد إلا في الوقت المناسب. لكن هذا الشرط ليس بالضرورة مرتبطًا بمفهوم الشيء المحدود بشكل عام (الذي ليس له أي حقيقة)؛ إنه مرتبط بشيء واحد فقط كموضوع للحدس الحساس. لكن، بما أن إم إيبرهار ينوي تأكيد افتراضاته بداهة كما لو كانت مستقلة عن هذا الشرط الأخير، فإن اقتراحه أن: كل المحدود على هذا النحو (أي بمفهومه البسيط، وبالتالي أيضًا نومان) متغير، خطأ. الافتراض: كل ما هو محدود قابل للتغيير على هذا النحو، لذلك يجب فهمه فقط من خلال تحديد مفهومه، وبالتالي منطقيًا، حيث يفكر الشخص المتحرك فيما لا يتم تحديده باستمرار بمفهومه، وبالتالي والتي يمكن تحديدها بجميع أنواع الطرق المعاكسة. لكن بعد ذلك الاقتراح: أن الأشياء المحدودة، أي كل شيء، باستثناء ما هو حقيقي للغاية قابلة للتغيير منطقيًا (فيما يتعلق بالفكرة التي يمكن للمرء أن يصنعها منها)، هو اقتراح تحليلي؛ لأنه من اللامبالاة أن أقول: أعتقد أن شيئًا انتهى بحقيقة أنه ليس له كل الواقع، وأن أقول: بهذا المفهوم الذي لدي عنه، سؤال الواقع أو عدد الحقائق التي يجب أن أنسب إليها؛ وهذا يعني أنني أستطيع أن أتحدث معه في بعض الأحيان عن هذا، وأحيانًا هذا، ودون المساس بمفهومه المحدد، يغير تصميمه بكل أنواع الطرق. وبنفس الطريقة، أي منطقيًا، فإن الجوهر اللامتناهي غير قابل للتغيير، لأنني إذا فهمت بهذا الجوهر ما، بحكم مفهومه، لا يمكن أن يكون له إلا حقيقة أصلية، لذلك التي تم تحديدها عالميًا بالفعل من خلال هذه الفكرة (بالطبع فيما يتعلق بالمسندات التي نحن على يقين من أنها حقيقية أم لا)، لا يمكن وضع مسند آخر في مكان أي مسند واحد لهذا الكائن، دون المساس بمفهومها. ولكن يترتب على ذلك أيضًا أن القضية تحليلية بحتة، والتي لا تنسب لموضوعها أي سند آخر غير ذلك الذي يمكن استخلاصه منه بمبدأ التناقض [15]. إذا لعب المرء بمفاهيم بسيطة، لا يتعين على الواقع الموضوعي التعامل معها، فيمكنه بسهولة الحصول على العديد من هذه الامتدادات الوهمية للعلم دون الحاجة إلى الحدس؛ لكن الأمر مختلف تمامًا بمجرد أن يقترح المرء زيادة المعرفة بالموضوع. إنه أيضًا امتداد واضح للمعرفة أن هذا الافتراض: الجوهر اللامتناهي (المأخوذ بهذا المعنى الميتافيزيقي) ليس في حد ذاته واقعيًا قابلًا للتغيير، أي أن قراراته ليست كذلك. لا تنجح بمرور الوقت (لأن وجودها، كنومان بسيط، لا يمكن تصورها دون تناقض في الزمن)؛ وهو أيضًا اقتراح تحليلي بحت، إذا افترض المرء أن المبادئ التركيبية للمكان والزمان، كبديهيات رسمية للأشياء، كظواهر: لأن كونها متطابقة مع اقتراح النقد: إن كونك حقيقيًا للغاية ليس مفهومًا لظاهرة، وعدم القدرة على توسيع، كقضية تركيبية، معرفة الكينونة اللانهائية، بل إنها تستبعد أي امتداد من مفهومها من خلال حرمانها من الحدس. - وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن إم إيبرهار، في طرح الافتراضات المذكورة أعلاه، يضيف بحذر: "إذا كانت الميتافيزيقيا تستطيع إثباتها". " لقد أوضحت على الفور السبب الذي من خلاله اعتادت الميتافيزيقا على خداع أنفسنا، كما لو أن هذا

السبب يحمل معه افتراضًا اصطناعيًا. إنه أيضًا الوحيد الذي يمكن أن يجعل من الممكن استخدام نفس التحديدات (مثل تلك التي لا تتغير) في معنيين مختلفين، أولاً من خلال ربطها بالجوهر المنطقي (للمفهوم)، ثم ربطها بالجوهر. حقيقي (لطبيعة الكائن). لذلك لا يمكن للقارئ أن ينتبه إلى الاستجابات المماطلة (والتي ستنتهي في النهاية بالتأثير على عزيزنا بومغارتن ، لأنه أيضًا يأخذ فكرة عن شيء ما) ، والحكم على الفور. نرى، من كل ما يقوله تحت هذا الرقم، أن السيد إيبرهار إما ليس لديه أدنى فكرة عن الأحكام التركيبية المسبقة، أو، على الأرجح، أنه يسعى لتقديمها عن قصد مرتبكًا أن القارئ لا يعرف ما يفكر فيه بما يستطيع أن يدركه بيديه إن جاز التعبير. المثالان الميتافيزيقيان الوحيدان اللذان يمكن أن يمررهما بسهولة على أنهما اصطناعيان، على الرغم من أنهما تحليليان، إذا نظرنا إليه عن كثب، هما: جميع الحقائق الضرورية أبدية (كان بإمكانه أيضًا استخدام كلمة غير قابلة للتغيير هنا)، وكونها ضرورية غير قابلة للتغيير. من السهل شرح قلة الأمثلة عندما قدم له النقد العديد من المواد التركيبية. بالنسبة لأحكامه، احتاج إلى سمات يمكن أن يبرهن عليها كسمات للموضوع بدءًا من الفكرة البسيطة لهذا الموضوع. لكن، نظرًا لأن هذا ليس هو الحال إذا كان المسند اصطناعيًا، فلا بد أنه اختار واحدًا قد لعب فيه المرء بالفعل في الميتافيزيقا، وأحيانًا يعتبره من وجهة نظر منطقية فيما يتعلق بمفهوم الذات، في بعض الأحيان من وجهة النظر الحقيقية، فيما يتعلق بالذات، مع الاعتقاد في العثور على نفس المعنى ، أي مفهوم المتغير وغير القابل للتغيير. هذا المسند، إذا وضعنا وجود موضوعه في الوقت المناسب، يعطي بلا شك سمة من سمات الوقت وحكمًا اصطناعيًا؛ ولكنه يفترض أيضًا حدسًا حساسًا والشيء نفسه، على الرغم من أنه مجرد ظاهرة. لكنه لم يستوف شرط الأحكام التركيبية. لذلك بدلاً من استخدام المسند غير القابل للتغيير عند الحديث عن الأشياء (في وجودها)، نستخدمه عند الحديث عن مفاهيم الأشياء، لأن الثبات هو بلا شك سمة من سمات جميع المسندات. هم بالضرورة ينتمون إلى فكرة معينة، سواء كان شيء ما يتوافق مع هذه الفكرة بالذات، أو ما إذا كان فارغًا أو بدون كائن. - لقد سبق له أن لعب تلك اللعبة بمبدأ العقل الكافي. يجب أن يعتقد المرء أنه كان يفضح اقتراحًا ميتافيزيقيًا يقرر شيئًا بديهيًا عن الحقائق، وهو افتراض منطقي تمامًا، والذي يقول فقط هذا: لكي يكون الحكم تركيبيًا، يجب تمثيله ليس فقط قدر الإمكان (إشكالية)، لكنها لا تزال قائمة (تحليليًا أو تركيبيًا، أيا كان). كان الافتراض الميتافيزيقي للسببية بين يديه بالكامل؛ لكنه حريص على عدم لمسها (لأن المثال الذي يزعمه لا يتناسب مع عالمية هذا المبدأ السامي المزعوم لجميع الأحكام التركيبية). السبب: أنه أراد تمرير قاعدة منطقية، ذات طابع تحليلي تمامًا، ومتميزة عن أي صفة للأشياء، للمبدأ الطبيعي الوحيد الذي يتعين على الميتافيزيقا التعامل معه.

لابد أن السيد إيبرهار قد شعر بالخوف من أن القارئ قد لمح هذا الوهم. ولهذا السبب، قال في نهاية هذا العدد (ص 331) أن "مسألة معرفة ما إذا كان الحكم تحليليًا أم تركيبيًا ، هو سؤال بدون عواقب فيما يتعلق بحقيقته

المنطقية ،" من أجل دع القارئ لا يسمع أكثر من ذلك. لكنها عبثا. يجب أن يتمسك الفطرة السليمة بالسؤال بمجرد عرضه عليه بوضوح. إن قدرتي على توسيع معرفتي إلى ما هو أبعد من فكرة معينة هو ما يعلمني به التوسع اليومي لمعرفي من خلال الخبرة المتزايدة باستمرار. ولكن إذا قلنا أنه يمكنني توسيع نطاقها إلى ما هو أبعد من المفاهيم المعطاة ، حتى بدون مساعدة الخبرة ، فهذا يعني أنني أستطيع أن أحكم اصطناعيًا بداهة ، وأننا نضيف أنه يجب علينا بالضرورة من أجل هذا الشيء أكثر من مجرد امتلاك هذه المفاهيم ، والذي يحتاج أيضًا إلى مبدأ لإضافته بصدق إلى ما أفكر فيه بالفعل من خلال هذه المفاهيم ، سأضحك على أي شخص يقول لي أن هذا الاقتراح: لا يزال وجود سبب خارج مفهومي لتأكيد شيء آخر غير ما يحتويه هو المبدأ نفسه الذي يكفي بالفعل لهذا الامتداد ، حيث لا يمكنني تصور هذا أكثر من ذلك ، والذي أعتقد أنه يشكل جزءًا من مفهوم الشيء ، على الرغم من أنه غير وارد فيه ، إلا أنه خاصية. لأنني أريد أن أعرف السبب الذي يجعلني، بصرف النظر عما هو مناسب لمفهومي والذي أعرفه بالفعل، أعرف شيئًا أكثر، وحتى بالضرورة، كخاصية تتعلق بشيء ما، ولكنها لا تعرف ذلك. ومع ذلك لم يرد في مفهوم هذا الشيء. لكن، أجد أن توسيع معرفتي من خلال التجربة يعتمد على الحدس التجريبي (للحواس)، حيث أجد العديد من الأشياء التي تتوافق مع مفهومي، ولكنها يمكن أن تعلمني أيضًا شيئًا أكثر التي لم يتم التفكير فيها بعد في هذه الفكرة على أنها مقترنة بذلك. لذلك أنا أفهم بسهولة، شريطة أن يقودني المرء إلى هذه النقطة، أنه إذا أريد أن تتوسع معرفتي، وأن أرتفع مسبقًا فوق مفهومي، فسوف يتطلب الأمر حدسًا خالصًا مسبقًا لهذه الفكرة الجديدة، كما هي. لقد تطلب الأمر حدسًا تجريبيًا لأول مرة. أنا فقط لا أعرف أين سأجد هذا الحدس الخالص بداهة، ولا كيف أشرح هذا الاحتمال لنفسي. إذا علمني النقد الآن أن أضع جانباً كل ما هو تجريبي أو حقيقي إلى حد كبير في المكان والزمان ، وأن أنكر كل الأشياء فيما يتعلق بتمثيلها التجريبي ، وإذا وجدت أن المكان والزمان ، مثل الكائنات الفردية موجودة ، وأن حدسهم يسبق كل المفاهيم المرتبطة بهم ، ومفاهيم الأشياء التي تحتويها ، يمكنني بعد ذلك أن أتصور خاصية هذه الأنواع من التمثيلات البدائية فقط أشكال ذاتية بحتة (ولكن إيجابية) لحساسيتي (وليس على الإطلاق نقص بسيط في وضوح التمثيلات بواسطتها) ، وليس كأشكال من الأشياء نفسها ، وبالتالي فهي تشكل فقط أشياء من كل حدس معقول ، ج وهذا يعني مرة أخرى كأشكال من الظواهر البسيطة. وبالتالي يمكننا أن نرى بوضوح من خلال هذا ، ليس فقط بالطريقة التي تكون بها المعرفة المسبقة التركيبية ممكنة ، بقدر ما في الرياضيات كما في الفيزياء ، لأن هذه البديهيات المسبقة تجعل هذا الامتداد ممكنًا ، وأن الوحدة التركيبية التي يجب فهمها دائمًا لإعطاء تنوعهم ، من أجل تصور موضوعه ، يجب أن يجعله حقيقيًا ؛ لكننا نرى في الوقت نفسه وبالضرورة أن الفهم ، وعدم القدرة على الإدراك بنفسها أيضًا ، لا يمكن أن تتجاوز هذه الافتراضات التركيبية المسبقة حدود الحدس الحساس: يجب أن تكون جميع المفاهيم التي تتجاوز هذا المجال فارغة وبدون موضوع مطابق ، لأنه من أجل الحصول

على مثل هذه المعرفة ، يجب أن أنكر شيئًا من التدبير الذي يخدمني لمعرفة موضوعات الحواس ، والذي ليس من الضروري أبدًا القيام به فيما يتعلق الأشياء الحساسة ، أو أنني أؤكد شيئًا آخر غير ما لا يمكن تأكيده أبدًا لهذه الأشياء نفسها ، وأنني أحاول بالتالي تكوين مفاهيم لا تبقى ، مع عدم وجود تناقض فيها. أقل فارغة تمامًا بالنسبة لي، لأنني لا أستطيع أبدًا معرفة ما إذا كان لديهم شيئًا مطابقًا بشكل عام. القارئ، الذي يمكنه الآن مقارنة ما قاله السيد إيبرهار هنا بالثناء الذي قدمه (ص 316) لعرضه للأحكام التركيبية، يمكنه أيضًا أن يحكم على أي منا يطرح في السوق كلامًا بدون التناسق، بدلا من المعرفة الراسخة. لا يزال نفس طابع الأحكام التركيبية موجودًا عندما يقول (ص 316) "أن لها صفات، في الحقائق الأبدية، سمات الذات، في الحقائق المؤقتة، خصائص أو علاقات"؛ وبعد ذلك يقارن (ص 317) بمبدأ التقسيم هذا المثمر جدًا واللامع (ص 317) المفهوم الذي قدمه نقد هذه الأحكام نفسها، أي أنهم أولئك الذين لا يكون مبدأهم هو مبدأ التناقض! "ولكن ما هو؟" يسأل السيد إيبرهار بالرغم من نفسه؛ يستجيب له باكتشافه (الذي يدعي أنه استمده من كتابات لايبنتز)، أي مبدأ العقل الكافي، والذي يكون بالتالي، مع مبدأ التناقض (محور الأحكام التحليلية)، المحور الآخر الذهن البشري، أي أحكامه التركيبية. نرى الآن، لأنني أعدت عن طريق ملخص موجز جدًا للجزء التحليلي من نقد الفهم، أن هذا النقد يفضح مبدأ الأحكام التركيبية بشكل عام، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن تعريفها، بكل المدى المرغوب، أي: أنها ممكنة فقط بشرط حدس يخضع لمفهوم الذات، وهو حدس تجريبي، إذا كانت أحكامًا على التجربة، إنها أحكام تركيبية بداهة، هي مجرد حدس بديهي. يجب على أي قارئ أن يدرك بسهولة نتائج هذا الافتراض، ليس فقط لتحديد حدود استخدام العقل البشري، ولكن أيضًا فيما يتعلق بفهم الطبيعة الحقيقية لحساسيتنا (لأن هذا الافتراض يمكن إثباته بشكل مستقل لاشتقاق تمثيلات المكان والزمان، وبالتالي تكون بمثابة إثبات لمثالية الزمان، حتى قبل أن نستنتجها من الخاصية الداخلية للوقت). دعونا الآن نقارن مع هذا المبدأ المزعوم الذي يسود مع التحديد الذي قدمه إم إيبرهار لطبيعة الافتراضات التركيبية المسبقة: "إنها افتراضات تعبر عن فكرة عن موضوع سماته". أي الصفات التي تنتمي بالضرورة إليهم، ولكن فقط كعواقب؛ ولأنها يجب أن تكون مرتبطة بمبدأ ما، فإن إمكانية وجودها يمكن تصورها من خلال مبدأ المبدأ [أو الأساس]. لكننا نتساءل بحق ما إذا كان يجب البحث عن سبب مسندهم في الموضوع وفقًا لمبدأ التناقض (في هذه الحالة، لن يكون الحكم، على الرغم من مبدأ العقل، أي شيء سوى التحليلي)، أو لا يمكن اشتقاقها من فكرة الموضوع، وفي هذه الحالة تكون السمة تركيبية فقط. لذلك لا اسم السمة ولا مبدأ السبب الكافي يميزان الأحكام التركيبية عن الأحكام التحليلية؛ ولكن إذا تم اعتبار الأول أحكامًا مسبقة، فلا يمكن للمرء، وفقًا لهذه التسمية، أن يقول أي شيء آخر باستثناء أن المسند لديه بطريقة ما سبب ضروري في جوهر مفهوم الذات، أي أنه ومن ثم السمة؛ ولكن ليس فقط نتيجة لمبدأ التناقض. ولكن من أين يأتي ذلك، بصفته صفة تركيبية، متحدًا مع فكرة الذات، ومع ذلك لا يمكن

استخلاصها منه بالتحليل؟ هذا ما لا يمكن استنتاجه إما من مفهوم السمة أو من المبدأ: أن هناك سببًا لذلك؛ وبالتالي فإن تصميم السيد إيبرهار عبث تمامًا. على العكس من ذلك، يشير النقد بوضوح إلى سبب الاحتمال هذا، بالقول إنه يجب أن يكون حدسًا خالصًا خاضعًا لمفهوم الذات، وهذا الحدس وحده، مما يجعل من الممكن توحيد المسند التركيبي مسبقًا لمفهوم ما. ما هو حاسم هنا هو أن المنطق لا يستطيع على الإطلاق إعطاء أي توضيح حول السؤال: كيف يمكن الافتراضات التركيبية المسبقة؟ إذا كانت تعني: اشتق مما يشكل جوهر فكرتك المسندات التي تحددها بما فيه الكفاية (والتي تكون بعد ذلك سمات)، فسنكون متقدمين كما كان من قبل. كيف أبدأ في الارتفاع فوق فكرتي عن طريق هذه الفكرة بالذات، وأقول أكثر مما تقدمه لفكري؟ لن تحل المشكلة أبدًا إذا كانت شروط المعرفة، كما يفعل المنطق، تعتبر فقط من جانب الفهم. يجب أن تؤخذ الحساسية، حتى باعتبارها ملكة حدس مسبق، في الاعتبار، وأي شخص يعتقد أنه يشعر بالرضا في التصنيفات التي يعطيها المنطق للمفاهيم (لأنه، كما هو عادل، فإنه يأخذها في الاعتبار بينما يتجاهل كل أغراضهم) سيفقد عمله ومشاكله. يعتبر إم إيبرهار، على العكس من ذلك، أنه من وجهة النظر هذه ووفقًا للإشارات التي يستمدها من مفهوم السمات (ومن المبدأ الذي ينتمي حصريًا إلى هذه الأحكام التركيبية المسبقة، مبدأ السبب الكافي)، المنطق مثمر ومشجع للغاية فيما يتعلق بحل الأسئلة المظلمة للفلسفة المتعالية، لدرجة أنه يذهب (ص 322) إلى حد رسم جدول جديد لتقسيم أحكام المنطق (ولكن أين مؤلف كتاب النقد لا يقبل المكان المخصص له). كان يقود هناك من قبل التقسيم الجديد المزعوم للأحكام من قبل جاك برنولي، وكتب على صفحة 320: هل يمكن أن نقول بحق عن هذا الاختراع المنطقي ما قلناه ذات يوم في مجلة علمية: لسوء الحظ، مقياس حرارة آخر اخترع! طالما أنه من الضروري الاكتفاء بالنقطتين الثابتتين لتقسيم ذوبان الجليد والماء المغلي، دون التمكن من تحديد نسبة الحرارة في أحدهما بالحرارة المطلقة، فمن غير المادي تمامًا أن الفاصل الزمني إما ينقسم إلى 80 أو 100 درجة، إلخ. طالما أننا لا نعرف بشكل عام كيف تصبح السمات (التركيبية ، لفهمها) ، والتي لا يمكن مع ذلك استخلاصها من فكرة الذات نفسها ، مسندات ضرورية لهذا الموضوع نفسه (ص 322 ، 1 ، 2) ، أو يمكن تلقيها على هذا النحو مع الذات ، كل هذا التقسيم المنهجي ، والذي يجب أن يعطي في نفس الوقت إمكانية إصدار أحكام (والتي يمكن مع ذلك في عدد قليل جدًا من الحالات) هو عبء غير ضروري تمامًا للذاكرة ، ولن تجد مكانًا في نظام المنطق الجديد ، تمامًا مثل الفكرة البسيطة للأحكام التركيبية المسبقة (التي يسميها إم إيبرهار بشكل غير لائق أحكامًا غير جوهرية) لا تنتمي على الإطلاق إلى المنطق.

كلمة أخرى حول هذا التأكيد قدمه إم إيبرهار وآخرون، بأن التمييز بين الأحكام التركيبية والتحليلية ليس جديدًا، وأنه كان معروفًا لفترة طويلة جدًا (وربما تم التخلي عنه بسبب عدم جدواه.). قد لا يكون مناسبًا إلا لمن لا يكون هدفه سوى الحقيقة، خاصةً عندما يستخدم تمييزًا لطبيعة مهملة على الأقل حتى الآن، للاستفسار عما إذا

كان قد صنعها بالفعل شخص ما. 'أ. وهذا هو المصير العادي لكل ما هو جديد في العلوم، حيث لا يمكن معارضة أي شيء، على الأقل يعرفه القدماء لفترة طويلة. ولكن إذا ظهرت فجأة من ملاحظة تم الكشف عنها حديثًا عواقب مثيرة للاهتمام، والتي لم يكن من الممكن أن تظل دون أن يلاحظها أحد، إذا كانت هذه الملاحظة قد تم إجراؤها بالفعل في الماضي، فإن الشك في صحة وأهمية هذا التمييز، الشك القادر على إعاقة استخدامه، يجب أن يستمر في الارتفاع. ولكن إذا تم وضع هذا التقسيم دون أدنى شك، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الضرورة التي تجعل هذه العواقب ملحة بشكل واضح، فيمكن الاعتراف بها بأكبر احتمال على أنها لم تتم بعد. ومع ذلك، إذا كان السؤال: كيف تكون المعرفة المسبقة ممكنة؟ تم تربيته ومعالجته، خاصةً منذ لوك، ما يمكن أن يكون طبيعيًا أكثر من بعد رؤية الفرق بوضوح بين التحليلي والتركيبي، كان يمكن للمرء أن يسأل على الفور السؤال الخاص والمقيّد: كيف يكون إصدار الأحكام، التركيبية بداهة، ممكنا؟ بمجرد أن أثيرت هذه الأسئلة، كان الجميع سيرى أن مصير الميتافيزيقيا أو صيانتها أو سقوطها، يعتمد على الطريقة التي تم بها حل المشكلة الأخيرة؛ كان من الممكن تطبيق أي عملية عقائدية في هذه المرحلة حتى يتم الحصول على إجابة مرضية لهذه المشكلة الفريدة؛ كان من الممكن أن يصبح نقد العقل الخالص هو الحل الذي لم يكن من الممكن في ظل وجوده أن يظهر أقوى بوق من التأكيدات العقائدية. ومع ذلك، ولأنه لم يكن كذلك، يجب أن يكون ذلك بسبب أن التمييز في مسألة الاختلاف في الأحكام لم يكن معروفًا على الإطلاق. كانت النتيجة حتمًا هي نفسها، إذا تم إحداث هذا الاختلاف ليتألف من المسندات، كما يفعل إم. إيبرهار، وفقًا لخصائص الماهية والأجزاء الأساسية للذات، وذلك وبالتالي كان من الممكن إعادته إلى المنطق، على الرغم من أن هذا العلم لم يتعامل أبدًا مع إمكانية المعرفة فيما يتعلق بالمادة، ولكن ببساطة من حيث التكوين، بقدر ما هي معرفة نظرية، وأنه يجب أن يترك حصريًا للفلسفة المتعالية الاهتمام بالبحث عن أصل المعرفة، ولكن بداهة، للموضوعات. لم يكن من الممكن أيضًا أن يكون التقسيم المعني قد تلقى وضوحًا وفائدة إيجابية إذا كان من الخطأ، بدلاً من تعبيرات التحليلات والمواد التركيبية، أخذ التعبيرات المتطابقة وغير المتطابقة. لا يشير هذا الأخير في الواقع إلى طريقة معينة لإمكانية توحيد التمثيلات المسبقة ؛ بدلاً من ذلك ، فإن التعبير عن الحكم التركيبي (على عكس ذلك التحليلي) يحمل معه على الفور مؤشرًا على توليفة مسبقة بشكل عام ، ويجب أن يثير بشكل طبيعي بحثًا لم يعد له أي شيء منطقي على الإطلاق ، ولكن الذي هو بالفعل متعالي ، أي: إذا لم تكن هناك مفاهيم (فئات) تعبر فقط عن الوحدة التركيبية الخالصة للتنوع (في أي حدس على الإطلاق) فيما يتعلق بموضوع ما بشكل عام ، والتي تعمل كأساس لأي معرفة بهذا الكائن ؛ و (نظرًا لأن هذه المفاهيم تتعلق فقط بفكر الشيء بشكل عام) إذا لم يكن هناك أيضًا ، بالنسبة للمعرفة التركيبية لهذا النوع ، طريقة مفترضة أيضًا بداهة يجب أن يُعطى فيها الموضوع ، أي شكل من أشكال حدسه. لأن الانتباه الموجه إلى هذه النقطة سيحول حتما مسألة المنطق إلى مسألة التعالي. لذلك لم يكن الأمر دهاءًا عبثيًا، بل خطوة

أخرى نحو المعرفة الحقيقية، للإعلان قبل كل شيء عن اختلاف الأحكام التي تستند فقط إلى مبدأ الهوية أو التناقض مع تلك التي لا تزال قائمة. بحاجة إلى مبدأ آخر، من خلال تسمية الأحكام التحليلية، في مقابل الأحكام التركيبية. لأن التعبير التركيبي يُظهر بوضوح أن شيئًا آخر غير المفهوم المعطى كطبقة أساسية يجب أن يتدخل حتى يتسنى لي أن أرتفع فوق هذه الفكرة مع المسندات الخاصة بي. لذلك فهي توجه بحثها لإمكانية توليف التمثيلات لصالح المعرفة بشكل عام، وهو بحث يجب أن يؤدي قريبًا إلى الاعتراف بحدس المعرفة كشرط لا غنى عنه، وحدس خالص للمعرفة المسبقة. لا يمكن تقديم هذا الاتجاه من خلال تسمية غير متطابقة معطاة للأحكام التركيبية؛ ولا يمكن أن تكون النتيجة. من المؤكد أنه يكفي فحص الأمثلة التي تم إنتاجها حتى الآن لإثبات أن التمييز المعني مفهوم بالفعل تمامًا، وإن كان في تعبيرات أخرى، في فلسفة معروفة. الأول (الذي استشهدت به، ولكن فقط كشيء من هذا القبيل) هو من لوك، الذي يجعل المعرفة التي دعاها للتعايش والعلاقة تتكون، الأولى في أحكام التجربة، والثانية في أحكام أخلاقية لكنه لم يذكر ملخص الأحكام بشكل عام. كما أنه لم يستخلص من هذا الاختلاف في افتراضات الهوية أي قاعدة عامة على الإطلاق للمعرفة المسبقة البحتة. المثال المأخوذ من رويش يخدم المنطق فقط، ويشير فقط إلى طريقتين مختلفتين لتوضيح المفاهيم المعطاة، دون القلق بشأن امتداد المعرفة، وخاصة بداهة، فيما يتعلق بالأشياء. والثالث يستنسخ افتراضات ميتافيزيقية بحتة من كروسيوس، والتي لا يمكن إثباتها بمبدأ التناقض. لذلك لم يفهم أحد هذا التمييز في عموميته مقارنة بنقد العقل بشكل عام. لأنه بخلاف ذلك، الرياضيات، الغنية جدًا بالمعرفة التركيبية، كان يجب ذكرها مسبقًا في السطر الأول؛ والتناقض الذي كانوا سيشكلونه مع الفلسفة البحتة، التي على العكس من ذلك فقيرة جدًا في الافتراضات من هذا النوع (عندما تكون غنية جدًا بالافتراضات التحليلية)، كان من شأنها أن تؤدي حتماً إلى البحث عن إمكانية الأولى. ومع ذلك، فالكل حر في الحكم على ما إذا كان متأكدًا من عدم رؤيته لهذا الاختلاف بشكل عام في أي مكان آخر، ومن أنه وجده في مؤلفين آخرين، وما إذا كان لهذا السبب وحده لن يهمل هذا الاختلاف. التحقيق غير ضروري، وهدفه كما تحقق منذ زمن بعيد.

*

هذه التوضيحات حول نقد مزعوم للعقل، والتي كان من الممكن أن تكون نقدًا أقدم مؤيدًا للادعاءات العظيمة للميتافيزيقا، ولكنها متجددة، يجب أن تكون كافية في الوقت الحالي وإلى الأبد. يتضح بما فيه الكفاية من هذا أنه إذا كان هناك شيء مشابه موجود على الإطلاق، فإنه على الأقل لم يكن محجوزًا للسيد إيبرهار أن يراه، أو يسمعه، أو يقدم له بطريقة ما، وإن كان ذلك من جهة ثانية. بحاجة للفلسفة.

- إن البشر الكادحين الذين سعوا حتى الآن من خلال اعتراضاتهم على تعزيز العمل النقدي في طريقه، لن يفهموا هذا التنصل الفريد من مبدئي (الامتناع عن أي مناقشة للشكل)، كما لو كانوا لقد بدت لي الحجج أو

سلطتها الفلسفية أقل أهمية: كان من الضروري، هذه المرة فقط، الإشارة إلى عملية معينة لها خاصية مميزة، والتي يبدو أنها خاصة بالسيد إيبرهار، وتستحق الاهتمام. إلى جانب ذلك، فإن نقد العقل الصافي قادر، بفضل قوته الجوهرية، على شق طريقه الخاص، إذا لزم الأمر. لن تختفي، إذا نجحت يومًا ما في ترسيخ نفسها دون أن تثير على الأقل نظامًا أكثر ثباتًا للفلسفة النقية، مما ظهر حتى الآن. ومع ذلك، إذا أردنا أن نجربها، فإن المسار الحالي للأشياء يعطي ما يكفي لمعرفة أن الاتفاق الظاهري الذي لا يزال سائدًا اليوم بين معارضي النقد، ليس سوى خلاف خفي، لأنهم يعارضون تمامًا المبدأ الذي يرغبون في استبداله. لذلك سيكون مشهدًا ممتعًا وتعليميًا في نفس الوقت، إذا نسوا لبعض الوقت عدائهم ضد عدوهم المشترك، وحاولوا الاتفاق أولاً على المبدأ الذي يريدون معارضته؛ كانوا سيصلون إلى النهاية على أقل تقدير مثل الشخص الذي يفكر في إنشاء جسر على طول التورنت، بدلاً من رميها. مع الفوضى التي تسود حتما في العالم الفلسفي، لأنها تدرك أن السبب هو صاحب السيادة الوحيد، وهو الشيء غير الحساس، كان من الضروري دائمًا تجميع جمهور مضطرب حول رجل عظيم، يتم اعتباره مركز اجتماع. ولكن كانت هناك صعوبة في التوافق مع أولئك الذين لم يجلبوا فهمهم لها، أو الذين كانوا مترددين في استخدامه، أو الذين لم يكونوا في إحدى هاتين الحالتين، قد تظاهروا كما لو كان عليهم أن يجعلوا فهم الآخر يخدم فقط لدعمهم. كانت هذه الصعوبة حتى الآن عقبة أمام دستور دائم. سيجعل الأمر صعبًا جدًا لفترة طويلة قادمة. كانت ميتافيزيقا السيد لايبنتز تحتوي على ثلاث نقاط رئيسية: 1 ° مبدأ العقل الكافي، بقدر ما هو مجرد إظهار عدم كفاية مبدأ التناقض لمعرفة الحقائق الضرورية؛ 2 ° علم الأحياء؛ 3 ° نظرية الانسجام سابقة التأسيس. أثارت له هذه النقاط الثلاث العديد من المعارضين الذين لم يفهموه، ولكن (كما يقول مقدر عظيم ومدافع لايبنتز يستحق في ظروف معينة) تعرض لسوء المعاملة من قبل أتباعه المزعومين والمترجمين الفوريين، كما هو الحال بالفعل لقد حدث لفلاسفة العصور القديمة الذين كان بإمكانهم أن يقولوا: الله يحفظنا من أصدقائنا فقط. أما أعدائنا فنجعله عملنا.

1. هل من المؤكد تمامًا أن لايبنتز أراد أن يفهم مبدأه الخاص بالعقل الكافي موضوعيا (كقانون طبيعي)، عندما أولى أهمية كبيرة له باعتباره اكتسابًا جديدًا للفلسفة؟ من المعترف به عالميًا ومن الواضح جدًا (باستثناء القيود المناسبة)، أن العقل الأحمق لم يتخيل اكتشاف جديد فيه؛ فاستقبله خصوم يسمعونه بسخرية. لكن هذا المبدأ كان بالنسبة إلى لايبنتز مجرد مبدأ موضوعي بحت، لا علاقة له سوى بنقد العقل. ماذا يعني ذلك: لا بد من وجود مبادئ أخرى غير مبدأ التناقض؟ هذا على وجه التحديد: أنه من خلال مبدأ التناقض لا يمكن للمرء أن يعرف إلا ما هو موجود بالفعل في فكرة الموضوع؛ أنه إذا كان هناك شيء آخر يقال عن هذا الموضوع، فيجب إضافة شيء إلى هذه الفكرة، والطريقة التي يمكن بها هذه الإضافة تتطلب البحث عن مبدأ مختلف عن مبدأ التناقض؛ أي أن هذين النوعين من الأحكام يجب أن يكون لهما سبب خاص بهما. وبما أن افتراضات النوع الأخير (الآن

على الأقل) تسمى تركيبية، أراد لايبنتز أن يقول شيئًا آخر، باستثناء أنه من الضروري إضافة مبدأ التناقض (كمبدأ الأحكام التحليلية) إلى مبدأ آخر، وهو أحكام تركيبية. كانت هذه بالتأكيد دعوة جديدة ورائعة لإجراء بحث لا يزال يتعين إجراؤه في الميتافيزيقيا (وهو ما تم إجراؤه مؤخرًا). إذا أعطى مؤيده الآن هذا المؤشر لمبدأ معين لا يزال مطلوبًا بعد ذلك بالنسبة لمبدأ المعرفة الاصطناعية (الموجود بالفعل)، والذي كان من الممكن أن يكون هدف اكتشاف لايبنتز المزعوم، ألا يفسر ذلك؟ ليس من السخف الاعتقاد لمنحه مجاملة؟

II. هل من المعقول حقًا أن لايبنتز ، عالم رياضيات عظيم ،أراد أن يؤلف أجسام المونـاد (وكذلك الفضاء، من الأجزاء البسيطة) ؟ لم يكن يفكر في العالم المادي، بل في قاعدته، من المستحيل أن نعرفه بالنسبة لنا، بالعالم المعقول، الذي يتكون فقط من فكرة بسيطة عن العقل، وحيث نحن مجبرون بالتأكيد على تصور كل شيء نفكر فيه كعنوان. من مادة مركبة، حيث تتكون من أجزاء بسيطة. لذا يبدو أنه ينسب، مع أفلاطون، للعقل البشري حدسًا فكريًا أوليًا، وإن كان الآن غامضًا، لهذه الحقائق شديدة الحساسية؛ لكنه لا يتعلق بالواقع المعقول، الذي يتطلبه الأمر بالنسبة للأشياء المتعلقة بنوع من الحدس الذي لا نستطيع إلا أن نعرفه عن الظواهر البسيطة بالمعنى الدقيق للكلمة، لأشكال (محددة) من الحدس. لا ينبغي أن يمنعنا تعريفه للحساسية كنوع من التمثيل المشوش من رؤيتها بهذه الطريقة؛ بل يستعاض عنه بآخر أنسب، وإلا فإن نظامه لن يتفق في كل أجزائه. من الصعب منح لايبنتز أي الفضل في الافتراض، تكريمًا لسيدهم، أنه ارتكب عن قصد وبتنبؤ ماهر (كمقلدين، ليُشبهوا بشكل أفضل حركاتهم الأصلية، بل وحتى إيماءاته شرير أو أخطاء لغته) مثل هذا الخطأ. المصطلح الفطري الذي يستخدمه عند الحديث عن مفاهيم معينة للتعبير عن قوة أساسية فيما يتعلق بالمبدأ الأولي لمعرفتنا، وهو مصطلح يستخدمه فقط ضد لوك، الذي يعترف فقط بمفاهيم الأصل حساسة، سيُساء فهمها أيضًا، إذا تم تناولها حرفياً.

ثالثا. هل من الممكن أن نصدق أن لايبنتز، بتناغمه المحدد مسبقًا بين الروح والجسد، يجب أن يكون قد سمع مجموعة متنوعة من كائنين مستقلين تمامًا عن بعضهما البعض بطبيعتهما، والذين لم يكونوا كذلك في التجارة المتبادلة بقوتهم؟ سيكون على وجه التحديد إعلان المثالية؛ لماذا، بشكل عام، يعترفون بالأجساد إذا كان من الممكن اعتبار كل ما يظهر في الروح نتيجة لقواها الخاصة، والتي ستمارسها أيضًا في حالة عزلة كاملة؟ إن الروح وقاعدة الظواهر التي نسميها الجسد، وهي طبقة أساسية غير معروفة لنا تمامًا، هي في الواقع كائنات مختلفة تمامًا، لكن هذه الظواهر هي نفسها أشكال بسيطة من حدسها، تأسست على خاصية الذات (من "الروح)، هي تمثيلات محضة؛ ومن ثم، فإن التبادل بين الفهم والحساسية في نفس الموضوع يتم تصوره جيدًا، وفقًا لقوانين مسبقة معينة، وفي نفس الوقت الاعتماد الطبيعي والضروري للحساسية على الأشياء الخارجية، بدونها. تنغمس في المثالية. أعطى النقد أساسًا لهذا التناغم بين الفهم والإحساس، بقدر ما يجعل معرفة القوانين الطبيعية

العالمية أمرًا ممكنًا، أنه بدون الإحساس لا توجد خبرة ممكنة، وبالتالي فإن الأشياء (أن نكون متفقين جزئيًا، وفقًا للحدس، مع الشروط الشكلية لحساسيتنا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وفقًا لربط المتنوع، مع مبادئ التنسيق في الوعي، كشرط لإمكانية المعرفة) لن ندركها على الإطلاق في وحدة الوعي، وبالتالي لن يكون شيئًا بالنسبة لنا. لكننا لم نستطع أن نقول لماذا نمتلك بالضبط هذا النوع من الحساسية وهذه الطبيعة الفكرية ، التي من خلال اتحادها تكون التجربة ممكنة ، أكثر مما يمكننا أن نعطي سبب هاتين الملكتين ، على الرغم من المصادر مع ذلك ، فإن المعرفة غير المتجانسة تمامًا ، هي من اتفاق دائم وكامل لجعل المعرفة التجريبية ممكنة بشكل عام ، ولكن بشكل خاص (كما أشار نقد الحكم) لجعل تجربة الطبيعة ممكنة في ظل إمبراطورية قوانينها الخاصة المتنوعة والتجريبية البحتة ، والتي لا يعلمنا فهمها شيئًا مسبقًا ، كما لو أن الطبيعة قد صنعت عن قصد من أجل قدرتنا الإدراكية ؛ هذا ما لم نستطع تفسيره (وما لم يُمنح لأحد ليفعله). دعا لايبنتز إلى السبب ، قبل كل شيء فيما يتعلق بمعرفة الأجساد ، ومن بين هذه الهيئات الخاصة بنا قبل كل شيء ، كمبدأ متوسط لهذه العلاقة ، انسجام محدد مسبقًا. لكن من الواضح أنه لم يشرح أو حتى يريد أن يشرح هذه الاتفاقية من خلال هذا، لكنه أظهر وأراد فقط إظهار أنه يجب علينا بهذه الطريقة أن نتصور نهائية معينة في الترتيب الذي يجعله السبب الأسمى لأنفسنا وكذلك أشياء خارجنا. هذا الترتيب هو حتى جرثومة في الخلق (يتم تحديدها مسبقًا)، وليس كتحديد مسبق للأشياء التي هي خارج بعضها البعض، ولكن فقط لملكات الروح فينا، والحساسية والذهن، وفقًا للخاصية الخاصة لأحدهما فيما يتعلق بالآخر، كما قيل في النقد عندما يعلم أنه يجب أن يكونا بداهة في علاقة متبادلة في الروح من أجل معرفة الأشياء. أن هذا هو رأيه الصحيح، على الرغم من عدم تطويره بشكل واضح، هو ما يمكن استنتاجه من توسيع هذا الانسجام المحدد مسبقًا إلى ما وراء اتحاد الروح والجسد، أي بين مملكة الطبيعة وملكوت النعمة (مملكة الغايات فيما يتعلق بالغاية الأخيرة، أي الإنسان تحت إمبراطورية القوانين الأخلاقية). التناغم بين النتائج المستمدة من مفاهيمنا عن الطبيعة وتلك المستخلصة من مفهوم الحرية، وبالتالي من ملكات مختلفة للغاية، يجب بعد ذلك تصور (كما تتطلبها الأخلاق في الواقع) في ظل الإمبراطورية من المبادئ غير متجانسة تمامًا فينا، وليس نوعين مختلفين من الأشياء، بصرف النظر عن بعضهما البعض، والتي ستكون متناغمة. ولكن، كما يعلّم النقد، لا يمكن استنتاج هذا التناغم مطلقًا من خاصية الكائنات الكونية. لا يمكن تصورها إلا بمساعدة سبب كوني ذكي، كاتفاق مشروط على الأقل بالنسبة لنا. لذا فإن نقد العقل الخالص يمكن أن يكون اعتذار لايبنتز نفسه، حتى ضد الثوار الذين يمتدحون له بعبارات سيئة السمعة. يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للعديد من الفلاسفة الأكبر سنًا، الذين لم يكن مؤرخ الفلسفة هذا، على الرغم من كل الثناء الذي يمنحه لهم، سوى هراء. إنه لا يدرك تصميمهم، لأنه يهمل مفتاح كل تفسيرات منتجات العقل الخالص بمفاهيم بسيطة، ونقد العقل نفسه، ولا يستطيع أن يرى ما قصدوه أن أصل ما قالوه." نهاية الكتاب

الاحالات والهوامش:

1 هم على وجه التحديد أولئك الذين تم التنازع حول مفاهيمهم ومبادئهم، باعتبارها ادعاءات بمعرفة الأشياء بشكل عام، وحصرت في المجال الضيق لموضوعات التجربة الممكنة. إن رفض التعامل مع السؤال المتعلق بحيازة اللقب هو السماح برؤية وسيلة اختراع هنا لإخفاء النقطة الدقيقة للسؤال عن أعين القاضي.

2 لضمان عدم إساءة استخدام التعبير عن بناء المفاهيم، التي غالبًا ما يستخدمها نقد العقل الخالص، والتي من خلالها ميز بوضوح عملية العقل في الرياضيات عن عمليتها في الفلسفة، إليك ما يلي: يشيرون إلى: بشكل عام، يمكن تسمية أي عرض لمفهوم من خلال الإنتاج (التلقائي) للحدس المقابل بالبناء. إذا حدث ذلك عن طريق الخيال البسيط، باتباع فكرة مسبقة، فإنه يسمى نقيًا (مثل تلك التي يجب على عالم الرياضيات أن يقدمها كأساس لجميع مظاهراته؛ وبالتالي يمكنه إثبات ذلك تمامًا في الدائرة التي يصفها مع عصاه على الرمل، مهما كان هذا الشكل غير منتظم، فإن خصائص الدائرة بشكل عام، كما لو أن العامل الأكثر مهارة قد نقشها على النحاس). ولكن إذا تم تنفيذ البناء على بعض المواد، فيمكن أن يطلق عليه اسم تجريبي. لا يزال من الممكن تسمية الأول التخطيطي، والثاني، الفني. هذا، حقيقي، لكن يسمى بشكل غير صحيح البناء (لأنه لا ينتمي إلى العلم، ولكن للفن، ويتم تنفيذه بمساعدة الآلات)، وبالتالي، أو هندسي، من قبل البوصلة والمسطرة، أو الميكانيكية، وتتطلب أدوات أخرى، مثل رسم المقاطع المخروطية بخلاف الدائرة.

3 لاحظ الناقد الفرق بين الأحكام الإشكالية والتأكيدات. الحكم التأكيدي هو أطروحة، اقتراح (ساتز). إن المنطقيين مخطئون في تعريف القضية بالقول إنها دينونة مُعبَّر عنها بالكلمات. لأننا مجبرون أيضًا على خدمة أنفسنا بالتفكير في الكلمات في الأحكام التي لا نعطيها للافتراضات. في الافتراض الشرطي: إذا كان الحقل بسيطًا فهو غير قابل للتغيير، وهناك علاقة بين حكمين، لا يعتبر أي منهما اقتراحًا؛ نتيجة الأخير (من العواقب)، فيما يتعلق بالأول (السوابق)، وحدها تشكل الاقتراح. الحكم: بعض الهيئات البسيطة يمكن أن تكون متناقضة، ولكن يمكن مع ذلك تأسيسها لمعرفة ما سيتبعها إذا تم ذكرها كتأكيد، أي كإقتراح. الحكم التأكيدي: كل جسد قابل للقسمة، كما يقول أكثر من الحكم الإشكالي البسيط (حيث نتصور أن كل جسد قابل للقسمة، إلخ) ؛ ويخضع للمبدأ المنطقي العالمي للقضايا ، أي أن كل اقتراح يجب أن يؤسس (وليس مجرد حكم محتمل) ، والذي ينتج عن مبدأ التناقض ؛ لأنه بخلاف ذلك لن يكون اقتراحًا.

4 إن التعبير عن الوقت المجرد (ص "170")، على عكس هذا الوقت الملموس، غير لائق تمامًا، ولا يجب السماح به أبدًا، خاصة عندما يتعلق الأمر بأكبر قدر من الدقة المنطقية، على الرغم من أن هذا الإساءة أذن به المنطقيون الجدد. نحن لا نجرد مفهومًا كعلامة (فكرة) مشتركة، ولكن باستخدام فكرة نتجاهل ما تفهمه تحتها. الكيميائيون هم الوحيدون الذين يمتلكون المجرد، عندما يفصلون سائلًا عن أشياء أخرى، يحصلون عليه بشكل

منفصل. يستخلص الفيلسوف، ويلخص شيئًا لا يريد أن يحظى بالاعتبار في استخدام معين للمفهوم. يمكن لأي شخص يرغب في تحديد قواعد التعليم أن يفعل ذلك بطريقة تجعله يضع من حيث المبدأ إما المفهوم البسيط للطفل (في المجردة) أو الطفل المواطن (بشكل ملموس)، ناهيك عن الاختلاف. الطفل المجرد والطفل الملموس. إن الفروق بين المجرد والملموس تتعلق فقط باستخدام المفاهيم، وليس المفاهيم نفسها. غالبًا ما يشوه إغفال هذه الدقة المدرسية الحكم على موضوع ما. عندما أقول: الزمان المجرد أو المكان لهما خصائص كذا وكذا، يبدو الأمر كما لو أنهما ينتميان في الأصل إلى أشياء حساسة، مثل اللون الأحمر للورد، والزنجفر، وما إلى ذلك، وأنهم ليسوا كذلك. يمكن فصله منطقيا فقط. لكن إذا قلت: في الزمان والمكان في صورة مجردة، أي قبل كل الظروف التجريبية، يلاحظ المرء هذه الصفات أو تلك الصفات، على الأقل ما زلت حرًا في اعتبار هذه الصفات عرضة أن أكون معروفًا بشكل مستقل عن التجربة (بداهة) وهو أمر لست حراً في القيام به إذا اعتبرت أن الوقت مستقل عن الخبرة (بداهة). يمكنني، في الحالة الأولى، أن أحكم، على الأقل، أحاول الحكم على أساس المبادئ، مسبقًا، الزمان والمكان المحضين، على عكس هذين الأمرين المحددين تجريبياً، لأنني أتجاهل كل ما هو تجريبي، وهو أمر مستحيل بالنسبة لي في الحالة الثانية، إذا كنت قد استخلصت هذه المفاهيم ذاتها (كما نقول) من التجربة وحدها (كما في المثال السابق للون الأحمر). كما أن أولئك الذين يريدون الهروب بمعرفتهم الواضحة من فحص دقيق، ملزمون باللجوء تحت التعبيرات التي يمكن أن تجعل هذا العلم غير المجدي يمر دون أن يلاحظه أحد.

5 وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يريد الآن أن يجعل الإحساس يتألف، ليس في الخلط البسيط للتمثيلات، ولكن أيضًا في أن الشيء يُعطى للحواس (ص 299)، تمامًا كما لو كان قد فعل ذلك. أنشأت شيئا لصالحه. لقد نسب (ص 170) تمثيل الوقت إلى الحساسية، لأنه لا يمكن تمييز أجزائه البسيطة، بسبب محدودية العقل البشري (هذا التمثيل بالتالي مشوش). ثم (ص 299)، مع ذلك، يريد أن يجعل هذه الفكرة أكثر صرامة، من أجل الهروب من الاعتراضات الراسخة التي تنتظره؛ لذلك يضيف هذا الشرط، الذي هو على وجه التحديد في غير صالحه، لأنه أراد أن يظهر الكائنات البسيطة ككائنات عقلانية، وبالتالي يقدم تناقضًا في تأكيده.

6 إن تمثيل شيء على أنه بسيط هو مفهوم سلبي بحت، لا مفر منه للعقل، لأنه وحده يحتوي على أي مركب غير مشروط (كشيء، وليس كشكل بسيط)، وإمكانية ذلك مشروطة دائمًا. وبالتالي، فإن هذه الفكرة ليست جزءًا واسعًا من المعرفة، ولكنها تشير ببساطة إلى شيء ما بقدر ما يجب أن يختلف عن الأشياء ذات المعنى (التي تحتوي جميعها على تكوين). لذلك عندما أقول: ما هو سبب احتمال وجود المركب، والذي لا يمكن تصوره إلا على أنه غير مركب هو نومان (لأنه غير موجود في المعقول)، فأنا لا أعني بذلك أن الجسم كظاهرة لها أساسها مجموع من الكائنات البسيطة مثل الكائنات الخالصة من العقل؛ لكني أقول إنه لا أحد يستطيع أن يعرف على

الإطلاق ما إذا كانت الحساسية المفرطة، التي تعمل بمثابة الركيزة الأساسية للظاهرة، لا تزال مركبة، كشيء في حد ذاتها، أم أنها بسيطة، وأنها تمثيل مسيء تمامًا للعقيدة. كائنات الحواس، مثل الظواهر البسيطة، التي يجب أن نعطيها كأساس شيئًا غير حساس عندما نتخيل أو نحاول تخيل شيء آخر نعتقد أنه يمكن استخدامه لتقسيم الطبقة الأساسية شديدة الحساسية للمادة وفقًا لها موناد لأنني أشارك في الأمر ذاته؛ عندئذٍ يتم وضع الموناد (الذي هو فقط فكرة حالة المركب التي لا تزال غير مشروطة) في المكان، حيث يتوقف عن أن يكون عددًا هناك، ويتكون هو نفسه بدوره.

7 يحسن القارئ ألا ينسب إلى لايبنتز دون فحص كل ما يجعله إم إيبرهار ينساب من عقيدته. أراد لايبنتز دحض التجريبية لوك. كانت الأمثلة المأخوذة من الرياضيات مناسبة تمامًا لهذا الغرض، أي إثبات أن أحدث معرفة مسبقة تمتد إلى أبعد بكثير مما يمكن أن تفعله مفاهيم الأصل التجريبي، والدفاع عن ومن هنا أصل أول معرفة مسبقة ضد هجمات لوك. لكنه لم يفكر أبدًا في التأكيد على أن الأشياء بذلك تتوقف عن أن تكون موضوعات للحدس الحسي، وتفترض كأساس لها نوعًا آخر من الكائنات.

8 المبدأ القائل بأن كل الأشياء لها أسبابها، أو بعبارة أخرى، أن كل شيء موجود فقط كنتيجة، أي يعتمد، من حيث تحديده، على شيء آخر، ينطبق دون استثناء على الجميع. الأشياء كظواهر في المكان والزمان، ولكنها ليست أشياء في حد ذاتها، والتي من أجلها، مع ذلك، أعطى إم. إيبرهار هذه الشمولية للقضية. لكن لذكرها أيضًا بشكل عام كمبدأ للسببية: كل شيء موجود له سبب، أي أنه موجود فقط كتأثير، كان من الممكن أن يكون أقل ملاءمة لتصميمه، لأنه كان المقصود تحديدًا لإثبات حقيقة مفهوم الكائن البدئي، الذي لم يعد يعتمد على أي سبب. لذلك نرى أنفسنا مضطرين للاختباء وراء التعبيرات التي يمكن قلبها حسب الرغبة. وهكذا، في الصفحة 259، استخدم مبدأ الكلمة بطريقة تجعله يعتقد أنه يشير إلى شيء مختلف عن الأحاسيس، في حين أنه في هذه المرة يشير ببساطة إلى الأحاسيس الجزئية، والتي تسمى أيضًا عادةً، بالمعنى المنطقي، مبادئ إمكانية الكل.

9 لأن هناك أيضًا وضوحًا في الحدس، وبالتالي أيضًا في تمثيل الفرد وليس مجرد الأشياء بشكل عام (ص 295)، وهو وضوح يمكن أن يسمى جماليًا، ويختلف تمامًا عن الوضوح. منطقي (كما لو كان متوحشًا من هولندا الجديدة سيلتقي بالمنزل لأول مرة وكان قريبًا بما يكفي لتمييز جميع أجزائه، دون وجود أدنى فكرة)، ولكن بالتأكيد لا يمكن أن يظهر في دليل منطق. مما يعني أنه لا يجوز الاعتراف، كما يطلب المرء لمصلحة الأطروحة، بتعريف الفهم: ملكة المعرفة الواضحة، بدلاً من القيام بذلك مثل النقد، حيث يُعطى الفهم على أنه ملكة المعرفة من خلال المفاهيم. لذلك فإن هذا التعريف الأخير هو التعريف الوحيد الصحيح، لأن الفهم يُقدَّم هناك أيضًا على أنه قوة متعالية للمفاهيم (المقولات) التي تأتي في الأصل منها فقط، بينما يشير الأول على العكس فقط إلى القوة المحضة. المنطق على أي حال لإعطاء تمثيلات حواس الوضوح والعمومية تمثيلاً واضحًا

بسيطًا، ومن خلال تجريد شخصياتهم. ولكن من المهم جدًا بالنسبة لإيبرهار أن يتجنب أهم الأبحاث النقدية، من خلال إعطاء تعريفاته خصائص ملتبسة. هذا هو أيضًا تعبير (ص 295 وأماكن أخرى) عن معرفة الأشياء الكونية؛ يجب رفض التعبير المدرسي تمامًا، والذي يمكن أن يحيي الخلاف بين الإسميين والواقعيين، والذي، على الرغم من وجوده في العديد من الكتب المدرسية عن الميتافيزيقا، لا ينتمي إلى الفلسفة المتعالية، ولكن فقط إلى المنطق، منذ ذلك الحين لا يشير إلى أي اختلاف في جودة الأشياء، ولكن فقط في استخدام المفاهيم، اعتمادًا على ما إذا كانت مطبقة بشكل عام أو بشكل خاص. هذا التعبير، إلى جانب تعبير ما لا يمكن تخيله، يعمل على إصلاح نظرة القارئ، كما لو كان يقصد به نوعًا من الأشياء، على سبيل المثال العناصر البسيطة.

10 يلعن السيد إيبرهار مازحًا ويسخن (ص 298) بشأن تهور مثل هذا اللوم (الذي يستبدل به عن غير قصد تعبيرًا شريرًا). إذا حدث أن يلوم شخص ما شيشرون على عدم كتابته بلغة لاتينية جيدة، فإن بعض سيوبيوس (من الحماسة النحوية المعروفة) سيذكره بقوة، ولكن بعدالة، بواجب الاحترام، لأنه فقط شيشرون (ومعاصروه) يمكننا أن نتعلم ما تتكون منه اللغة اللاتينية الجيدة. ولكن إذا اعتقد أي شخص أنه وجد خطأ في فلسفة أفلاطون أو لايبنتز، فسيكون من السخف الادعاء بأنه لا ينبغي أن يلوم لايبنتز. في الواقع، لا يمكن ولا ينبغي لأحد أن يتعلم من لايبنتز ما هو صحيح فلسفيًا؛ إن المحك الذي في متناول الجميع هو العقل البشري المشترك ولا يوجد مؤلف كلاسيكي في الفلسفة.

11 سيكون المرء قادرًا على الحكم من هذا بمعنى أن لايبنتز يأخذ الكلمة فطرية، عندما يستخدمها عند الحديث عن عناصر معينة من المعرفة. قد تسهل أطروحة كتبها هسرنان في ميركوري الألمانية، أكتوبر 1777، هذه المهمة.

12 القضية: الشيء (الجوهر) هو قوة، بدلاً من هذا الآخر الطبيعي تمامًا: الجوهر لها قوة، وهي اقتراح بغيض لجميع المفاهيم الأنطولوجية، ومتحيزة للغاية، من خلال عواقبها، للميتافيزيقا. لأن هذه هي نهاية مفهوم الجوهر، أي مفهوم الوراثة في الذات، وبدلاً من ذلك لدينا فكرة الاعتماد على السبب: بالضبط ما أراده سبينوزا عندما جعل الاعتماد على كل الأشياء في العالم فيما يتعلق بكيانها الأول، بقضيتها المشتركة، علاقة الميراث، بتحويل هذه القوة الكونية الفعالة حتى إلى مادة. حتى لا تكون كل الأشياء إلا حوادث لهذه المادة. لا تزال المادة، بصرف النظر عن علاقتها باعتبارها خاضعة للحوادث (وموروثة)، لها نفس هذه الحوادث كسبب للآثار؛ لكن أول هذه التقارير ليس هو نفسه الثاني. القوة ليست هي ما يحتوي على مبدأ وجود الحوادث (لأن هذا المبدأ موجود في الجوهر): إنها فكرة العلاقة البسيطة للمادة بالحوادث، بقدر ما تحتوي على المبدأ، وهذه العلاقة تختلف تمامًا عن علاقة الميراث.

13 النجاح في استخدام المبادئ المسبقة هو تأكيدها المستمر في تطبيقها للتجربة؛ لذلك يمر المرء تقريبًا إلى عقائدي، وهو دليل مسبق. لكن الفشل في الاستخدام نفسه، والفشل الذي يثير الشكوك، لا يحدث إلا في الحالات التي يمكن فيها طلب أدلة قبلية، لأن التجربة لا يمكن أن تؤكد أو تتعارض مع أي شيء في هذا الصدد، وتتألف من حيث أن الأدلة المسبقة على القوة المتساوية التي تؤسس الأطروحات المتعارضة موجودة في العقل المشترك للإنسانية. السابقة هي أيضًا مبادئ فقط لإمكانية الخبرة وهي موجودة في التحليلات. ولكن نظرًا لأنه يمكن اعتبارها بسهولة لمبادئ تتجاوز موضوعات التجربة الوحيدة، إذا لم يحدد النقد أولاً نطاقها بعناية، فإن النتيجة تكون دوغمائية فيما يتعلق بالحساسية المفرطة. والثاني يتعلق بالأشياء، ليس مثل الأول، عن طريق المفاهيم الفكرية، بل بالأفكار التي لا يمكن تقديمها في التجربة. لكن، بما أن البراهين التي في ضوءها والتي تم تصور المبادئ التي تتعلق فقط بأشياء التجربة، يجب بالضرورة أن تتعارض مع بعضها البعض في مثل هذه الحالة، فعندئذ إذا تجاهلنا النقد، والذي وحده يمكنه لتحديد الحدود، يجب أن تنشأ ليس فقط شكوك فيما يتعلق بكل ما تصوره أفكار العقل وحدها، ولكن أيضًا عدم ثقة ضد كل المعرفة المسبقة، عدم الثقة الذي ينتهي بإدخال عقيدة الشك الميتافيزيقي العالمي.

14 من أجل تجنب ظل التعريف في دائرة في هذه الكلمة، يمكن للمرء أن يستخدم، بدلاً من التعبير في الماهية، الكلمات التالية التي توجد هنا المكافئات: إمكانية الاتصال الداخلي.

15 من بين القضايا التي تنتمي فقط إلى المنطق، والتي، بسبب غموض تعبيرها، تنزلق بين تلك التي تنتمي إلى الميتافيزيقا، وبالتالي تُعتبر تركيبية، وتحليليًا مهما كانت، يجب أن تكون يحسبون ما يلي: إن جوهر الأشياء غير قابل للتغيير، أي أنه لا يمكن تغيير أي شيء فيما يتعلق أساسًا بمفهومها، دون التسبب على الفور في اختفاء هذه الفكرة ذاتها. هذا الاقتراح ، الذي يمكن قراءته في ميتافيزيقا من بومغارتن ، 132 § ، وحتى في قسم المتغير وغير القابل للتغيير ، حيث (بالطبع) يتم تعريف التغيير من خلال وجود تحديدات متتالية لشيء ما (إن تعاقبهم) ، وبالتالي من خلال استمرارهم في الوقت المناسب ، يُنظر إليه كما لو كنا بذلك نعلن قانونًا للطبيعة ، والذي يوسع مفهومنا عن الأشياء الحساسة (خاصة عندما يتعلق الأمر بالوجود في الوقت المناسب) " أيضًا ، يعتقد التلاميذ أنهم تعلموا شيئًا مهمًا عن طريق العمل ، ولأن جوهر الأشياء غير قابل للتغيير ، يرفضون دون مزيد من الدراسة رأي بعض علماء المعادن ، والذي وفقًا لذلك يتحول السيليكا تدريجياً إلى طين. لكن هذه الجملة الميتافيزيقية هي افتراض ضعيف متطابق، ليس لديه على الإطلاق ما يفصله عن وجود الأشياء وتغييراتها الممكنة أو المستحيلة، ولكنها تنتمي حصريًا إلى المنطق، والتي تصف شيئًا لا يمكن لأحد أن يمتلكه. فكرت في إنكار خلاف ذلك، أي أنه إذا كنت أرغب في الحفاظ على فكرة الشيء نفسه، فلا يجب أن أغير أي شيء، وهذا يعني أنني يجب ألا أؤكد عكس ما أفكر في ذلك من خلال هذه الفكرة."

المصدر:

Emmanuel Kant, Sur une découverte d’après laquelle toute nouvelle Critique de la raison pure doit être rendue inutile par une plus ancienne, 1790,

كتاب حول السؤال الذي طرحته أكاديمية برلين للعلوم لعام 1791:

ما هو التقدم الحقيقي في الميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز وفولف؟

نشرت بقلم الدكتور فريد ثيود، رينك 1804

مناسبة كتابة هذه المذكرات هي الذكرى، والتي يمكنني بالتالي الاستغناء عنها بإسهاب. لقد أحدث السؤال المطروح هنا بعض الضجيج، بالطبع، بمجرد طرحه في المنافسة. تقاسم ثلاثة أشخاص متميزين، السادة شواب ورينهولد وأبيشت، الجائزة، وكانت مذكراتهم حول هذا الموضوع في أيدي الجمهور منذ عام 1796. نظرًا لأن كل واحد منهم يتبع عمومًا مسارًا خاصًا به في هذا الفحص، جعل كانط أيضًا السؤال الخاص به، وحتى الأكثر أصالة، الوحيد، الذي يشير إلى أنه إذا كان يجب أن يتخذ هذا السؤال كموضوع لإجابته، فإنه كان سيختاره. توجد ثلاث مخطوطات من هذه المذكرات، لكن لم تكتمل أي منها للأسف. لابد أنني أخذت النصف الأول من هذه الكتابة في واحد حتى نهاية الفترة الأولى (الملعب)؛ أعطاني آخر النصف الأخير، من بداية الفترة الثانية إلى نهاية الأطروحة. تحتوي كل من هذه المخطوطات على عمل مختلف لموضوع معين، وحتى مع وجود اختلافات طفيفة، لا يمكن لأحد أن يدرك هنا وهناك نقصًا معينًا في الوحدة والكل في الرسالة؛ لكن كان من المستحيل تجنبه في الموقف. النسخة الثالثة هي الأكثر اكتمالا من بعض النواحي، لكنها تحتوي فقط على بداية الكل. حتى لا يتفاقم الإزعاج المبلغ عنه بسبب الاندماج العنيف للعديد من طاقم التحرير، كان على فقط أن ألائم محتوى هذه النسخة الثالثة في ملحق (بيلاج) أو أحذفه بالكامل. لقد فاجأني الطرف الأخير على أنه طريقة تعسفية للغاية للتصرف، ومخالفة لتوقعات جميع أصدقاء الفلسفة النقدية. لذلك قررت على أول واحد. لا يزال الملحق يحتوي على بعض الملاحظات الملزمة الموجودة في هوامش المخطوطات، وبداية الفترة الثانية، مأخوذة مما أسميه المخطوطة الأولى. ومع ذلك، حتى فيما تحتويه المخطوطتان أولاً، هناك بعض الثغرات التي كان كانط قادرًا على سدها، كما فعل غالبًا، عن طريق إضافة أجزاء، لكنها ستكون مفقودة: لدي. يشار إليها في

بعض الأماكن بالنجوم. هذا كل ما كان عليّ أن أقوله حول ترتيب هذه الأوراق، لإظهار الحالة الحقيقية لكل من يريد تقدير قيمة هذه الكتابة. لست بحاجة إلى التوصية به أو إلقاء الضوء على ما هو جيد فيه، حتى في شكله المعيب. لكن كانط أنهى الدور العظيم في حياته، وأنا أتعلم هذه اللحظة بالذات. يجب أن ننتظر حتى يتم وضع المعارضة، التي نشأت ببراءة شديدة هنا وهناك بفعل تفوق عقله، في حالة من النعاس، وتزداد الحيادية الكاملة لتقدير الخدمات الأساسية التي قدمها للعلم.

في ذكرى عام 1804. رينك.

تطلب أكاديمية العلوم أن نعلن عن تقدم جزء من الفلسفة، في جزء من أوروبا المكتسبة، وفي جزء من القرن الحالي. يبدو أن المشكلة يمكن حلها بسهولة، لأنها هي مجرد مسألة تاريخ. ومثلما وجد تقدم علم الفلك والكيمياء، كعلوم تجريبية، مؤرخيها بالفعل، وكتقدم في التحليل الرياضي أو الميكانيكا البحتة التي حدثت في نفس البلد وفي لن يكون الوقت نفسه طويلاً أيضًا، إذا صح التعبير، في العثور عليها؛ يبدو أنه لا يوجد المزيد من الصعوبة بالنسبة للعلم المتضمن هنا. لكن هذا العلم هو ميتافيزيقا، وهو ما يغير الوضع تمامًا. إنه بحر بلا شواطئ، حيث التقدم لا يترك أي أثر، وأفقه ليس له نهاية معقولة يمكن من خلالها تحديد مدى المسار الذي سلكه المرء للوصول إليه. - فيما يتعلق بهذا العلم، الذي لم يكن موجودًا تقريبًا في الفكرة فقط، فإن السؤال المقترح صعب للغاية؛ يكاد يكون هناك شك في إمكانية الحل. وإذا نجحنا، فستزداد الصعوبة بسبب الشرط المحدد لوضع تقدم هذا العلم أمام أعيننا، في خطاب محدود النطاق. في الواقع، الميتافيزيقا، بجوهرها وهدفها، هي كلٌّ كامل؛ لذلك لا يمكننا التحدث عن أي شيء جزئيًا، أو يجب أن نتحدث عن كل ما يتعلق بنهايته الأسمى. إنها ليست مثل الرياضيات أو العلوم الفيزيائية التي تتقدم دائمًا دون توقف. دعونا نحاول رغم ذلك. السؤال الأول والضروري هو: ما هو الشيء المشترك بين العقل والميتافيزيقيا؟ ما الغاية التي يقترحها العقل في عمله؟ لأنها النهاية العظيمة، وربما الأعظم، والوحيدة التي يمكن للعقل أن يقترحها في تكهناته، لأن جميع الناس يشاركون فيها بشكل أو بآخر؛ ولا نفهم لماذا، على الرغم من عدم جدوى جهودهم في هذا المجال، كان من غير المجدي مع ذلك أن تصرخ لهم: ألن تتوقف أخيرًا عن دحرجة حجر سيزيف دائمًا، إذا كانت المصلحة لم يكن السبب أعمق ما يمكن أن يكون. هذه الغاية، التي هي موضوع كل الميتافيزيقا، يسهل اكتشافها، ويمكن استخدامها في هذا الصدد لإعطاء تعريف: "الميتافيزيقا هي العلم الذي يتعلم الانتقال من معرفة الحساس إلى معرفة الحساسية المفرطة إلى وسائل العقل. بالمعقول لا نعني ببساطة أن تمثيل من يُنظر إليه فيما يتعلق بالحواس، ولكن أيضًا ما يُنظر إليه فيما يتعلق بالذهن، شريطة أن يتم تصور مفاهيمه الخالصة في تطبيقها على أشياء الإحساس؛ لذلك في ضوء تجربة محتملة. غير المعقول، على سبيل المثال فكرة السبب، التي لها مقرها وأصلها في الذهن، ولكنها مع ذلك تتعلق بمعرفة

موضوع بهذه الوسيلة، لا يمكن أن تكون مرتبطة بشكل مناسب بمجال المعقول، فهي هذا هو، إلى أشياء من الحواس. علم الوجود هو العلم (كجزء من الميتافيزيقيا) الذي يشكل نظامًا من جميع المفاهيم الفكرية وجميع المبادئ، ولكن فقط من حيث صلتها بالأشياء التي يمكن أن تفهمها الحواس، وبالتالي أثبتت التجربة. إنه لا يتعلق بالحساسية المفرطة، التي هي مع ذلك الغاية الأسمى للميتافيزيقا؛ لذلك فهي تنتمي إلى الميتافيزيقا فقط باعتبارها مقدمة، مثل معرضها أو دهليزها، وتتخذ اسم الفلسفة المتعالية، لأنها تحتوي على الشروط والعناصر الأولى لكل معرفة مسبقة.

لم يحرز تقدمًا كبيرًا منذ أرسطو، لأنه كما أن القواعد هي حل شكل من اللغة في قواعدها الأولية، أو كما أن المنطق هو تحلل لشكل الفكر، تحليل المعرفة بمصطلحات وجدت بداهة في الذهن، والتي لها استخدامها في التجربة. - إنه نظام يمكن للمرء أن يستغني عنه بشق الأنفس إذا كان يدور في ذهنه فقط قواعد الاستخدام المشروع لهذه المفاهيم والمبادئ لصالح المعرفة التجريبية، لأن التجربة تؤكد دائمًا هذا الاستخدام أو تصححه؛ وهو ما لا يحدث، إذا اقترحنا الانتقال من الحساسية إلى الحساسية المفرطة. لا يمكن تحقيق هذا التصميم إلا من خلال التعميق بعناية وتفصيل نطاق الفهم ومبادئه، من أجل معرفة أين يمكن للعقل أن يخاطر بمساره، بأي عصا سحرية يمكنه محاولة مرور الأشياء. من الخبرة لأولئك الذين ليسوا كذلك. لذلك قدم الذئب الشهير خدمة لا جدال فيها للأنطولوجيا، من خلال وضوح ودقة تحليله لهذه القوة، لكنه لم يوسع المعرفة بها، لأن الأمر قد استنفد. لكن التعريف أعلاه، الذي يشير فقط إلى ما هو المقصود بكلمة ميتافيزيقا، وليس ما يمكن فعله في الميتافيزيقا، سيميزها عن العلوم الأخرى فقط كتعليمات للفلسفة، في المعنى الصحيح للكلمة، أي لنظرية الحكمة، والتي من شأنها أن تعطي الاستخدام العملي الضروري للغاية للعقل مبادئها؛ التي لها علاقة غير مباشرة بالميتافيزيقا، والتي نعني بها علمًا مدرسيًا ونظامًا من المعرفة النظرية المحددة مسبقًا، والتي نضعها على الفور كموضوع لنا. وبالتالي فإن تعريف الميتافيزيقيا من المفهوم المدرسي سيكون: الميتافيزيقيا هي نظام كل مبادئ المعرفة العقلانية التي هي نظرية بحتة بالمفاهيم؛ أو باختصار: هذا هو نظام الفلسفة النظرية البحتة. لذلك فهو لا يحتوي على عقائد عملية للعقل المحض، ولكن فقط المذاهب النظرية التي تعمل كأساس لإمكانية حدوثها. إنه لا يحتوي على افتراضات رياضية، أي افتراضات تنتج معرفة عقلانية من خلال بناء المفاهيم، ولكن بالأحرى مبادئ إمكانية الرياضيات بشكل عام. لكن في هذا التعريف، نعني بالعقل فقط ملكة المعرفة القبلية، أي المعرفة التي ليست تجريبية. للحصول على طريقة لتقدير ما تم إنجازه مؤخرًا في الميتافيزيقا، عليك مقارنة ما تم القيام به من قبل، والشيئين مع ما كان يجب القيام به في هذا النوع. لكن يمكننا اعتبار العودة المدروسة والمتعمدة إلى مبادئ طريقة التفكير، كتقدم سلبي، لأنه إذا كان هناك فقط استئصال لخطأ تذهب عواقبه بعيدًا، بعض المزايا

للميتافيزيقا. هكذا نهنئ من ضل الطريق الصحيح، وعاد إلى المكان الذي بدأ منه، وأخذ بوصلته، على الأقل أنه لم يستمر في اتباع الطريق السيئ. الطريق، وأنه لم يمكث حيث كان، لكنه عاد إلى نقطة انطلاقه ليوجه نفسه. لم يكن للخطوات الأولى والأقدم في الميتافيزيقا طابع المقالات المدروسة إلى حد ما؛ على العكس من ذلك، فقد تم إجراؤها بثقة تامة، دون إجراء بحث دقيق أولاً حول إمكانية المعرفة المسبقة. ما هو سبب هذه الثقة في العقل في حد ذاته؟ النجاح المفترض. لأنه في الرياضيات، يتمكن العقل من معرفة خاصية الأشياء قبليا، بما يتجاوز بكثير ما يمكن أن يتوقعه الفلاسفة؛ لماذا لا تكون هي نفسها في الفلسفة؟ لم يكن لدى الميتافيزيقيين فكرة صنع مشكلة مهمة لهذا الاختلاف في رأس المال مقارنة بالمعرفة القبلية، التي تعمل بها الرياضيات في مجال المعقول، حيث يمكن للعقل نفسه بناء مفاهيم، أي - لقول فضحهم في حدس بداهة، وبالتالي معرفة الأشياء قبليا، بينما تتعهد الفلسفة بتوسيع معرفة العقل بمفاهيم بسيطة، حيث لا يمكن للمرء، كما هو الحال، تمثيل موضوعه، ولكنها تطفو، إذا جاز التعبير، في الفضاء. إن توافق هذه الأحكام والمبادئ مع الخبرة، يثبت بشكل كافٍ امتداد المعرفة القبلية، حتى خارج الرياضيات، من خلال مفاهيم بسيطة. على الرغم من أن الحساسية المفرطة ، والتي هي مع ذلك الغاية الأسمى للعقل في الميتافيزيقا ، لا تملك أي أموال ، إلا أن الميتافيزيقيين الموالين تمامًا انطلقوا في الحملة ، على إيمان مبادئهم الأنطولوجية ، والتي هي بالفعل أصل بداهة ، هذا صحيح ، ولكنه صالح فقط لأشياء الخبرة ؛ وإذا كان الاكتساب المفترض للمعرفة اللانهائية على هذا المسار لا يمكن تأكيده من خلال أي تجربة ، لأنه يتعلق بالحساسية المفرطة ، فلا يمكن إبطالها أيضًا ؛ فقط كان علينا أن نكون حريصين على عدم تناقض أنفسنا في أحكامنا ، وهو الأمر الذي قد يحدث بشكل جيد للغاية ، على الرغم من أن هذه الأحكام ، والمفاهيم التي تخضع لها ، قد تكون ، علاوة على ذلك ، فارغة تمامًا. هذه المسيرة العقائدية قبل أفلاطون وأرسطو، والتي تضم حتى حقبة لايبنتز وسبينوزا، رغم أنها ليست جيدة، إلا أنها الأكثر طبيعية وفقًا لهدف العقل والإقناع الوهمي بأن كل ما يقوم به العقل وفقًا لتشبيه العملية التي نجحت يجب أن يخلفه أيضًا.

كانت الخطوة الثانية في الميتافيزيقا، التي كانت قديمة قدم الأخرى، على العكس من ذلك، خطوة إلى الوراء، والتي كانت ستكون حكيمة ومفيدة للميتافيزيقا إذا لم تتجاوز نقطة الانطلاق، ولكن عدم البقاء هناك مع القرار وعدم محاولة أي تقدم في المستقبل، بل من أجل العودة إلى المسار الصحيح في اتجاه آخر. هذه الخطوة إلى الوراء، نفي جميع المشاريع اللاحقة، كان سببها في الفشل الكامل لجميع المحاولات التي تمت في الميتافيزيقيا. ولكن كيف لنا أن ندرك هذا الفشل وما هو المؤسف في مشاريعه العظيمة؟ هل يمكن أن تكون التجربة تناقضهم؟ على الاطلاق؛ لأن ما تقوله التجربة على أنه امتداد مسبق لمعرفة الفرد بأشياء تجربة محتملة، في الرياضيات وكذلك في الأنطولوجيا، هي خطوات حقيقية تقود إلى الأمام، والتي تحقق مكاسب أرضية بالتأكيد. لا، هذه

انتصارات مزعومة تم القيام بها في مجال الحساسية المفرطة، حيث يتعلق الأمر بالكلية المطلقة للطبيعة، والتي ليست موضوعًا لأي معنى، مثل الله أيضًا، للحرية والاستقلالية. الخلود، بشكل أساسي الأشياء الثلاثة الأخيرة التي يعلق العقل عليها مصلحة عملية، ومع ذلك، تظل جميع محاولات التمديد عاجزة. ربما لا يُنسب ما يُنسب إلى حقيقة أن المعرفة الأعمق للحساسية الفائقة، بصفتها ميتافيزيقيا متفوقة، ربما تعلم عكس هذه الآراء، لأنه لا يمكننا مقارنة هذه المعرفة بهذه الحساسية المفرطة، لأنها يهرب منا في ضخامة (غزيرة)؛ ولكن هذا بسبب وجود مبادئ في عقلنا تعارض اقتراحًا موسعًا حول هذه الموضوعات مع افتراض آخر يبدو جوهريًا، وبالتالي يدمر العقل نفسه محاولاته. إن مسيرة المتشككين هذه هي بطبيعة الحال شيء من أصل لاحق، لكنها مع ذلك قديمة جدًا، وستظل موجودة دائمًا في عقول جيدة جدًا، على الرغم من أن مصلحة أخرى غير العقل الخالص تجبر عددًا كبيرًا من الرجال على إخفاء أنفسهم. هذا هو عجز العقل. لا يمكن للمرء أن يعتبر بشكل معقول رأيًا جادًا يمد عقيدة الشك إلى مبادئ معرفة المعقول، وللتجربة نفسها. ربما حدث في عصر ما في الفلسفة. ولكن ربما كان استدعاء للدوغمائيين لإثبات تلك المبادئ المسبقة التي تستند إليها حتى إمكانية الخبرة؛ وبما أنهم لم يتمكنوا من ذلك، فإن التجربة أيضًا ستعرض عليهم على أنها مشكوك فيها. الخطوة الثالثة، الأحدث التي اتخذتها الميتافيزيقا، والتي يجب أن تقرر مصيرها، هي نقد العقل الخالص نفسه، فيما يتعلق بقدرته على توسيع المعرفة الإنسانية بشكل عام، فيما يتعلق بالمعقول. أو شديدة الحساسية. إذا كان النقد قد أوفى بوعده، أي تحديد محيط هذه الكلية وموضوعها وحدودها، إذا فعلت ذلك في ألمانيا، وحتى منذ لايبنتز وفولف، فإن مشكلة أكاديمية العلوم ستحل. لذلك كان على الفلسفة أن تمر بثلاث فترات في الميتافيزيقا: الأولى كانت دوغمائية. والثاني: الشك. الثالث: نقد العقل الخالص. هذا الترتيب الزمني له سبب في طبيعة الذكاء البشري. خلال الفترتين الأوليين، يمكن أن تتعثر حالة الميتافيزيقا لقرون، منتقلة من ثقة غير محدودة بالعقل في حد ذاته إلى عدم ثقة غير محدود، وعلى العكس من ذلك، من عدم الثقة المفرط إلى ثقة مفرطة. ولكن، من خلال نقد ملَكته، سيكون العقل في حالة ثابتة فيما يتعلق ليس فقط بالخارج، ولكن أيضًا للداخل، دون الحاجة إلى زيادة أو نقصان، وبدون حتى القدرة على ذلك.

مقالة

يمكننا اختزال حل المشكلة المطروحة إلى قسمين، أحدهما له الطبيعة الشكلية لعملية العقل، لجعله علمًا نظريًا؛ الآخر يتعلق بالمادة، الغاية التي يقترحها العقل من خلال الميتافيزيقا، سواء تم الوصول إليها أم لا. لذلك سيتناول الجزء الأول فقط الطرق المؤدية إلى الميتافيزيقيا. والثاني، تقدم الميتافيزيقيا حتى في مجال العقل الخالص. الأول يحتوي على الحالة الجديدة للفلسفة المتعالية؛ الثاني، الميتافيزيقيا نفسها.

القسم الأول.

تاريخ الفلسفة المتعالية في عصرنا.

الخطوة الأولى في هذا البحث العقلاني هي التمييز بين الأحكام التحليلية والمواد التركيبية بشكل عام. - إذا كان معروفًا بوضوح في زمن لايبنيز وفولف، فسنجده ليس متأثرًا فحسب، بل تم التعامل معه أيضًا بالأهمية التي يستحقها، في منطق أو ميتافيزيقيا نُشر منذ ذلك الحين. النوع الأول من هذه الأحكام هو دائمًا حكم مسبق، ويرافقه إدراك لضرورته. قد يكون الثاني تجريبيًا، وقد لا يفي المنطق بالشرط الذي سيتم بموجبه إصدار حكم تركيبي مسبقًا. الخطوة الثانية هي طرح السؤال التالي: كيف يمكن إصدار أحكام تركيبية بدائية؟ نظرًا لوجود مثل هذا، فإن هذا هو ما يثبت عددًا كبيرًا من أمثلة الفيزياء العامة، ولكن بشكل خاص الرياضيات البحتة. يتمتع هيوم بالفعل بميزة الإشارة إلى قضية، قضية قانون السببية، وبالتالي أحرج جميع الميتافيزيقيين. ماذا كان سيحدث لو أشار إليهم هو أو غيره بشكل عام! كان سيتم وضع كل الميتافيزيقيا جانبًا حتى يتم حل السؤال.

الخطوة الثالثة هي السؤال: "كيف تكون المعرفة المسبقة ممكنة من خلال الأحكام التركيبية؟" "المعرفة هي حكم تنبثق منه فكرة لها حقيقة موضوعية، أي يمكن إعطاء كائن مقابل لها في التجربة. لكن، تتكون كل تجربة من حدس الشيء، أي تمثيل فوري وفريد يتم من خلاله تقديم الموضوع للمعرفة، ومن فكرة، أي - أن نقول عن تمثيل فوري من قبل شخصية مشتركة بين العديد من الأشياء، والتي تعمل بالتالي على التفكير في الشيء. - أي نوع من هذين النوعين من التمثيلات لا يشكل في حد ذاته أي معرفة، ويجب أن تكون هناك معرفة تركيبية مسبقة: لذلك يجب أيضًا أن يكون هناك حدس بالإضافة إلى مفاهيم مسبقة يمكن يجب أولاً شرحها، ومن ثم يجب إثبات واقعها الموضوعي من خلال استخدامها الضروري لإمكانية التجربة. الحدس الذي يجب أن يكون ممكنًا مسبقًا لا يمكن أن يتعلق إلا بالشكل الذي يُدرك فيه الشيء، لأن إدراك شيء ما مسبقًا يعني تقديم تمثيل له قبل الإدراك، أي من قبل الوعي التجريبي، وبشكل مستقل عن هذا الوعي. الآن التجريبية في الإدراك أو الإحساس أو الانطباع (الانطباع) هي مسألة حدس، وبالتالي لن يكون الحدس بديهيًا. مثل هذا الحدس، الذي ينظر فقط إلى الشكل البسيط، يأخذ اسم الحدس الخالص، وإذا كان ممكناً بأي حال، يجب أن يكون مستقلاً عن التجربة. لكن ليس شكل الموضوع، كما هو في حد ذاته، بل على العكس من ذلك، شكل الذات، المعنى، القادر على نوع التمثيل الذي يجعل الحدس ممكنًا. لأنه إذا تم أخذ هذا النموذج من الأشياء نفسها، فسيتعين علينا أولاً أن ندرك الشيء، ويمكننا فقط أن ندركه في هذا الإدراك لجودته. ولكن بعد ذلك سيكون بديهيا تجريبيا. لكننا سنعرف قريبًا ما إذا كان هذا الحدس ممكنًا أم لا، من خلال فحص ما إذا كان الحكم الذي يعين هذا الشكل للموضوع يحمل معه ضرورة أم لا، لأنه إذا لم يكن ضروريًا، فهو تجريبي بحت. إن شكل الكائن، مثل أنه يمكن تمثيله

فقط في حدس مسبق، لا يعتمد على خاصية هذا الموضوع في حد ذاته، ولكن على الخاصية الطبيعية للموضوع القادرة على تمثيل بديهي للموضوع. الموضوع، وهذا العنصر الذاتي في الخاصية الشكلية للمعنى، كقدرة حدس شيء ما، هو الشيء الوحيد الذي، كونه بديهيًا، أي أنه يسبق كل إدراك، يجعل الحدس ممكنًا على الأرجح؛ ومن ثم فإن هذا الحدس وإمكانية الأحكام التركيبية بداهة فيما يتعلق بالحدس مفهومان جيدًا. يمكننا بالفعل أن نعرف مسبقًا كيف وفي أي شكل سيتم إدراك أشياء الحواس، أي أن الشكل الذاتي للحساسية يتصرف، أي قدرة الذات على حدس هذه الأشياء؛ ويجب على المرء، للحديث بدقة، ألا يقول إن شكل الموضوع يتم تمثيله من قبلنا في حدس خالص، ولكنه ببساطة الشرط الرسمي والذاتي للحساسية، وهي الحالة التي بموجبها دعونا ندرك الأشياء المعطاة بداهة. ومن ثم، فإن السمة الخاصة للحدس (الإنساني) لدينا تتمثل في أن تمثيل الأشياء ممكن فقط بالنسبة لنا مثل الكائنات الحية. يمكننا أن نتصور نوعًا من التمثيل الفوري (المباشر) لموضوع ما، والذي لن يدرك الأشياء وفقًا لشروط معقولة، ولكن من خلال الفهم. ومع ذلك، ليس لدينا فكرة ثابتة عنها. ومع ذلك، فمن الضروري تصور هذه الفكرة، حتى لا تخضع لشكلنا البديهي جميع الكائنات القادرة على المعرفة. قد يحدث بالفعل أن المخلوقات يمكن أن تدرك نفس الأشياء في شكل آخر. من الممكن أيضًا أن يكون هذا الشكل هو نفسه بالضبط في جميع المخلوقات، وهذا بالضرورة؛ لكننا ندرك هذه الضرورة بقدر ضئيل مثل إمكانية الذهن الأسمى، والذي في معرفته، خالٍ من كل حساسية، وفي نفس الوقت من الحاجة إلى المعرفة بالمفاهيم، يعرف تمامًا الموضوعات في الحدس البسيط (الفكري). يثبت الآن نقد العقل الخالص، من خلال تمثيلات المكان والزمان، أن هذه هي حدس خالص كما طلبنا منهم أن يكونوا ليكونوا بمثابة الأساس المسبق لكل معرفتنا بالأشياء، وأنا ثم ارتبط بها بثقة، دون القلق بشأن الاعتراضات. فقط، سألاحظ مرة أخرى أنه فيما يتعلق بالحس الداخلي، فإن الأنا المزدوجة في وعيي، أي الحدس الداخلي الحساس وذهن التفكير، يبدو لكثير من الناس أنه يفترض موضوعين في واحد. لا أحد.

هذه هي النظرية إذن، أن المكان والزمان ليسا سوى أشكال ذاتية من حدسنا الحسي، وليسا بأي حال من الأحوال تحديدات وأشياء في حد ذاتها، ولكن لهذا السبب على وجه التحديد يمكننا تمييز هذه بداهة. الحدس من خلال الوعي بضرورة الأحكام في تحديدها، على سبيل المثال في الهندسة. لكن التحديد هو الحكم صناعياً.

يمكن أن يطلق على هذه النظرية عقيدة مثالية المكان والزمان، لأنهما يتم تصويرهما على أنهما شيء لا ينتمي إلى الأشياء في حد ذاتها. هذه العقيدة ليست فرضية خالصة تهدف إلى تسهيل تفسير إمكانية وجود معرفة مسبقة تركيبية؛ هذه حقيقة مثبتة، لأنه من المستحيل تمامًا توسيع المعرفة إلى ما بعد فكرة معينة دون بعض الحدس. إذا كان يجب أن يتم هذا الامتداد قبليا، دون إخضاعه للحدس المسبق، فذلك لأن الحدس المسبق لا يمكن العثور

عليه إلا في الجودة الرسمية للموضوع، وليس في جودة الكائن أيضًا. حيث أنه بموجب أول هذه الافتراضات، يتم تمثيل جميع كائنات الحواس في الحدس وفقًا لهذه الخاصية، ويجب أن تكون معروفة مسبقًا، ووفقًا لهذه الخاصية، حسب الضرورة؛ بدلاً من ذلك، وفقًا للطريقة الثانية، ستكون الأحكام التركيبية المسبقة تجريبية وعرضية، وهو أمر بغيض.

هذه المثالية للمكان والزمان هي أيضًا عقيدة لواقعهم الكامل فيما يتعلق بأشياء الإحساس (الخارجية والداخلية) كظواهر ، أي كبديهيات ، مثل يعتمد شكلها على الخاصية الذاتية للحواس ، والتي تسمح معرفتها ، لأنها تستند إلى مبادئ مسبقة من الحدس الخالص ، بعلم نقي يمكن إثباته ؛ في حين أن العنصر الذاتي ، الذي يتعلق بخاصية الحدس الحساس فيما يتعلق بموضوعه ، أي الإحساس ، على سبيل المثال جسم مضاء كلون ، وجسم سليم كنغمة ، تظل كل من الأجساد اللذيذة والمرة ، وما إلى ذلك ، ذاتية بحتة ، وفي التمثيل التجريبي لا تعطي أي معرفة بالموضوع ، وبالتالي لا يوجد تمثيل صالح للجميع ، ولا يمكن إعطاء أي مثال ، لأنها لا تحتوي ، مثل المكان والزمان ، وبيانات من أجل معرفة مسبقة ، ولا يمكن حتى اعتبارها معرفة بالأشياء.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن الظاهرة، المأخوذة بالمعنى المتعالي، عندما نقول عن الأشياء بأنها ظواهر (ظاهرة)، هي فكرة تدل على شيء مختلف تمامًا عما أقول: هذا الشيء يبدو لي هكذا أو نحو ذلك، والتي يجب أن تشير إلى الظاهرة الجسدية، وأن يطلق عليها مظهرًا أو مظهرًا (شاين). لأنها في لغة التجربة أشياء ذات معنى، لأنني لا أستطيع مقارنتها إلا بأشياء أخرى ذات معنى. على سبيل المثال، السماء بكل نجومها، على الرغم من كونها مجرد ظاهرة، يتم تصورها كشيء في حد ذاتها، وعندما نقول، عند الحديث عنها، أنها تبدو وكأنها قبو، يشير المظهر هنا إلى العنصر الذاتي في تمثيل الشيء الذي يمكن أن يؤخذ على أنه موضوعي في الحكم. وبالتالي فإن الافتراض القائل بأن جميع تمثيلات الحواس تعطيه لمعرفة الأشياء فقط كظواهر لا يتطابق على الإطلاق مع الحكم القائل بأنها تحتوي فقط على مظهر الأشياء، كما يقول المثالي.

في نظرية كل الأشياء الحسية، كظواهر بسيطة، لا شيء أكثر إثارة للدهشة من أن يكون المرء قادرًا على مقارنة الذات، كموضوع للحس الحميم، أي كروح، مع الذات كظاهرة، ليس بما هو شيء في النفس. ومع ذلك، فإن تمثيل الوقت، باعتباره حدسًا بديهيًا شكليًا بحتًا، والذي يعمل كأساس لكل معرفة بنفسي، لا يزودني بأي وسيلة لشرح إمكانية التعرف على هذا الشكل كشرط للوعي. إن الذات في شكل الحساسية، والذاتية التي هي سبب كل حدس للأشياء، قد أتاحت لنا معرفة مسبقة بالأشياء، كما تبدو لنا. الآن سنجعل هذا التعبير أكثر دقة، من خلال شرح هذا الذاتي باعتباره نمط التمثيل الذي يتأثر به، بنفس الطريقة التي يتأثر بها معنانا بالأشياء، بالأشياء الخارجية أو الداخلية (أي. - قل بأنفسنا)، حتى نتمكن من القول إننا نعرفها فقط كظواهر. لدي وعي

بنفسي هو فكرة تتضمن بالفعل ذاتًا مزدوجة، الذات كذات والذات كموضوع. من المستحيل تمامًا أن أشرح، على الرغم من أن الحقيقة ليست موضع شك، كيف يمكن أن أكون، أنا الذي يفكر، موضوعًا لنفسي (حدسًا)، وبالتالي أميز نفسي عن نفسي - حتى في؛ ولكن هذا يشير إلى قدرة عالية جدًا فوق كل حدس معقول، بحيث ينتج عنها، كمبدأ لإمكانية الفهم، الفصل الكامل لأي حيوان لا يوجد سبب لنعزو إليه القدرة على مناداة الذات، والتي تنغمس بالفكر في عدد لا نهائي من التمثيلات والمفاهيم العفوية. ومع ذلك، ليست هناك حاجة للاعتراف بانقسام الشخصية؛ فقط الأنا التي تفكر و"تدرك هي الشخص؛ لكن غرور الشيء الذي أدركه هو، مثل الأشياء الأخرى خارج داخلي، الشيء. كل ما يمكننا معرفته عن الأنا المسموعة بالمعنى الأول (لموضوع الإدراك)، والأنا المنطقية، كتمثيل قبلي، هو أنها كائن، وما هي طبيعتها؛ إنه يشبه إلى حد ما المبدأ الجوهري الذي يبقى عندما فصلت عنه جميع الحوادث التي تلتزم به، ولكن لا يمكن استكشافها بشكل أكبر، لأن الحوادث كانت بالضبط ما يمكنني أن أعرف طبيعته. لكن الأنا، بالمعنى الثاني للكلمة (كموضوع للإدراك)، الأنا النفسية كوعي تجريبي، قادرة على معرفة متنوعة للغاية، من بينها شكل الحدس الداخلي، الوقت، هو الذي يخدم كأساس. بداهة لجميع التصورات وعلاقتها. إن التخوف من هذا الارتباط يتوافق مع الطريقة التي يتأثر بها الموضوع به، أي مع حالة الزمن، لأن الأنا الحسية يقصد بها الأنا الفكرية للمشاركة في الوقت المناسب، الوعي. وهذا ما يمكن أن يثبت ويظهر كمثال أي ملاحظة داخلية، معترف بها على أنها نفسية؛ لأنه من أجل ذلك من الضروري أن نؤثر بالاهتمام على الحس الحميم، على الأقل لدرجة. الإرهاق (لأن الأفكار، باعتبارها تحديدات صانعة للقوة التمثيلية، تنتمي أيضًا إلى التمثيل التجريبي لحالتنا)، في أن يكون لدينا أولاً في حدس أنفسنا معرفة بما يقدمه لنا الحس الحميم، المعرفة التي تمثلنا لأنفسنا فقط كما نظهر لأنفسنا؛ بينما تُظهر الأنا المنطقية الذات كما هي في حد ذاتها في الحقيقة في وعي نقي، ليس كتقبُّل، بل كعفوية خالصة، بدون القدرة على معرفة طبيعتها بأي شكل من الأشكال.

مفاهيم قبلية

إن الشكل الذاتي للحساسية، إذا تم تطبيقه على الأشياء، على أشكال هذه الحساسية، كما ينبغي أن يكون وفقًا لنظرية كائنات هذه القدرة كظواهر، يُدخل في تحديده تمثيلًا هو لا ينفصل، أي المركب. في الواقع، لا يمكننا تمثيل مساحة محددة إلا من خلال توسيعها، أي بإضافة مساحة إلى أخرى؛ وهو أمر شائع مع مرور الوقت. لكن تمثيل المركب، على هذا النحو، ليس مجرد حدس؛ على العكس من ذلك، فهو يتطلب مفهوم التكوين، حيث تنطبق هذه الفكرة على الحدس في المكان والزمان. وبالتالي، فإن هذا المفهوم (بالإضافة إلى نظيره البسيط) هو مفهوم لا يتم استخلاصه من الحدس، مثل التمثيل الجزئي الذي سيتم تضمينه فيه؛ إنها فكرة أساسية، وحتى

بداهة، وهي أخيرًا الفكرة الأساسية الوحيدة التي تعمل في المقام الأول كأساس لفهم جميع مفاهيم الأشياء الحسية. لذلك يجب أن يكون هناك في الفهم العديد من المفاهيم القبلية، والتي بموجبها تُعطى الأشياء للحواس، كما توجد أنواع من التكوين (التأليف) مع الوعي، أي أنه يوجد هناك أنواع من الوحدة التركيبية لمفهوم التنوع المعطى في الحدس. الآن هذه المفاهيم هي المفاهيم الفكرية الخالصة لجميع الأشياء التي يمكن تقديمها إلى حواسنا، والتي اختلقها أرسطو، تحت اسم الفئات، وتم تمثيلها بنفس الرذائل من قبل السكولاستكيين تحت اسم المآزق، يمكن اختزالها إلى جدول منظم بشكل منهجي، إذا كان ما يعلّمه المنطق حول التنوع في شكل أحكام قد تم تقديمه مسبقًا في تسلسل منهجي. يظهر الفهم نفسه كقوة فقط في الأحكام التي ليست سوى وحدة الوعي في علاقة المفاهيم بشكل عام، دون تحديد ما إذا كانت هذه الوحدة تحليلية أم تركيبية. - الآن، المفاهيم الفكرية الصافية للأشياء المعطاة في الحدس بشكل عام هي بالضبط نفس الوظائف المنطقية، ولكن فقط بقدر ما تمثل بداهة الوحدة التركيبية لإدراك المتنوع المعطى في الحدس بشكل عام. لذلك يمكن رسم جدول الفئات جيدًا بالتوازي مع هذا الجدول المنطقي؛ الذي، مع ذلك، لم يتم قبل ظهور نقد العقل المحض. ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الفئات، أو، كما لا يزال يطلق عليها، هذه المآزق، لا تنطوي على أي نوع معين من الحدس (مثل النوع الوحيد الممكن لنا نحن البشر)، مثل الفضاء والوقت حدس حساس. إنها مجرد أشكال من التفكير لمفهوم موضوع الحدس بشكل عام، بغض النظر عن الأنواع، سواء كان ذلك حدسًا شديد الحساسية، لا يمكننا تشكيل أي فكرة محددة عنه. لأنه سيكون من الضروري دائمًا بالنسبة لنا أن نشكل من خلال الفهم الخالص فكرة عن موضوع نريد أن نحكم عليه مسبقًا، على الرغم من أننا سنجد بعد ذلك أنه متعالي (بغزارة)، ولا يمكن للواقع الموضوعي ذلك. يتم توفيرها له؛ بحيث لا تعتمد الفئة في حد ذاتها على أشكال الإحساس والمكان والزمان، ولكن يمكن أيضًا أن تستند إلى أشكال أخرى لا نفهمها على الإطلاق، إذا نظروا فقط إلى شخصية تسبق أي تجربة قبليا، وتجعل الأحكام التركيبية ممكنة مسبقًا. لا تزال تنتمي إلى الفئات، كمفاهيم فكرية بدئية، والتنبؤات، كمفاهيم ناتجة عن تكوين الفئات، وبالتالي كمفاهيم مشتقة مسبقًا، سواء كانت مفاهيم فكرية خالصة، أو مفاهيم مشروطة بشكل كبير. إن الوجود ككمية، أي المدة أو التغيير، أو الوجود مع تحديدات معاكسة، هو مثال على الأول؛ مفهوم الحركة، حيث أن تغيير المكان في الفضاء هو مثال على النوع الآخر؛ كلاهما معدود بالكامل ويتم تمثيلهما بشكل منهجي في جدول.

إن الفلسفة المتعالية، أي إمكانية كل معرفة قبلية بشكل عام، والتي هي نقد العقل المحض، عناصره مكشوفة بالكامل اليوم، هدفها هو أساس الميتافيزيقا. والتي، بدورها، لها في نهايتها النهاية النهائية للعقل المحض، وامتدادها من حدود المعقول إلى مجال الحساسية المفرطة؛ وهي خطوة من خلالها، لكيلا تكون قفزة خطرة،

دون أن تكون تقدمًا مستمرًا في نفس ترتيب المبادئ، تفرض بالضرورة توعكًا معتدلاً، عندما يجد المرء نفسه في حدود المجالين. ومن هنا جاء تقسيم مراحل العقل المحض، في نظرية العلم كمسيرة أكيدة، - في نظرية الشك، كحالة من الراحة - في نظرية الحكمة، باعتبارها عبورًا إلى نهاية الميتافيزيقيا؛ بحيث يحتوي الأول على عقيدة نظرية - عقائدية، والثاني نظام متشكك، والثالث نظام عملي عقائدي.

القسم الثاني

من تحديد الاستخدام النظري الدوغمائي للعقل الخالص.

مادة هذا القسم هو الافتراض التالي: لا يمتد حصر المعرفة النظرية للعقل المحض إلى ما وراء موضوعات الحواس. ويتضمن هذا الافتراض، باعتباره حكمًا مفسرًا، اثنين:

1 ° العقل، بصفته ملكة معرفة الأشياء بداهة، يمتد ليشمل موضوعات الحواس؛

2 ° لكن في استخدامه النظري للمفاهيم، لا يمكن أبدًا أن تكون قادرة على المعرفة النظرية بشيء لا يمكن أن يكون أي موضوع للحواس.

يتضمن دليل الافتراض الأول أيضًا شرحًا لكيفية إمكانية المعرفة المسبقة بأشياء المعنى، وإلا فإننا لن نكون متأكدين مما إذا كانت الأحكام الصادرة على هذه الأشياء هي أيضًا في حقيقة المعرفة. ولكن فيما يتعلق بجودتها كأحكام قبلية، يتم الكشف عنها من خلال الوعي بضرورتها.

لكي يكون التمثيل معرفة (أعني بذلك دائمًا المعرفة النظرية)، يجب أن يكون هناك فكرة وحدس لموضوع متحد في نفس التمثيل؛ بحيث يتم تمثيل الفكرة على أنها تحتوي على الحدس تحتها. لذلك، إذا تم أخذ فكرة من التمثيل المعقول، أي ما إذا كانت فكرة تجريبية، فإنها تحتوي كشخصية، أو كتمثيل جزئي، على شيء كان موجودًا بالفعل في الحدس المعقول، وهو ليس كذلك. يتميز عن حدس الحواس فقط بالشكل المنطقي، أي بالقيمة المشتركة، على سبيل المثال مفهوم الرباعي في تمثيل الحصان. ولكن إذا كانت الفكرة تصنيفًا، أو مفهومًا فكريًا خالصًا، فهي إذن خارج كل حدس تمامًا؛ ومع ذلك، يجب أن يكون الحدس تابعًا له، عندما يتم استخدام (الفكرة) في المعرفة. وإذا أريد لهذه المعرفة أن تكون بديهية، يجب أن يخضع الحدس الخالص للمفهوم، وحتى وفقًا للوحدة الجمالية لإدراك تنوع الحدس، الذي تصوره الفئات. وهذا يعني أن هيئة التدريس التمثيلية يجب أن تخضع للمفهوم الفكري الخالص مخططًا بديهيًا، دون أن تكون قادرة على امتلاك أي شيء، وبالتالي دون أن تكون قادرة على خدمة المعرفة. لكن، مثل كل المعرفة التي يستطيع الإنسان القيام بها، فهي حساسة، وحدسه

المسبق هو المكان أو الزمان، لكن كلاهما يمثل الأشياء فقط كأشياء للحواس، وليس على أنها للأشياء بشكل عام، فإن معرفتنا النظرية، على الرغم من أنها قد تكون معرفة قبلية، تقتصر مع ذلك على موضوعات الحواس، ولا شك في أنها يمكن أن تتقدم بشكل دوغمائي ضمن حدود هذا المجال من خلال القوانين التي تفرضها قبليًا الطبيعة كمجموعة من الأشياء الحسية، لكنها لا تستطيع أبدًا تجاوز هذه الدائرة، فقط لتختفي نظريًا مرة أخرى بمفاهيمها. إن معرفة الأشياء الحسية، على هذا النحو، أي من خلال التمثيلات التجريبية التي يدركها المرء (من خلال التصورات المركبة) هي تجربة. لذلك فإن معرفتنا النظرية لا تتجاوز مجال الخبرة. وبما أن كل المعرفة النظرية يجب أن تتفق مع التجربة، فسيكون ذلك ممكنًا فقط في ظل أحد هذين الشرطين: سواء كانت الخبرة هي مبدأ معرفتنا، أو ما إذا كانت المعرفة هي مبدأ 'خبرة. إذا كانت هناك معرفة قبلية تركيبية، فيجب أن تحتوي على شروط م قبلية لإمكانية التجربة بشكل عام. لكنها تتضمن أيضًا شروطًا لإمكانية وجود أشياء خبرة بشكل عام، لأنه فقط من خلال التجربة يمكن أن تكون أشياء يمكن أن تكون معروفة لنا. لكن المبادئ القبلية بعد ذلك وحدها؛ التجربة ممكنة، هي أشكال الأشياء، والمكان والزمان، والفئات، التي تحتوي على الوحدة التركيبية للوعي المسبق، حيث يمكن تصنيف التمثيلات التجريبية عليها.

إذن، فإن أكبر مشكلة في الفلسفة المتعالية هي: كيف تكون التجربة ممكنة؟ إن المبدأ القائل بأن كل المعرفة لا تبدأ بالتجربة فقط، وهو مبدأ يتعلق بمسألة الواقع، وبالتالي لا علاقة له هنا، ويجب الاعتراف بالحقيقة دون تردد. لكن مسألة معرفة ما إذا كان ينبغي استخلاص المعرفة أيضًا من التجربة وحدها، كمبدأ أسمى للمعرفة، هي مسألة قانون، والإجابة الإيجابية التي ستدخل التجريبية إلى الفلسفة المتعالية، والواقعية السلبية.

تنطوي التجريبية على التناقض، لأنه إذا كانت كل المعرفة من أصل تجريبي، فعندئذ، على الرغم من التفكير ومبدأه المنطقي، وفقًا لمبدأ التناقض، انعكاس يمكن أن يؤسس مسبقًا في الفهم، وهو ما نحن يمكن دائمًا أن يمنح العنصر التركيبي للمعرفة، العنصر الذي يشكل جوهر التجربة، وهو عنصر تجريبي تمامًا، فقط كمعرفة لاحقة، والفلسفة المتعالية نفسها هي عدم وجود. ومع ذلك، بما أنه لا يمكن لأحد أن ينكر أن الافتراضات التي تصف القواعد المسبقة للتجربة المحتملة، مثل، على سبيل المثال، أي تغيير في سببها، لا تتمتع بشموليتها وضرورتها الصارمة، وأنها مع ذلك ليست تركيبية. على الرغم من كل هذا؛ التجريبية التي تعطي كل هذه الوحدة التركيبية لتمثيلاتنا في المعرفة لمسألة بسيطة من العادة، غير مستدامة تمامًا؛ إن الفلسفة المتعالية راسخة في عقلنا، على الرغم من أننا نتصورها على أنها سلبية عن نفسها، أو كمشكلة أخرى غير قابلة للحل تمامًا - إذا كان التسلسل يناسب موضوعات الحواس، وكذلك انتظام تعايشها، فهو كذلك هو أنه من الممكن للفهم أن يفهمها بموجب القوانين الكونية، وأن يجد وحدتها وفقًا للمبادئ، التي لا يفسرها مبدأ التناقض وحده، حيث يجب أن تكون

العقلانية حتمًا يقدم. إذا وجدنا أنفسنا مضطرين للبحث عن مبدأ أولي لإمكانية التجربة نفسها، فإن السؤال هو: ما هو هذا المبدأ؟ جميع التمثيلات التي تشكل تجربة تتعلق بالحساسية، باستثناء واحدة، أي تلك الخاصة بالمركب، على هذا النحو. نظرًا لأن التكوين لا يمكن أن يكون واضحًا، ولكن يجب أن يكون عملنا، فهو لا ينتمي إلى تقبل الحساسية، ولكن إلى عفوية الذهن ذ، كمفهوم مسبق. يعتبر المكان والزمان، من منظور ذاتي، شكلاً من أشكال الحساسية؛ لكن لتشكيل فكرة عنها (بدونها لا يمكننا معرفة أي شيء عنها)، كأشياء ذات حدس خالص، نحتاج إلى فكرة مسبقة عن المركب، وبالتالي تكوين (تركيب) المتنوع، وبالتالي أيضًا الوحدة التركيبية للإدراك فيما يتعلق بهذا التنوع، وحدة الوعي التي تتطلب، وفقًا لاختلاف التمثيلات الحدسية للأشياء في المكان والزمان، وظائف مختلفة لتوحيدها. تسمى هذه الوظائف بالفئات، وهي مفاهيم فكرية قبلية، والتي في حد ذاتها لا تشكل بعد أي معرفة بموضوع (والتي ستكون بعد ذلك تجربة)، ولكنها مع ذلك هي سبب معرفة الموضوع الذي يتم تقديمها في حدس تجريبي. لكن التجريبية، أي أن الشيء الذي يتم تمثيله بالنسبة لوجوده كما هو معطى، يسمى الإحساس (انطباعي)، ويشكل مسألة المعرفة. إذا كان يتعلق بالوعي، فهو الإدراك. إذا تمت إضافة الشكل إلى الإدراك، أي الوحدة التركيبية لمفهومه في الذهن، إذا تم تصورها قبليا، عندئذ يتم إنتاج التجربة، كمعرفة تجريبية. لكن لكي تحدث هذه المعرفة، ولأننا لا ندرك على الفور المكان والزمان بأنفسنا، كبيئات حيث يجب أن يكون لكل كائن إدراك مكانه المحدد من خلال المفاهيم، فمن الضروري أن يتم تقديم مبادئ مسبقة ضروريًا بالمفاهيم الفكرية، يؤسس واقع هذه المفاهيم من خلال الحدس المعقول، ومن خلال اتحادهم معه وفقًا للشكل نفسه المعطى قبليا، اجعل التجربة ممكنة، والتي تكون بعد ذلك معرفة أكيدة تمامًا.

⁂

ضد هذا اليقين من تجربتنا ينشأ شك مهم، وهو عدم معرفة ما إذا كانت معرفة الأشياء من خلال التجربة لن تكون غير مؤكدة، ولكن إذا كان الشيء الذي نضعه خارجنا لن يكون دائمًا فينا، وما إذا كان من المستحيل تمامًا معرفة شيء ما خارجنا، على هذا النحو، على وجه اليقين. إذا تركنا هذا السؤال غير حاسم كليًا، فلن تفقد الميتافيزيقيا شيئًا من تقدمها، لأن التصورات التي تخدمنا، وكذلك شكل الحدس الذي تتخذه، تشكل التجربة وفقًا المبادئ - عن طريق الفئات، يمكن أن تكون دائمًا فينا، ومسألة معرفة ما إذا كان هناك شيء خارجي يتوافق معها أو لا يتوافق معها، لا يحدث أي تغيير في امتداد المعرفة، لأن، تحقيقا لهذه الغاية، يمكننا خلاف ذلك عدم التمسك بالأشياء، ولكن فقط بإدراكنا الذي دائمًا في داخلنا.

⁂

ومن هنا جاء مبدأ تقسيم كل الميتافيزيقا: للحساسية المفرطة، التي هي عمل الوظيفة التأملية للعقل ، نقطة المعرفة الممكنة (علم الأعصاب الطرف).

⁂

هذا هو ما كانت عليه الفلسفة المتعالية ولا بد أن تكون في عصرنا، قبل أن يتخذ اليمين خطوة نحو الميتافيزيقيا المناسبة، أو حتى نحوها، بينما استمرت فلسفة لايبنيز ولفيان بهدوء. طريقه في ألمانيا، في جزء آخر، معتقدًا أنه أعطى للفلاسفة الذين يمتلكون مبدأ التجوال القديم للتناقض بوصلة جديدة لتوجيهها: من ناحية، مبدأ السبب الكافي يخدم التمييز بين وجود الأشياء من إمكانيتها البسيطة وفقًا للمفاهيم، ومن ناحية أخرى، مبدأ اختلاف التمثيلات الغامضة، واضح في حد ذاته، ولكنه لا يزال مشوشًا، من التمثيلات الواضحة، وهو المبدأ الذي يعمل على تمييز الحدس عن المعرفة بالمفاهيم. ومع ذلك، على الرغم من هذا العمل، فإن الفلسفة {2} التي نتحدث عنها ظلت دائمًا، دون أن تدرك ذلك، في مجال المنطق. لم تخطو خطوة نحو الميتافيزيقا، ناهيك عن أنها غزت أي أرض هناك. وهكذا أثبتت من خلال هذا أنها لا تملك أي معرفة واضحة بالفرق بين الأحكام التركيبية والتحليلية.

القضية: "كل شيء له سبب،" القضية التي تنبع من هذا الآخر: "كل شيء نتيجة"، لا يمكن أن تنتمي إلا إلى المنطق، وتمييز الأحكام، وفقًا لما إذا كانت معروفة إشكالية، أو يجب أن تكون صحيحة بشكل قاطع، فهي تحليلية بحتة، لأنه إذا كانت صالحة للأشياء، بمعنى أنه يجب اعتبار كل الأشياء فقط نتيجة لوجود شخص آخر، فإن مبدأ السبب الكافي والتي، مع ذلك، لن نلتقي في أي مكان. لمنع هذا العبثية، لجأنا إلى المبدأ القائل بأن شيئًا واحدًا فقط (بعد ذلك بحد ذاته) له دائمًا مبدأ لوجوده، لكنه يمتلكه في حد ذاته، أي أنه موجود. موجود نتيجة لذاته. لذا، حتى لا تكون العبثية واضحة، لا يمكن أن يكون المبدأ صالحًا للأشياء، ولكن الأحكام وحدها، وحتى الأحكام التحليلية البسيطة. على سبيل المثال، فإن الاقتراح: "كل جسم قابل للقسمة" له بالتأكيد سبب، وحتى في حد ذاته، أي أنه يمكن اعتباره نتيجة للمسند المستنتج من فكرة الذات، وفقًا لمبدأ التناقض، وبالتالي اتباع مبدأ الأحكام التحليلية. لذلك فهو يقوم فقط على مبدأ منطقي بديهي، ولا يحرز أي تقدم في مجال الميتافيزيقا، حيث يكون امتدادًا لمعرفة قبلية، وهو امتداد لا تساهم فيه الأحكام. تحليلي ولكن إذا أراد ما يسمى بالميتافيزيقيين أن يقدم إلى جانب مبدأ التناقض المبدأ المنطقي المتساوي للعقل الكافي، فإنه لم يكن قد استنفد بعد طريقة الأحكام؛ لأنه لا يزال يتعين عليه إضافة مبدأ استبعاد وسيلة بين حكمين متعارضين مع بعضهما البعض بشكل متناقض، فمنذ ذلك الحين كان سيضع المبادئ المنطقية للإمكانية أو الحقيقة أو للواقع المنطقي وضرورة الأحكام، اعتمادًا على ما إذا كانت إشكالية وحازمة وحكيمة. لكنهم يخضعون بعد ذلك لمبدأ واحد، وهو الأحكام التحليلية. يثبت

هذا الإغفال أن الميتافيزيقي لم يكن حتى متوافقًا مع المنطق، فيما يتعلق بكل الانقسام. ولكن في حين أن مبدأ لايبنتز فيما يتعلق بالاختلاف المنطقي بين الغموض ووضوح التمثيلات يؤكد أن هذا النوع الأول من التمثيل ، والذي نسميه ببساطة الحدس ، هو بشكل صحيح فقط المفهوم المشوش لموضوعه ، وبالتالي الحدس الذي يختلف عن مفاهيم الأشياء عن طريق درجة الوعي فقط ، وليس على وجه التحديد ، بطريقة ، على سبيل المثال ، أن حدس الجسد ، مع الوعي العالمي لجميع التمثيلات الواردة فيه ، سيعطي فكرة أنه ، من مجموع موناد ، سيلاحظ الفيلسوف النقدي ، على العكس من ذلك ، أن الاقتراح: "تتكون الأجسام من موناد " يمكن أن ينتج عن التجربة من خلال التحلل البسيط للإدراك ، إذا كان لدينا فقط رؤية شديدة (مع الوعي الكافي بـ »التمثيلات الجزئية). ولكن نظرًا لأن التعايش بين هذه الأحاديات يتم تمثيله على أنه ممكن فقط في المكان، فإن الميتافيزيقي للصخرة القديمة لدينا يجب أن يعتبر الفضاء بمثابة تمثيل تجريبي محض ومشوش للتجاور بين المتنوعات التي تكون عناصرها خارج من بعضهما البعض.

ولكن كيف يمكنه إذن أن يؤكد الافتراض القائل بأن الفضاء له ثلاثة أبعاد؟ لأنه لم يستطع أيضًا أن يستنتج من خلال أوضح وعي لجميع التمثيلات الجزئية للجسم أنه يجب أن يكون كذلك، ولكن على الأكثر، كما يعلمنا الإدراك. ولكن إذا اعتبر الفضاء بخصائصه ذات الأبعاد الثلاثة أمرًا ضروريًا، وإذا أعطاها أساسًا لأي تمثيل للأجساد، فكيف سيفسر هذه الضرورة التي لا يمكنه الحصول عليها مع ذلك؟ لأن هذا النوع من التمثيل، فيما يتعلق بتأكيده الخاص، له أصل تجريبي واحد فقط لا ينتج عنه أي ضرورة؟ لكن إذا أراد تجاوز هذا المطلب ، والسماح بالمساحة بممتلكاته ، على الرغم من الغموض المزعوم لهذا التمثيل ، فإن الهندسة ، وبالتالي العقل ، تثبت له ، ليس من خلال المفاهيم الغامضة ، ولكن من خلال بناء المفاهيم ، ذلك الفضاء ، وبالتالي ما يملأه ، الجسد ، لا يتكون على الإطلاق من أجزاء بسيطة ، على الرغم من أنه عندما يتعلق الأمر بجعل إمكانية فهم الأجسام من خلال مفاهيم بسيطة ، فإننا نبدأ لا شك في أجزاء ، وننتقل من هناك إلى المركبات ، نضع البساطة من حيث المبدأ ؛ الذي يفرض أخيرًا العقل على الاعتراف بأن الحدس (مثل تمثيل الفضاء) والمفهوم هما على وجه التحديد أنماط مختلفة تمامًا للتمثيل ، وأن الأول لا يمكن تحويله إلى الثاني بمجرد اختفاء ظلام التمثيل. نفس الشيء فيما يتعلق بتمثيل الوقت.

كيفية إعطاء حقيقة موضوعية لمفاهيم الذهن والعقل.

إن تمثيل مفهوم محض لفهم الأنا كتجربة، كما يمكن تصوره في موضوع تجربة محتملة، هو إعطائها حقيقة موضوعية، وبشكل عام، كشفها. عندما يكون الشيء غير ممكن، تكون الفكرة فارغة، أي أنها غير كافية لأي معرفة. هذه العملية، عندما تعطي بشكل مباشر (مباشر) حقيقة موضوعية للمفهوم من خلال الحدس الذي يتوافق

معها، أي عندما يتم الكشف عن هذه الفكرة على الفور، تسمى التخطيطية. لكن الفكرة قد لا تنكشف على الفور؛ يمكن أن يكون ذلك فقط في عواقبه (غير مباشر)؛ ثم يمكن أن تأخذ العملية اسم ترميز الفكرة. التخطيط يحدث مع المفاهيم المعقولة؛ يعتبر الترميز ضرورة لمفاهيم الحساسية المفرطة، والتي لا يمكن بالتالي الكشف عنها، بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يمكن تقديمها في أي تجربة ممكنة، ولكنها "مع ذلك تنتمي إلى المعرفة، إذا كان من الممكن فقط طريقة عملية بحتة. ان رمز الفكرة (أو المفهوم العقلاني) هو تمثيل للشيء عن طريق القياس، أي وفقًا لعلاقة كافية لعواقب معينة، مثل تلك المتعلقة بالموضوع في فيما يتعلق بالذات فيما يتعلق بنتائجها، على الرغم من أن الأشياء من نوع مختلف تمامًا، على سبيل المثال إذا كنت أمثل لنفسي بعض إنتاجات الطبيعة، مثل الأشياء المنظمة أو الحيوانات أو النباتات، فيما يتعلق بقضيتها، بنفس طريقة أتخيل ساعة بالنسبة للإنسان كصانع ساعات. العلاقة السببية بشكل عام، كفئة، هي نفسها بالضبط في كلتا الحالتين؛ لكن موضوع هذا التقرير لا يزال مجهولاً بالنسبة لي فيما يتعلق بممتلكاته الداخلية. لذلك لا يمكن الكشف عن الموضوع إلا، ولكن ليس الممتلكات. وبهذه الطريقة، لا يمكنني أن أمتلك، صحيحًا، أي معرفة نظرية تسمى بشكل صحيح للحساسية المفرطة، على سبيل المثال الله؛ ولكن يمكنني مع ذلك معرفة ذلك عن طريق القياس، وهذا السبب يفكر بالضرورة. المقولات هي أساس هذا المفهوم، لأنها بالضرورة جزء من شكل الفكر، سواء كان للفكر العقل أو الحساسية المفرطة كموضوع له، على الرغم من أنهما لا يستطيعان ذلك، وبالتحديد لأنهما لا يستطيعان بواسطة لا يحددون أنفسهم أي شيء، ولا يشكلون أي معرفة.

محاولة وهمية لإعطاء مفاهيم فكرية حقيقة موضوعية، دون حساسية.

وفقًا للمفاهيم المحضة للذهن، هناك تناقض في تصور شيئين منفصلين عن بعضهما البعض [متميزان]، عندما يكونان بالإضافة إلى ذلك متطابقين تمامًا فيما يتعلق بجميع محدداتهما الداخلية (الكمية والجودة)؛ إنه ليس مجرد شيء واحد ونفس الشيء مصمم مرتين (شيء واحد عدديًا). إنه اقتراح لايبنتز حول ما لا يمكن إدراكه، والذي لا يعلق أي أهمية عليه، ولكنه الذي. ومع ذلك، فإن الصدمات تسبب الكثير من الأسباب، لأنه لا يُفهم لماذا يجب أن تمنع قطرة ماء في مكان ما قطرة أخرى مماثلة تمامًا من التواجد في مكان آخر. لكن هذا التناقض يثبت فقط أنه لكي تُعرف الأشياء في الفضاء لا يجب أن يتم تمثيلها فقط من خلال المفاهيم الفكرية كأشياء في حد ذاتها، ولكن أيضًا من حيث حدسها كظواهر؛ هذا الفضاء ليس صفة أو علاقة بالأشياء في حد ذاته، كما اعترف لايبنتز، وأن المفاهيم الفكرية البحتة لا تعطي في حد ذاتها أي معرفة.

القسم الثالث.

مما تم القيام به منذ زمن لايبنتز وفولف، فيما يتعلق بموضوع الميتافيزيقيا، أي إلى نهايته الأسمى.

يمكننا تقسيم تقدم الميتافيزيقا خلال هذه الفترة إلى ثلاث مراحل: أولاً، مرحلة التقدم النظري العقائدي. ثانياً، الراحة المتشككة. ثالثًا، إكمال العملي العقائدي ونجاح الميتافيزيقيا. يتم تضمين المرحلة الأولى حصريًا ضمن حدود علم الوجود؛ الثانية في تلك الخاصة بعلم الكونيات المتعالي أو المحض، والتي، كنظرية عن الطبيعة مرة أخرى، أي كعلم كوزمولوجيا تطبيقي، لها موضوعها ميتافيزيقا الطبيعة الجسدية وميتافيزيقا الطبيعة المفكرة، أولها موضوع الحواس الخارجية، والثاني كموضوع للحس الحميم (فيزيائية وعلم النفس العقلاني)، فيما يتعلق بما يمكن معرفته مسبقًا. المرحلة الثالثة هي مرحلة اللاهوت، مع كل المعرفة المسبقة التي تتعلق به، والتي تجعلها ضرورية. علم النفس التجريبي الذي، وفقًا للاستخدام الجامعي، يتم تقديمه بشكل عرضي إلى الميتافيزيقا، مستبعد هنا بحق.

المرحلة الأولى من الميتافيزيقا

في الزمن والبلد المشار إليه.

فيما يتعلق بتحلل المفاهيم الفكرية البحتة والمبادئ المستخدمة مسبقًا في المعرفة التجريبية، كأساس لعلم الوجود، لا يمكننا أن ننكر أن فلاسفتنا، وخاصة سبينوزا الشهير، قد قدموا الخدمة العظيمة لقد عالجوا الميتافيزيقا بمزيد من الوضوح والدقة والميل إلى العمق البرهاني أكثر مما تم القيام به من قبل، حتى خارج ألمانيا. ولكن، ناهيك عن عدم الاكتمال، حيث لم يتم بعد أي مراجعة وضع جدول للفئات وفقًا لمبدأ ثابت، وعدم وجود أي حدس قبلي، وهو حدس لم نكن نعرفه على الإطلاق كمبدأ، والذي قام لايبنتز بتثبيته بالأحرى، بمعنى أنه تم تحويله إلى مفاهيم مشوشة ببساطة، أصبح مع ذلك السبب في أن ما لم يستطع تمثيله بمفاهيم فكرية بسيطة كان يعتبره مستحيلًا، وأنه بالتالي وضع مبادئ التي لا تجلب أي سلطة للفهم البشري ولا تمنحه ثباتًا. فيما يلي أمثلة على السير الخاطئ الذي نتج عن هذه المبادئ.

1 ° مبدأ هوية ما لا يمكن تمييزه (عدم القدرة على التمييز) أنه إذا جعلنا أنفسنا من أ وب، وهما متطابقان تمامًا فيما يتعلق بجميع قراراتهما الداخلية (من حيث النوعية والكمية)، فكرة شيئين، نحن مخطئون، ويجب أن نعتبرهما شيئًا واحدًا ونفس الشيء (رقم نفس الشيء). لم يستطع أن يعترف بأنه يمكننا، مع ذلك، التمييز بينها من خلال الأماكن الموجودة في المكان، لأنه يمكن تمثيل المساحات المتشابهة والمتساوية تمامًا بعيدًا عن بعضها البعض دون أن يكون من الممكن قول ذلك. لا يوجد سوى مساحة واحدة ونفس المساحة، وإلا يمكننا تقليل المساحة اللانهائية إلى بوصة مكعبة، وحتى أقل؛ لأنه منح تمييزًا واحدًا فقط لكل فكرة، ولم يعترف بنمط تمثيل

مختلف عنه تحديدًا، أي الحدس، حتى بداهة. بدلاً من ذلك، كان يعتقد أنه يجب أن يحلها إلى مفاهيم خالصة للتعايش أو الخلافة، وبالتالي كذب الذهن البشري، والذي لن يتم إقناعه أبدًا أنه إذا كان هناك انخفاض في مكان ما، فهو عقبة أمام ما قطرة ماء أخرى هي نفسها في مكان آخر.

2 ° مبدأه الخاص بالعقل الكافي، والذي لم يعتقد أنه يستطيع إخضاع حدس مسبق له، ولكن تمثيله على العكس من ذلك، اختصره إلى مفاهيم قبلية خالصة، كان له عواقب: التفكير في كل الأشياء، المتصورة ميتافيزيقيا، يتألف من الواقع والنفي، من الوجود والعدم، تمامًا كما أن كل شيء، وفقًا لديموقريطس، كان يتألف، في الفضاء الكوني، من الذرات والفراغ، ويعطي سبب النفي. أنه لا يوجد سبب لطرح شيء ما، وليس هناك حقيقة. بهذه الطريقة استخلص من كل الشر المسمى الميتافيزيقا، متحدًا مع خير هذا النوع، عالم من الضوء والظلال، دون التفكير في أنه من أجل وضع فضاء في الظلام، يجب أن يكون هناك جسد، على سبيل المثال. لذلك شيء حقيقي يمنع الضوء من دخول الفضاء. ووفقًا له ، فإن الألم لن يكون إلا حرمانًا من المتعة ، والرذيلة فقط غياب الدوافع الفاضلة ، وبقية الجسد فقط نقص القوة الدافعة ، لأنه وفقًا لمفاهيم بسيطة ، فإن الواقع = يمكن أن يعارض غير الواقعية = ب ، ولكن فقط للحرمان = 0 ، لا ينتبه إلى أنه في الحدس الخارجي ، على سبيل المثال بداهة ، أي في الفضاء ، معارضة من الحقيقي (للقوة الدافعة) ضد حقيقي آخر ، أي قوة دافعة تعمل في الاتجاه المعاكس ، وبنفس الطريقة عن طريق القياس في الحدس الداخلي ، يمكن العثور على دوافع معارضة حقيقية في نفس الموضوع ، وأن نتيجة هذا التضارب في الحقائق ، التي يُرجح أن تُعرف مسبقًا ، يمكن أن تكون نفيًا. ولكن من المؤكد أنه كان عليه أن يعترف، نتيجة لذلك، باتجاهات معاكسة على التوالي، والتي لا يمكن تمثيلها إلا بالحدس، وليس في المفاهيم البسيطة؛ ثم اختفى المبدأ الذي يصدم الفطرة السليمة، وحتى الأخلاق، أي أن كل الشر، باعتباره السبب = 0، أي ظاهرة بسيطة، أو، كما يقول الميتافيزيقيون، شكلية الأشياء. نظرًا لأنه وضع مبدأ السبب الكافي في مفهوم بسيط، فإنه لم يستغل أدنى فائدة منه لتكملة مبدأ الأحكام التحليلية، ومبدأ التناقض، وللتوسيع التركيبي مسبقًا بالعقل.

3 ° نظام الانسجام المحدد مسبقًا ، على الرغم من أنه كان يهدف بشكل صحيح إلى شرح التجارة بين الشفرة والجسم ، إلا أنه كان يجب أن يكون له هدف أعلى وعامة: شرح إمكانية التبادل بين المواد المختلفة التي تشكل الكل. ؛ وقد حدث هذا حتمًا ، لأنه يجب بالفعل تصور المواد على أنها كاملة ، وأن تؤخذ في عزلة ، إذا لم يكن هناك شيء آخر يناسبها ؛ لأنه من خلال حقيقة أنه لا يمكن لأي حادث ، له سبب في مادة أخرى ، أن يلتزم بكل منها من خلال مادته الخاصة ، ولكن ، على العكس ، يجب ألا يعتمد بأي شكل من الأشكال على مواد أخرى ، على الرغم من سيكونون موجودين ، وعلى الرغم من أنهم نشأوا جميعًا من كائن ثالث (كائن بدائي) كنتيجة

لقضيتهم ؛ لا يوجد سبب يجعل حوادث إحدى المواد تستند إلى * مادة خارجية أخرى من نفس النوع فيما يتعلق بحالتها. إذا كان يجب على الرغم من ذلك، كمواد كونية، أن تكون في التجارة، فإن هذه التجارة يمكن أن تكون مثالية فقط، ولا يوجد تأثير حقيقي (مادي) ممكن، لأنها تفترض إمكانية العمل المتبادل، كما لو كان يعني وجودهم الوحيد (وهو ليس كذلك). بمعنى أنه يجب أن ننظر إلى مؤلف الوجود كفنان قام بتعديل أو ترتيب الزمان، أو حتى منذ بداية العالم، هذه المواد معزولة تمامًا في نفسه، بهذه الطريقة كانوا في وئام تام مع بعضهم البعض، كما لو أنها، نتيجة للعلاقة السببية، تصرفوا حقًا مع بعضهم البعض. لا يبدو أن نظام الأسباب العرضية مناسب جدًا للتفسير بواسطة. مبدأ فريد مفاده أن هذا، وهو النظام المتناسق، وهو أروع خيال تخيلته الفلسفة على الإطلاق، يجب أن يفسح المجال لسبب وجوب شرح كل شيء وتعريفه من خلال المفاهيم. على العكس من ذلك، إذا اعترفنا بالحدس الخالص للمكان، لأنه بداهة في أساس جميع العلاقات الخارجية، وهو مساحة واحدة فقط، فإن جميع المواد مرتبطة بذلك في العلاقات التي تجعل التأثير الجسدي ممكنًا وتشكل كلًا؛ بحيث أن جميع الكائنات، كأشياء في المكان، تشكل فقط عالمًا واحدًا، ولا يمكن أن تكون عدة عوالم منفصلة عن بعضها البعض. هذا الافتراض عن وحدة العالم، عندما يتكون فقط من مفاهيم بسيطة، بدون حدس هو أساسها، لا يمكن إثباته على الإطلاق.

4 ° علمها الأحادي. وفقًا لمفاهيم بسيطة، فإن جميع المواد في العالم إما بسيطة أو تتكون من مواد بسيطة، لأن التركيب ليس سوى علاقة بدونها ستظل بالضرورة تحتفظ بوجودها كمواد. لكن ما تبقى بعد إزالة التكوين هو بسيط. كل الأجسام، إذا تصورناها ببساطة على أنها تجمعات من المواد، تتكون إذن من مواد بسيطة. الآن يجب أن يكون لجميع المواد، إلى جانب علاقتها ببعضها البعض والقوى التي يمكن أن تعمل على بعضها البعض، بعض التحديدات الحقيقية المرتبطة بها؛ وهذا يعني أنه لا يكفي أن ننسب إليهم حوادث تتكون فقط من العلاقات الخارجية، ولكن يجب على المرء أيضًا أن ينسب إليهم حوادث تتعلق ببساطة بالموضوعات ، أي قل من هم داخليون.

لكننا لا نعرف أي تحديدات حقيقية أخرى للنظام الداخلي يمكن أن ترتبط بشيء بسيط غير التمثيلات، وما الذي يعتمد عليها. وإذا لم نتمكن من ربطها بالأجساد، فيجب أن ننسبها إلى أجزائها البسيطة، إذا كنا لا نريد اعتبارها مواد جوهرية خالية من كل الواقع. لكن، المواد التي تمتلك كلية التمثيلات تسمى موناد لايبنتز. لذلك تتكون الأجسام من أحاديات كمرايا للكون، وهذا يعني أنها تتمتع بقدرات تمثيلية تتميز عن تلك الخاصة بعناصر التفكير فقط من خلال الافتقار إلى الوعي، وبالتالي تسمى أحاديات النوم. التي لا نعلم ما إذا كان القدر لن يوقظهم يومًا

ما. ربما مروا بالفعل عددًا لا حصر له من المرات على التوالي من النوم إلى اليقظة، ومن الاستيقاظ إلى النوم، فقط للاستيقاظ مرة أخرى والارتقاء تدريجياً في شكل حيوان إلى حالة أرواح البشر، ومن هناك لا يزال أعلى؛ نوع من العالم المسحور الذي لا يمكن أن يقود إليه هذا الرجل اللامع إلا لأنه لم يعترف بالتمثيلات المعقولة كظواهر، كما كان ينبغي أن يفعل، كأسلوب تمثيل مختلف عن جميع المفاهيم، جلها وهذا يعني الحدس، ولكن، على العكس من ذلك، فقط كمعرفة من خلال المفاهيم التي لها مكان في الفهم وليس في الإحساس. إن اقتراح هوية غير القابل للإدراك، أي العقل الكافي، ونظام الانسجام المحدد مسبقًا، وأخيرًا علم الأحادي يشكل الجدة التي كان لايبنتز وفولف من بعدها، اللذين كانت ميزتهما الميتافيزيقية في الفلسفة العملية أكبر بكثير، حاول أن يدخل في ميتافيزيقا الفلسفة النظرية. أولئك الذين لا يسمحون لأنفسهم بأن تفرضهم الأسماء الكبيرة سيتمكنون من القول، في نهاية هذه المرحلة، ما إذا كانت هذه المحاولات من قبل لايبنتز وفولف تستحق اسم التقدم، على الرغم من أنه لا يمكن إنكار أنها قد تفعل ذلك بشكل جيد. أن يكون قد ساهم.

يشتمل الجزء العقائدي نظريًا من الميتافيزيقا أيضًا على الفيزياء العقلانية، أي الفلسفة النقية حول الأشياء الحسية - للحواس الخارجية، أي النظرية العقلانية للأجسام ونظرية المعنى الحميمية، أو النظرية العقلانية للروح، وهي النظريات التي تعمل على تطبيق مبادئ إمكانية تجربة بشكل عام على نوع مزدوج من الإدراك، دون منحهم أي شيء علاوة على ذلك التجريبية، على سبيل المثال أن هناك مثل هذه الأشياء. - في كلتا الحالتين، لا يمكن أن يكون العلم سوى نوع من الرياضيات التطبيقية، أي بناء للمفاهيم؛ وبالتالي، فإن المدى المكاني لأشياء الفيزياء له مجال أكبر من شكل الوقت الذي يعمل كأساس للحدس من خلال الحس الحميم، الحدس الذي له بعد واحد فقط. يمكن ويجب إعادة مفاهيم الفضاء الممتلئ أو الفارغ ، والحركة والقوى المحركة ، في الفيزياء العقلانية ، إلى مبادئها المسبقة ، في حين أن علم النفس العقلاني لا يفهم إلا مفهوم اللامادية لـ مادة التفكير يمثل مفهوم التغيير وهوية الشخص ، مع التغييرات وحدها ، مبادئ أولية: كل ما تبقى هو فقط علم النفس التجريبي ، أو بالأحرى الأنثروبولوجيا فقط ، لأنه يمكن إثبات أنه من المستحيل بالنسبة لنا معرفة ما إذا كان مبدأ الحياة في الإنسان (الروح) يمكن أن يفكر بدون الجسد وماذا ، وأن كل شيء هنا هو فقط معرفة تجريبية ، وهذا يعني - أن نقول معرفة يمكننا اكتسابها في الحياة ، وبالتالي فيما يتعلق بالروح والجسد ، وبالتالي لا تتفق مع النهاية العليا للميتافيزيقا ، أي محاولة الانتقال من الحساس إلى الحساس المفرط . يجب العثور على هذه الخطوة في الحقبة الثانية من محاولة العقل الخالص في الفلسفة، والتي سنتحدث عنها.

المرحلة الثانية من الميتافيزيقا.

في المرحلة الأولى من الميتافيزيقا، تسمى مرحلة الأنطولوجيا لأنها لا تعلمنا أن نبحث في جوهر مفاهيمنا عن الأشياء عن طريق حل هذه المفاهيم في شخصياتها، وهو عمل المنطق، ولكن لأن هدفها هو فحص كيف نشكل مفاهيم بداهة، وما هي المفاهيم التي نصنعها عن الأشياء، من أجل إخضاعها لما يمكن أن يُعطى لنا بالحدس بشكل عام؛ والتي، بدورها، يمكن أن تحدث فقط طالما أن الشكل البديهي من الحدس يجعل هذه الأشياء قابلة للمعرفة بالنسبة لنا في المكان والزمان، ببساطة كظواهر، وليس كأشياء في حد ذاتها. - في المرحلة السابقة، يتم توجيه العقل، في سلسلة من الظروف التابعة لبعضها البعض، والتي هي باستمرار وبدون نهايات مشروطة، للسير بلا هوادة نحو غير المشروط، لأنه لا يمكن أبدًا تمثيل كل مساحة وكل وقت بطريقة أخرى. كجزء من مساحة أو وقت أكبر، حيث يجب مع ذلك البحث عن شروط ما يُمنح لنا في كل حدس، من أجل الوصول إلى غير المشروط. الخطوة العظيمة الثانية المطلوبة الآن من الميتافيزيقا هي تلك التي يجب أن تقودها من الأشياء المشروطة في التجربة الممكنة إلى غير المشروط ، وأن تمتد معرفتها إلى كل هذه السلسلة من خلال السبب (لأن ما حدث حتى ذلك الحين حدث من خلال الفهم والحكم) ؛ والمرحلة التي يجب أن تمر بها الآن يمكن أن تسمى بالتالي مرحلة علم الكونيات التجاوزي ، لأنه يجب اعتبار المكان والزمان في كل مداهما على أنهما مجموعة من جميع الشروط ويتم تمثيلهما على أنهما أوعية للجميع الحقائق الموحدة ، وكل هذه الحقائق ، بقدر ما تملأ المكان والزمان ليتم تصوره في ظل فكرة العالم. يتم البحث هنا عن الشروط التركيبية (المبدئية) لإمكانية الأشياء، أي مبدأ تحديدها (مبادئ ماهوية) - حتى في مجمل السلسلة الصاعدة التي تكون فيها خاضعة لبعضها البعض. للآخرين، - فيما يتعلق بالمشروط (للمبادئ)، للوصول إلى غير المشروط (مبدأ الذي ليس هو أمه). ما السبب الذي يسأل عن رضاها. السلسلة التنازلية من الشرط إلى الشرط ليست ضرورية، لأنها لا تتطلب أي كلية مطلقة، ويمكن أن تظل هذه الكلية كتسلسل غير مكتمل دائمًا، لأن العواقب تأتي من تلقاء نفسها بشرط هذا السبب فقط يتم إعطاء الأسمى الذي يعتمدون عليه.

يحدث الآن أنه في المكان والزمان يكون كل شيء مشروطًا، ولا يمكن الوصول إلى غير المشروط في سلسلة الظروف الصاعدة على الإطلاق. هناك تناقض في تصور فكرة الكل المطلق للأشياء المشروطة بحتة، كشيء غير مشروط؛ لذلك لا يمكن اعتبار غير المشروط كعضو في السلسلة التي تنتهي به، كمبدأ لا يكون في حد ذاته نتيجة لأي مبدأ آخر؛ وعدم القابلية للاختراق التي تفلت من جميع الفئات، طالما أنها تطبق على علاقة العواقب بمبادئها، هي التي تلقي بالعقل في تناقض لا نهاية له مع نفسه، طالما أن الأشياء التي تشغله المكان والزمان يؤخذان للأشياء في حد ذاتها، وليس لمجرد الظواهر؛ الذي كان لا مفر منه قبل عصر النقد العقلاني البحت. وهكذا فإن الأطروحة والنقيض دائمًا ما يدمران بعضهما البعض بشكل متبادل، وكان من المفترض أن يدفع

العقل إلى أكثر شكوك يائسة، وقاتلًا للميتافيزيقا، التي لم تكن قادرة حتى على تلبية مطالبها فيما يتعلق بأشياء الحواس، للانتقال إلى التأخير، وهو مع ذلك نهايته الأخيرة (1) [1]. لذلك إذا ارتقينا في السلسلة الصاعدة من الشرط المشروط في كل كوني، للوصول إلى غير المشروط، عندئذ تنشأ التناقضات التالية، تناقضات حقيقية أو ببساطة واضحة للعقل مع نفسه في المعرفة العقائدية من الناحية النظرية كل كوني معين: أولاً فيما يتعلق بالأفكار الرياضية لتكوين أو تقسيم المتجانس؛ ثانيًا، فيما يتعلق بالأفكار الديناميكية لأساس وجود المشروط بالوجود غير المشروط. 1. فيما يتعلق بالحجم الواسع للعالم في قياسه، أي فيما يتعلق بإضافة وحدة متجانسة ومتساوية، كوحدة قياس، للحصول على فكرة محددة،أ) حجمه في الفضاء ، وب) حجمها بمرور الوقت ،حيث يتم إعطاء كلاهما وبالتالي يجب أن يقيس الأخير الوقت المنقضي من مدة العالم. يؤكد العقل على كلاهما بسلطة متساوية أنه غير محدود، ومع ذلك فهو ليس بلا حدود، وبالتالي فهو محدود. لكن إثبات هذين الافتراضين، وهو أمر رائع، لا يمكن أن يتم بشكل مباشر؛ هذا ممكن فقط بطريقة أناوحدية، أي من خلال تفنيد العكس. وبالتالي : أ) الأطروحة: العالم لانهائي من حيث انتشاره في الفضاء ؛ لأنه ، إذا كان محدودًا ، فسيكون محدودًا بالمساحة الفارغة ، التي هي بحد ذاتها لانهائية ، ولكنها لا شيء في حد ذاتها موجودة ، والتي تفترض مع ذلك وجود شيء كموضوع لـ تصور محتمل ، أي مساحة الفضاء ، والتي لا تحتوي على شيء حقيقي ، والتي تفترض مع ذلك وجود شيء ككائن للإدراك المحتمل ، وهذا يعني أن موضوع مساحة لا تحتوي على أي شيء حقيقي ، والتي تحتوي مع ذلك ، كحدود للواقع ، أي كشرط أخير يجب ملاحظته لما هو محدود في الفضاء بشكل متبادل ؛ وهو أمر متناقض ، لأن الفضاء الفارغ لا يمكن إدراكه ، ولا يأخذ مع أحد وجودًا (يمكن للمرء الإبلاغ عنه). ب) نقيض: العالم أيضًا لانهائي فيما يتعلق بالمدة الماضية؛ لأنه إذا كانت لديه بداية، فقد انقضى وقت فارغ قبل ذلك، الوقت الذي كان مع ذلك موضوعًا لتجربة محتملة، ولادة العالم، وبالتالي لا شيء يسبقه. وهو أمر متناقض.

II. فيما يتعلق بالكمية المكثفة ، أي الدرجة التي تملأ بها هذه الكمية المكان والزمان ، يظهر التناقض التالي:

أ) الأطروحة: الأشياء الجسدية في الفضاء تتكون من أجزاء بسيطة؛ لأنه إذا افترض المرء العكس، فإن الأجزاء ستكون في الحقيقة مواد؛ ولكن إذا اختفى تكوينهم بالكامل، مثل علاقة بسيطة، فإن المساحة البسيطة فقط ستبقى كموضوع وحيد لجميع العلاقات. لذلك لا تتكون الأجسام من مواد. الأمر الذي يناقض الافتراض.

ب) نقيض. الأجساد ليست مكونة من أجزاء بسيطة.

التناقض الأول هو أنه، في مفهوم عظمة الأشياء في العالم، في كل من المكان والزمان، يمكننا أن نرتقي من الأجزاء المعينة بطريقة مشروطة تمامًا إلى الكل غير المشروط في التكوين، أو ينزل، بقسمة، من الكل المعطى

إلى الأجزاء المتصورة بدون شرط. - سواء اعترفنا، فيما يتعلق بالنوع الأول من التناقض، بأن العالم لانهائي من حيث المكان والزمان، أو أنه محدود، فإننا حتما نقع في التناقضات. لأنه إذا كان العالم، مثل الفضاء والوقت المنقضي الذي يشغله، يعتبر كمية لانهائية معينة، فهو كمية معينة لا يمكن أبدًا إعطاؤها بالكامل؛ الذي يناقض نفسه. - إذا كان كل جسد أو كل مرة، في حالة تغيير حالة الأشياء، يتكون من أجزاء بسيطة، فمن الضروري، نظرًا لأن المكان والزمان قابلان للقسمة بلا حدود (وهو ما تظهره الرياضيات)، فإن يتم إعطاء عدد لا حصر له، ولكن، وفقًا لمفهومه ذاته، لا يمكن إعطاؤه أبدًا. وهو أيضا متناقض. إنه نفس الشيء مع الفئة الثانية من أفكار الديناميكية غير المشروطة. هذا يرقى إلى القول، في الواقع، من ناحية، أنه لا توجد حرية، وأن كل شيء في العالم يحدث بدافع الضرورة المادية. في سلسلة التأثيرات المتعلقة بالأسباب، تهيمن آلية الطبيعة تمامًا؛ أي أن أي تغيير محدد مسبقًا بالحالة السابقة. من ناحية أخرى، يتعارض هذا التأكيد العالمي مع التناقض: يجب تصور بعض الأحداث بقدر الإمكان عن طريق الحرية، ولا يمكن أن تخضع لقانون الضرورة المادية، وإلا فإن كل شيء سيحدث فقط مشروطة، ولا يوجد شيء غير مشروط في سلسلة الأسباب. لكن الاعتراف بمجمل الشروط في سلسلة من الأشياء المشروطة بحتة هو تناقض.

أخيرًا ، الافتراض الذي ينتمي إلى الطبقة الديناميكية ، وهو علاوة على ذلك واضح بما فيه الكفاية ، أي أنه في سلسلة الأسباب ليس كل شيء عرضيًا ، على العكس من ذلك قد يكون هناك كائن موجود بالضرورة ، للضرورة المطلقة ، يتناقض تمامًا مع التناقض القائل بأنه لا يمكن تصور وجود أي كائن لنا دائمًا على أنه سبب ضروري للغاية للكائنات الكونية الأخرى ، لأنه سيكون جزءًا ، كعضو في سلسلة تصاعدية من الآثار والأسباب ، من الأشياء ، من العالم ، سلسلة لا تتضمن أي سببية غير مشروطة ، ولكن يجب مع ذلك الاعتراف بها هنا على أنها غير مشروطة. وهو أمر متناقض.

الملاحظة. إذا كان الافتراض: إن العالم غير محدود بطبيعته يجب أن يعني أنه أكبر من أي رقم (مقارنة بمقياس معين)، فإن الاقتراح خاطئ، لأن الرقم اللانهائي هو تناقض. إذا كان هذا يعني أنها ليست لانهائية، فهذا صحيح، لكنك لا تعرف ما هي. إذا قلت: انتهى، فهذا خطأ أيضًا، لأن حده ليس موضوعًا للتجربة الممكنة. لذلك أقول، فيما يتعلق إما بمساحة معينة أو وقت مضى، أنه مطلوب فقط في المقابل. وبالتالي فإن كلا الأمرين خاطئان لأن التجربة الممكنة ليس لها حدود، دون القدرة على أن تكون غير محدودة، والعالم، كظاهرة، هو فقط موضوع تجربة محتملة.

⁂

لذلك تجد الملاحظات التالية مكانها هنا.

أولا. إن الافتراض القائل بأنه: يجب أن يُعطى كل مشروط غير مشروط على الإطلاق، فهو صالح كمبدأ لكل الأشياء، باعتباره ملزمًا بالعقل المحض، أي كفكر ملزم للأشياء في حد ذاتها. ومن ثم يحدث أن هذا الافتراض لا يمكن، دون تناقض، أن يطبق على الأشياء في المكان والزمان، وأنه لا يمكننا الهروب من هذا التناقض إلا من خلال الاعتراف بأن الكائنات في المكان والزمان، كأشياء لتجربة محتملة، لا ينبغي النظر إليها على أنها أشياء في حد ذاتها، ولكن كظواهر بسيطة يعتمد شكلها على الخاصية الذاتية لطريقتنا في إدراكها. وبالتالي، فإن تناقض العقل الخالص ينزل حتماً إلى هذا الحد من معرفتنا، وما تم إثباته أولاً بشكل عقائدي بداهة في التحليلات، تم تأكيده أيضًا في الديالكتيك من خلال تجربة للعقل بأنه المعهد في كليته. لا يمكن العثور على ما يحتاجه العقل غير المشروط في المكان والزمان، وهذه القوة تختزل إلى الأمل في التقدم المستمر في الظروف، دون التمكن من إكماله.

ثانيا. إن تعارض هذه الافتراضات ليس منطقيًا بحتًا - إنه تضارب تحليلي (معارضة متناقضة)، أي تناقض بسيط، لأنه سيحدث بعد ذلك أنه إذا كان أحدها صحيحًا. يجب أن يكون الآخر خطأ ، والعكس صحيح ؛ على سبيل المثال الاقتراح: العالم لا نهائي فيما يتعلق بالفضاء ، مقارنة بالفرضية: العالم ليس لانهائيًا في الفضاء ، - لكنه متسام ، أي أنه معارضة التركيبي (المضادة) ، على سبيل المثال ، العالم محدود فيما يتعلق بالفضاء ، وهو اقتراح يقول أكثر من الضروري لوجود معارضة منطقية ، لأنه لا يقول ببساطة أن غير المشروط لا لم يتم العثور عليها في التقدم من الظروف إلى الشروط ، ولكن لا تزال هذه السلسلة من الشروط التابعة لبعضها البعض هي مع ذلك مجموعة كاملة ؛ افتراضان يمكن أن يكونا خاطئين بنفس القدر - كما هو الحال في حكمين متعارضين مع بعضهما البعض من خلال تأكيدات غير متوافقة (معارضة متناقضة) - وهما في الواقع ، لأن الظواهر يتم التحدث عنها كأشياء في حد ذاتها.

ثالثا. يمكن أن تحتوي الأطروحة ونقيضها أيضًا على أقل مما تتطلبه المعارضة المنطقية، وبالتالي يكون كلاهما صحيحًا، كما في حالة حكمين متعارضين من خلال الاختلاف البسيط في الموضوعات (قرارات نقيضة)، وكذلك يحدث ذلك في تناقض المبادئ الديناميكية، عندما يتم تناول موضوع الأحكام المتعارضة هنا وهناك في معنيين مختلفين. وهكذا، على سبيل المثال، يبدو أن مفهوم السبب، باعتباره ظاهرة السببية، في القضية: كل سببية الظواهر في العالم المعقول تخضع لآلية الطبيعة، يبدو أنه يتعارض مع التناقض: هذه الظواهر لا تخضع لهذا القانون. لكن التناقض ليس بالضرورة موجودًا هنا؛ لأنه في نقيض الموضوع يمكن أن يكون له معنى آخر غير الأطروحة، لأنه يمكن تصورها على أنها سبب نوماني؛ ومن ثم يمكن أن يكون كلا الافتراضين صحيحين،

ويمكن لنفس الذات، كشيء في حد ذاته، أن تتحرر من الضرورة المادية، وبالتالي تكون حرة فيما يتعلق بنفس الفعل. نفس الشيء مع فكرة وجود كائن ضروري.

الرابع. هذا التناقض للعقل المحض، والذي يبدو أنه ينتهي بالضرورة في الراحة المتشككة للعقل المحض، ينتهي به الأمر، عن طريق النقد، إلى التقدم العقائدي لهذا السبب، إذا ثبت أن هذا العدد، كشيء في حد ذاته، قادرة حقًا على أن تُعرف، وحتى فيما يتعلق بقوانينها، على الأقل بالمعنى العملي للكلمة، على الرغم من أنها شديدة الحساسية. حرية المحكم هي تلك الحساسية المفرطة التي تحددها القوانين الأخلاقية، ليس فقط باعتبارها حقيقية في موضوع معين، ولكن أيضًا من وجهة النظر العملية، فيما يتعلق بالموضوع، والذي لن يكون مطلقًا قادرًا على أن يكون معروفة على سبيل التخمين، المعرفة التي مع ذلك هي الهدف الصحيح للميتافيزيقا. إن إمكانية هذا التقدم في العقل من خلال الأفكار الديناميكية تستند إلى حقيقة أن تكوين الارتباط الصحيح للنتيجة بالسبب ، أو المرتبط بالضرورة، لا يمكن أن يكون صلة متجانسة ، كما هو الحال في التركيب الرياضي ، ولكن هذا المبدأ والنتيجة ، يمكن أن يكون الشرط والشرط من نوع مختلف ، وبالتالي في التقدم من الشرط إلى الحالة ، من الحساس إلى شديد الحساسية ، بالنسبة للحالة العليا ، يمكن تحقيق العبور وفقًا للمبادئ.

⁂

يقول التناقضان الديناميكيان أقل مما تطالب به المعارضة، على سبيل المثال افتراضين معينين. لذلك يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا. في التناقضات الديناميكية، يمكن اعتبار شيء غير متجانس أمرًا مفروغًا منه. - هنا مرة أخرى لدينا شيء يمكن من خلاله معرفة الحساسية المفرطة (الله، النهاية بامتياز)، لأن قانون الحرية يُعطى على أنه مفرط الحساسية. تذهب الغاية الأخيرة إلى الحساسية المفرطة في العالم (الطبيعة الروحية للنفس) وإلى ما هو خارج العالم (الله)، وبالتالي إلى الخلود واللاهوت.

المرحلة الثالثة من الميتافيزيقا.

المرور الدوغمائي العملي إلى الحساسية المفرطة.

مع الأخذ في الاعتبار كل شيء، يجب ألا تغيب عن بالنا حقيقة أنه في هذه الرسالة، التي امتثلنا فيها لبرنامج الأكاديمية، تعتبر الميتافيزيقا علمًا نظريًا فقط، أو وفقًا لفئة أخرى معتادة، ميتافيزيقيا الطبيعة. لذلك لا ينبغي فهم مسيرتها نحو الحساسية المفرطة على أنها إعادة توجيه إلى علم عملي أخلاقي عقلاني، والذي يمكن للمرء أن يسميه ميتافيزيقيا الأخلاق، لأن هذا من شأنه أن يخلط بين أشياء ذات أوامر مختلفة تمامًا (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)، على الرغم من أن الميتافيزيقا الأخيرة لديها أيضًا شيء مفرط الحساسية، الحرية، ليس فيما

يتعلق بما هو طبيعي، ولكن فيما يتعلق بما يخدم كأساس عملي للفعل والإغفال. لكن الآن غير المشروط، وفقًا لجميع تحقيقات المرحلة الثانية، لا يمكن العثور عليه مطلقًا في العالم المعقول، على الرغم من أنه يجب بالضرورة قبوله. لكن لا توجد معرفة نظرية عقائدية للحساسية المفرطة (لم يرقم تاريخ العلم). ولذلك فإن التقدم العملي - الدوغمائي للميتافيزيقا يبدو متناقضًا، وهذه المرحلة الثالثة مستحيلة.

لكن من بين المفاهيم المتعلقة بمعرفة الطبيعة، أيا كان النوع، نجد واحدة ذات طابع معين: أنه يمكننا أن نتصور عن طريق العقل أن شيئًا ما في الموضوع، ولكن فقط ما وضعناه في المفهوم، والذي لا يتحدث بشكل صحيح عن جزء مكون من معرفة الموضوع، ولكنه مع ذلك وسيلة أو أساس للمعرفة قدمها العقل. هذا يعني بالتالي أنه مفيد للمعرفة التأملية، بشرط ألا تكون عقائدية. هذا هو مفهوم الطبيعة النهائية، والتي يمكن أن تكون أيضًا موضوعًا للتجربة. ولذلك فهي فكرة جوهرية، وليست فكرة متسامية مثل بنية العينين والأذنين، ولكن فيما يتعلق بالتجربة، لا توجد معرفة واسعة النطاق أكثر من تلك التي تم التعرف عليها. بواسطة أبيقور، أي أن الطبيعة صنعت عيونًا وآذانًا نستخدمها لنرى ونسمع، لكن هذا ليس دليلًا على أن السبب الذي أنتجها كان له تصميم تشكيل هذا الهيكل وفقًا للهدف المشار إليه، تصميم لا ندركه في الواقع، وبالتالي فإننا نفترض فقط عن طريق التفكير، من أجل التعرف فقط على نهائية في مثل هذه الأشياء. لذلك لدينا فكرة عن غائية الطبيعة، وحتى بداهة، لأننا لا نقدمها علاوة على ذلك في تمثيلنا للأشياء الطبيعية، ولكن لأنه كان علينا استخلاصها فقط من هذا الحدس التجريبي - وبالتالي، فإن الاحتمال المسبق لهذا النمط من التمثيل، والذي لم يصل بعد إلى المعرفة، يعتمد على ما نلاحظه في أنفسنا كقوة اتصال وفقًا للغايات (الغايات الرابطة). على الرغم من أن المذاهب الفيزيولوجية اللاهوتية (ذات الغايات الطبيعية) ليست دوغمائية أبدًا، ولا يمكنها أن تقدم فكرة عن الغاية العليا، أي عن غير المشروط في سلسلة الغايات، إلا أن الفكرة تظل مع ذلك. الحرية، كما تظهر في علم الكونيات، على أنها نفس السببية غير المشروطة إلى حد كبير، وهي فكرة هوجمت من قبل التشكك، لكنها لم تدحض بعد، ومعها فكرة الغاية. حتى أن لها قيمة عملية أخلاقية حتمية، على الرغم من أن واقعها الموضوعي، كما هو الحال بشكل عام، لا يمكن تأكيده نظريًا بطريقة دوغمائية. هذه الغاية الأسمى هي الصالح الأسمى للعقل العملي 1 بقدر ما هو ممكن في العالم. ولكن لا ينبغي البحث عنها فقط فيما يمكن أن توفره الطبيعة، في السعادة (التي هي أكبر قدر ممكن من المتعة)، ولكن فيما هو ضروري للغاية، أي الحالة التي بموجبها يمكن للعقل فقط للتعرف على السعادة في الكائنات المعقولة، وهذا يعني أيضًا في سلوكهم الأكثر توافقًا مع الأخلاق. إن موضوع العقل هذا شديد الحساسية ؛ من واجب السير هناك كنهاية نهائية. لا شك في أنه يجب أن تكون هناك مرحلة من الميتافيزيقيا لهذا المقطع، وفي هذا المقطع تقدم. ومع ذلك، هذا مستحيل بدون نظرية، لأن النهاية ليست في قوتنا بالكامل؛ لذلك

يجب علينا تكوين فكرة نظرية عن المصدر الذي قد يأتي منه. ومع ذلك، فإن مثل هذه النظرية لا يمكن أن تحدث مما نعرفه عن الأشياء، ولكن على أي حال مما نضعه فيها، لأن الكائن شديد الحساسية. - وبالتالي فإن هذه النظرية ممكنة فقط من وجهة نظر دوغماتية عملية، ويمكن أن تضمن فكرة النهاية الأخيرة فقط حقيقة موضوعية كافية في هذا الصدد. أما بالنسبة لمفهوم الغاية، فهو دائمًا في طريقنا، ويجب إعطاء فكرة النهاية النهائية مسبقًا عن طريق العقل. ثلاثة من هذه المفاهيم الوهمية، أو بالأحرى النظرية، هي أفكار متعالية، عندما يتم التعامل معها بالطريقة التحليلية، أي الحساسية المفرطة فينا، فوقنا، وبعدنا.

1 درجة. الحرية ، التي يجب أن تكون بدايتها موجودة لأننا نعرف فقط (بداهة ، وبالتالي بشكل دوغمائي ، ولكن فقط من أجل هدف عملي ، وهو وحده يجعل النهاية النهائية ممكنة) هذه الحساسية المفرطة للكائنات الكونية ، القوانين فقط ، تحت الاسم القوانين الأخلاقية ، التي بموجبها يجب الاعتراف بالتناقض مع العقل العملي الخالص في نفس الوقت على أنه حكم أوتوقراطي ، وهذا يعني أنه لا يزال بإمكانه الوفاء بهذه القوانين هنا أدناه (ما يتعلق بالشرط الرسمي لهذا القوة والأخلاق) ، على الرغم من كل العقبات التي يمكن أن تمارسها علينا تأثيرات الطبيعة علينا ككائنات واعية ، ولكن بفضل حالتنا ككائنات مفهومة ، نحن في نفس الوقت. هذه القوة هي الإيمان بالفضيلة كمبدأ خاص يقودنا إلى الخير الأسمى فينا.

2 ° الله، المبدأ الكافي عالميًا للسيادة التي تفوقنا بكثير، والذي، بصفته مؤلف العالم الأخلاقي، يوفر أيضًا ضعفنا فيما يتعلق بالحالة المادية لهذه الغاية الأسمى لنعيم الاتفاق مع الأخلاق في العالم.

3 ° الخلود، أي استمرار وجودنا بعدنا، كأبناء الأرض، مع العواقب الجسدية والأخلاقية اللانهائية "التي تنجم عن سلوكهم الأخلاقي.

هذه اللحظات من المعرفة العقائدية عمليًا للحساسية الفائقة، والتي تم إنشاؤها بواسطة طريقة تركيبية، لها نقطة انطلاقها فقط في المالك غير المحدود للسلعة السيادية البدائية؛ يتقدمون (بالحرية) إلى المشتق في العالم المعقول. وتنتهي بنتائج هذه الغاية الموضوعية النهائية للإنسان في عالم مستقبلي واضح، وبالتالي ترتبط بشكل منهجي بهذا الترتيب: الله والإرادة الحرة والخلود. أما بالنسبة لمصلحة العقل البشري في تحديد هذه المفاهيم فيما يتعلق بالمعرفة الحقيقية، فإنه لا يحتاج إلى أي برهان، والميتافيزيقا التي أصبحت مجرد سؤال ضروري للإجابة عليه، لا تحتاج إلى برهان. لا يوجد مبرر للعمل بلا كلل على ذلك. - ولكن فيما يتعلق بهذه الحساسية الفائقة، التي تعتبر معرفتها نهاية حياتها، فقد فعلت، منذ لايبنتز وفولف، شيئًا، ما الذي فعلته، وماذا يمكنها أن تفعل على

العموم؟ هذا هو السؤال الذي يجب الإجابة عليه، إذا كان يهدف إلى تحقيق النهاية الأساسية للميتافيزيقا بشكل عام.

حل المشكلة الأكاديمية.

ا. ما التقدم الذي يمكن أن تحققه الميتافيزيقا فيما يتعلق بالحساسية المفرطة؟

لقد أثبت نقد العقل المحض بشكل كافٍ أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة نظرية بعيدًا عن موضوعات الحواس؛ أن كل شيء يجب أن يكون معروفًا مسبقًا بالمفاهيم، لا يمكن أن يكون هناك معرفة نظرية عقائدية؛ وذلك لسبب بسيط وهو أن الحدس يجب أن يكون خاضعًا لجميع المفاهيم، فإنه يمنحهم بالتالي حقيقة موضوعية، والآن أصبحت كل حدسنا حساسة. بعبارة أخرى، لا يمكننا معرفة أي شيء عن طبيعة الأشياء شديدة الحساسية، عن الله، أو عن حريتنا، أو عن روحنا (المنفصلة عن الجسد). ما الذي يمكن أن نعرفه عن هذا المبدأ الداخلي لكل ما هو جزء من وجود هذه الأشياء، وعن العواقب والتأثيرات التي يصعب تفسير ظواهرها، ومبدأها، والموضوع ذاته، لنا!

وبالتالي، فإن الأمر يتعلق فقط بمعرفة ما إذا كان، على الرغم من ذلك، لا يمكن أن يكون هناك معرفة عقائدية عمليا لهذه الأشياء شديدة الحساسية، والتي ستكون المرحلة الثالثة من الميتافيزيقا وستحقق هدفها بالكامل. في هذه الحالة يمكننا أن نعترف بالشيء المفرط الحساسية، ليس كما هو في حد ذاته، ولكن فقط كما نتخيله بخصائصه، للاتفاق مع الموضوع الدوغمائي عمليًا للمبدأ الأخلاقي المحض، أي النهاية الأخيرة، والتي هو مصلحتنا السيادية. لن نسعى بعد ذلك إلى ما يمكن أن يكون طبيعة الأشياء التي نفعلها بأنفسنا، ولا تزال من أجل المصلحة العملية البحتة، والتي ربما لا وجود لها بعيدًا عن الفكرة، والتي ربما لا تكون كذلك. غير ممكن (على الرغم من أنها لا تنطوي على أي تناقض) لأننا يمكن أن نضيع فقط في الضخامة. نحن راضون عن معرفة، والتي تتوافق مع هذه الفكرة التي يتصورها العقل بالضرورة، أن هذه الأشياء تترأس المبادئ الأخلاقية للأفعال. إنها معرفة ومعرفة عقائدية عمليًا لنوعية الكائن، مع سحب كامل للمعرفة النظرية (تعليق قضائي). يكاد يكون مجرد سؤال حول الاسم الذي يجب أن يُعطى لطريقة اعتقادنا هذه، بحيث لا تقل أقل (كما هو الحال في الرأي البسيط)، ولا أكثر (كما هو الحال في الحقيقة)، مما تفعله. مناسب للغرض المقترح، ولا يدعم الشك. لكن الإقناع الذي هو احتمالية لا يستطيع المرء أن يقرر بنفسه ما إذا كان يعتمد على أسباب ذاتية بحتة، أو على أسباب موضوعية، يتعارض مع الإقناع المحسوس، الذي يعتقد الفرد أنه مدرك له ويعتبره كافيًا، على الرغم من أنه لا يستطيع تسميته ولا لذلك يشرح بوضوح علاقته بالموضوع. لا يمكن اعتبار أي منهما على أنه ينتمي إلى طريقة

الاحتمال في المعرفة العقائدية، سواء كانت هذه المعرفة نظرية أو عملية، لأن المعرفة العقائدية يجب أن تتم من حيث المبدأ، وبالتالي تكون الحساسية تمثيلا واضحا ومفهوما وقابل للتواصل.

لذلك، قد تكون كلمة الإيمان مناسبة لجعل هذا الاعتقاد بالرأي والمعرفة مؤسسًا على حكم نقدي لغرض نظري، إذا كان المقصود بالإيمان افتراضًا (فرضية) يكون ضروريًا فقط كأساس لـ قاعدة سلوك عملية وموضوعية. نرى إمكانية التنفيذ والشيء الناتج في حد ذاته؛ وعلى الرغم من أن هذه المعرفة ليست نظرية، إلا أننا ندرك بشكل شخصي أنها الطريقة الوحيدة لتناسب التنفيذ في النهاية الأخيرة. هذا الإيمان هو الإيمان بطرح نظري من خلال سبب عملي، على سبيل المثال: إنه إله. وبعد ذلك، بما أن الغاية النهائية هي ميل قواتنا إلى الصالح السيادي، في ظل قاعدة عملية ضرورية للغاية، القاعدة الأخلاقية، التي لا يمكننا تصور تأثيرها المحتمل إلا في ظل افتراض وجود مصلحة ذات سيادة. بدائيًا، نحن ملزمون مسبقًا بعقل عملي خالص للاعتراف عمليًا بهذا الخير. بالنسبة لجزء من الجمهور الذي لا يضطر للتعامل مع الجرار، فإن توقع حصاد سيئ هو مجرد رأي، عندما ساد الجفاف طوال الربيع؛ لكن المعرفة المؤكدة لهذا الجفاف هي للتاجر، الذي هدفه ومصلحته إثراء نفسه بهذه التجارة، اعتقادًا بأن الحصاد سيكون سيئًا، وعليه بالتالي تجنيب ما لديه، لأنه يجب أن نستنتج أن هناك شيئًا يجب القيام به هنا. لكن مصالحها، وشؤونها، تتطلب أن تكون الحاجة إلى تحديد وفقًا لقواعد الحكمة مشروطة فقط، في حين أن ما يفترض حكمة أخلاقية يعتمد بالضرورة على مبدأ ضروري للغاية. لذلك فإن الإيمان، من وجهة نظر عملية أخلاقية، له قيمة أخلاقية إضافية، لأنه يتضمن الالتزام الحر. قانون إيمان المواد الثلاثة للعقل العملي الخالص: أنا أؤمن بإله واحد، كمصدر لكل خير في العالم، كنهاية نهائية له؛ - أنا أؤمن بإمكانية. اتفاق هذه الغاية الأخيرة مع الصالح السيادي في العالم، بقدر ما هو في الإنسان؛ - أنا أؤمن بالحياة الأبدية في المستقبل، كشرط للتقريب المستمر للعالم فيما يتعلق بأعلى خير ممكن فيه؛ - إن هذه العقيدة، كما أقول، هي عقيدة حرة لا قيمة أخلاقية بدونها. لذلك فهو لا يسمح بأي أمر حتمي (لا عقيدة)، وأساس صحته ليس دليلاً على حقيقة هذه الافتراضات التي تعتبر نظرية. إنه ليس تعليم موضوعي لواقع موضوعاتها، حقيقة مستحيلة، في الواقع، مقارنة بالحساسية المفرطة؛ إنه مجرد تعليم شخصي، له قيمة عملية، إنه حقيقي وكافٍ في هذا الصدد. يتعلم أن يتصرف كما لو كنا نعلم أن هذه الأشياء حقيقية. أسلوب التمثيل الذي لا يجب اعتباره هنا إما ضروريًا من وجهة نظر عملية تقنيًا ، كنظرية للحكمة (الاعتراف أكثر من اللازم بدلاً من القليل جدًا) ، لأنه بخلاف ذلك لن يكون صادقًا ؛ من الضروري فقط من وجهة نظر أخلاقية فيما يتعلق بما نحن ملزمون بالفعل بممارسته ، أي الميل نحو الإنجاز التدريجي للصالح الأعلى في العالم ، لإضافة أي حالة من خلال الأفكار العقلانية بالكامل تكملة لنظرية إمكانية هذا الخير ، لأننا نعطي أنفسنا فقط هذه الأشياء ، الله ، الحرية والخلود ، كنتيجة لمتطلبات القوانين

الأخلاقية فينا ، وأننا نمنحهم تلقائيًا حقيقة موضوعية ، مع التأكيد على أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض في هذه الأفكار. رد الفعل الناتج عن إيمانهم بالمبادئ الذاتية للأخلاق وسلطتها ، وبالتالي على الفعل والإغفال ، هو أيضًا رد فعل أخلاقي في النية.

ولكن يجب ألا تكون هناك أيضًا براهين نظرية على صحة هذه المعتقدات، مثل هذه البراهين بحيث يمكن للمرء أن يقول إنه من المحتمل وجود إله، وأنه يوجد في العالم علاقة أخلاقية تتفق مع إرادة هذا الإله، وتتفق مع فكرة الخير المطلق، والحياة المستقبلية لكل إنسان؟ - الجواب أن التعبير عن الاحتمالية في هذه الحالة عبثي تمامًا. لأنه محتمل (احتمالي) ما يكون في حد ذاته سببًا للمصداقية أكبر من نصف السبب الكافي؛ التي لها بالتالي تحديد رياضي لأخلاقيات المعتقد، حيث يجب أن تؤخذ هذه اللحظات على أنها موحدة، وحيث يكون من الممكن بالتالي الاقتراب من اليقين. على العكس من ذلك، يمكن أن يتكون مبدأ التماثل الواضح إلى حد ما (احتمالي) من دوافع غير متجانسة، وبالتالي لا يمكن معرفة علاقتها بالعقل الكافي.

الآن يجب أن نميز، حتى بالنسبة للأنواع (إلى حد ما)، الحساسية الزائدة عما يمكن أن نعرفه بشكل منطقي، لأنه فوق كل شيء معرفة ممكنة. لذلك لا يوجد طريق يقود إلى هناك بهذا، ويمكننا أن نأمل فيه أن نصل إلى اليقين في مجال المعقول. لذلك لا يوجد تقريب تقريبي لليقين، ولا يوجد اعتقاد يمكن أن يكون له أي قيمة منطقية. من وجهة نظر نظرية، لا يمكننا على الأقل أن نصل بأكبر جهود العقل إلى الإقناع بوجود الله، ووجود الخير المطلق، والحياة في المستقبل القريب، لأن بالنسبة لنا لا توجد معرفة محتملة في طبيعة الأشياء شديدة الحساسية. ولكن من وجهة النظر العملية، فإننا نصنع هذه الأشياء لأنفسنا، كما نحكم على أفكارها، مفيدة في النهاية الأخيرة لعقلنا الخالص. هذه الغاية، لأنها بالضرورة أخلاقية، قد تتسبب في وهم جعل الناس ينظرون إلى ما له حقيقة ذاتية، أي لاستخدام حرية الإنسان (لأنها مقدمة له في الأفعال التي تتوافق مع القانون الأخلاقي) كمعرفة بوجود الشيء الذي يتوافق مع هذا الشكل. إنها الآن مسألة رسم تخطيطي للمرحلة الثالثة من الميتافيزيقا في تقدم العقل المحض نحو نهايته النهائية. - سيشكل دائرة تعود حدودها على نفسها، وتحتوي على مجموعة كاملة من المعرفة شديدة الحساسية التي لا يوجد خارجها أي شيء من هذا النوع، والتي تشمل مع ذلك كل ما يمكن أن يلبي الحاجة لهذا السبب. - بعد أن تحررت نفسها من كل ما هو تجريبي ، والذي كانت تحرج نفسها به دائمًا في المرحلتين الأوليين ، وكذلك من ظروف الحدس الحساس الذي لا يقدم لها سوى الأشياء في هذه الظاهرة ، وهي عند وضعها في وجهة نظر الأفكار التي من خلالها يُنظر إليها على أنها موضوعاتها في حد ذاتها ، فإنها تصف أفقها الذي ، يسير بطريقة نظرية عقائدية ، يبدأ من الحرية ، باعتبارها مفرطة الحساسية ، ولكن كهيئة يمكن معرفتها من قبل قانون الأخلاق ، يعود إلى وجهة النظر التي يكون هدفها هو الغاية النهائية ، الخير الأسمى

الذي يجب تحقيقه في العالم ، والذي تكتمل إمكاناته بأفكار الله والخلود ، وينتهي بالثقة التي يلهم الأخلاق لتحقيق النجاح. بهذه الطريقة يتلقى هذا المفهوم حقيقة موضوعية ولكن عملية. الرغبة في إثبات هذه الافتراضات نظريًا - دوغمائيًا: يوجد إله؛ هناك في طبيعة العالم نزعة بدئية، وإن كانت غير مفهومة، تتوافق مع النهاية الأخلاقية؛ أخيرًا، توجد في النفس البشرية نزعة تجعلها قادرة على التقدم المستمر في هذا الاتجاه؛ الرغبة في إثبات هذه الافتراضات، كما نقول، هي إلقاء الذات في اللانهاية، على الرغم من أنه فيما يتعلق بالقضية الثانية، يمكن أن يكون التفسير المقدم من النهاية المادية التي يتم مواجهتها في العالم مناسبًا للغاية لغرض أخلاقي. يجب أن يقال الشيء نفسه عن طريقة الاعتقاد والمعرفة والمعرفة المفترضة، حيث ننسى أن هذه الأفكار، وهي عمل تعسفي لأنفسنا، وليست بأي حال من الأحوال مشتقة من الأشياء، تؤدي فقط إلى إضفاء الشرعية نظريًا على إيمان بالغاية العقلانية، وحتى تقويته من الناحية العملية. ومن هنا أيضًا النتيجة الملحوظة أن تقدم الميتافيزيقيا في مرحلته الثالثة، في مجال اللاهوت، هو الأسهل على الإطلاق، لأنه يميل نحو الهدف النهائي. وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا هنا معنية بالحساسية المتألقة، إلا أنها مع ذلك ليست متعالية (بغزارة)؛ على العكس من ذلك، يمكن الوصول إلى الفطرة السليمة مثل الفلاسفة؛ لدرجة أن هؤلاء ملزمون بتوجيه أنفسهم إلى ذلك، حتى لا يضلوا في المتعالي (الاستثنائي). للفلسفة هذه الميزة، كنظرية للحكمة، على نفسها، باعتبارها علمًا تأمليًا، وهي تنطلق فقط من العقل العملي الخالص، أي من الأخلاق، بقدر ما تبدأ من إن مفهوم الحرية، كمبدأ مفرط الحساسية، هو مفهوم حقيقي، لكنه عملي ويمكن معرفته بداهة. غرور جميع المحاولات التي تقوم بها الميتافيزيقيا للتوسع نظريًا دوغماتيًا في ما يتعلق بنهايتها العليا، الإفراط في الحساسية: أولاً، فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة الإلهية، كصالح أصلي سيادي؛ ثانيًا، فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة في العالم، أين يجب أن يكون الصالح السيادي المستمد ممكنًا؛ ثالثًا، فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة البشرية، بقدر ما يكون مناسبًا بشكل طبيعي لهذا التقدم وفقًا للغاية الأسمى: الغرور، كما أقول، كل هذه المحاولات حتى النهاية من فترة لايبنتز وفولف. يجب أن يثبت الفشل الضروري لكل هذه المحاولات التي قد تتم حتى الآن أنه لا يوجد خلاص للميتافيزيقا بالمنهج النظري العقائدي؛ أنه لن يصل إلى نهايته الأسمى، وأن أي ما يسمى بالمعرفة المتعالية في هذا المجال هو بالتالي عبثًا تمامًا.

النظرية المتعالية.

يريد العقل، في الميتافيزيقيا، تكوين فكرة عن أصل كل الأشياء، والوجود الأول (إن أصلي)، وصفاته الجوهرية. يبدأ بشكل ذاتي بالمفهوم البدائي (المفهوم الأصلي) لشيء بشكل عام (الواقعية)، أي ما يمثله المفهوم في حد ذاته كائنًا، على عكس ما يمثله المفهوم غير يكون. فقط، لكي نتصور بشكل موضوعي أيضًا غير المشروط في هذا الكائن الأول، فإنه يمثل هذا على أنه يحتوي على كامل (شامل) للواقع (بما هو واقعي.). ومن ثم فهي تحدد

مفهومها عالميا. وهو ما لا يمكن لأي فكرة أخرى أن تفعله. أما بالنسبة لإمكانية وجود مثل هذا الوجود، فلا توجد صعوبة في إثباته، كما يضيف لايبنتز، لأن الحقائق، باعتبارها تأكيدات محضة، لا يمكن أن تتعارض مع بعضها البعض، وما يمكن تصوره، أي، أن نقول كل شيء لدينا فكرة عنه هو أيضًا أمر ممكن، من خلال حقيقة أن الفكرة ليست متناقضة. على أي حال، ربما يتردد العقل بقيادة النقاد. تكون الميتافيزيقيا سعيدة للغاية إذا لم تأخذ هنا بالصدفة مفاهيم بسيطة للأشياء، أو بالأحرى أسماءها، من أجل المفاهيم، وإذا كانت، في الواقع، لا تفكر بالكامل في فراغ. في الحقيقة، عندما نريد أن نشكل لأنفسنا فكرة مسبقة عن شيء ما بشكل عام، وبالتالي فكرة وجودية، فإننا دائمًا ما نضع مبدئيًا، في فكرنا، كمفهوم أول، فكرة وجود كوني، أي الوجود. الأكثر واقعية على الإطلاق؛ لأن النفي، باعتباره تحديدًا لشيء ما، ليس أكثر من تمثيل مشتق، لأنه لا يمكن للمرء أن يتخيله على أنه تراجع (عن بُعد) دون أن يكون قد تصور مسبقًا الواقع الذي يتعارض معه باعتباره شيئًا طرح (الوضعية الخيالية). لذلك عندما نحول هذا الشرط الذاتي للفكر إلى حالة موضوعية لإمكانية الأشياء نفسها، يجب اعتبار جميع حالات النفي مجرد حدود للمفهوم الكوني (مفهوم الكل في واحد) للواقع؛ كل الأشياء، باستثناء هذا وحده الذي هو سبب إمكانية حدوثها، يجب اعتبارها مشتقة من الأخير فقط. هذا وحده، الذي أذهل المرء أن الميتافيزيقا سحرت نفسها إلى هذه النقطة، هو الصالح الميتافيزيقي الأعلى. يحتوي على مادة مناسبة لصنع جميع الأشياء الممكنة الأخرى، حيث يتم استخدام كتلة الرخام لصنع تماثيل من جميع الأنواع، وكلها ممكنة فقط بالحد (فصل كل الباقي عن جزء معين من الكل، لذلك بالنفي). وهكذا يتم تمييز الشر الأخلاقي عن الخير في العالم فقط كعنصر رسمي للأشياء، تمامًا مثل الظلال في ضوء الشمس الذي يغمر الكون، والكائنات التي يتكون منها العالم ليست سوى سيئة لأن هم فقط أجزاء وليست الكل. لكنها حقيقية جزئيًا وسلبية جزئيًا. من خلال بناء هذا العالم، يبدو هذا الإله الميتافيزيقي (الواقعي) متطابقًا تمامًا مع العالم (على الرغم من كل الاحتجاجات ضد سبينوزية) ككائن موجود تمامًا.

لكن دعونا نتخطى كل هذه الاعتراضات، ونرى البراهين المزعومة على وجود مثل هذا الكائن، والتي لهذا السبب يمكن تسميتها وجودية. هناك حجتان فقط. لا يمكن أن يكون هناك المزيد. - أو نستنتج من فكرة أن تكون حقيقيًا بشكل سيادي لوجودها، أو من الوجود الضروري لشيء ما إلى فكرة محددة يتعين علينا القيام بها. تخلص الحجة الأولى إلى ما يلي: يجب بالضرورة أن يوجد كائن مثالي للغاية ميتافيزيقي، لأنه إذا لم يكن موجودًا، فقد يفتقر إلى الكمال والوجود. وتخلص الحجة الثانية إلى العكس: يجب أن يمتلك الكائن الموجود ككائن ضروري كل الكمال - لأنه إذا لم يكن لديه في حد ذاته كل الكمال (الواقع)، فلن يتم تحديده عالميًا بداهة من خلال مفهومه، ولذلك، لا يمكن تصورها على أنها ضرورية. عدم صلابة الدليل الأول، حيث يُنظر إلى الوجود على أنه تحديد

خاص خارج مفهوم الشيء ويضاف إلى هذا الشيء، عندما يكون، مع ذلك، الموقف البسيط للشيء بكل محدداته، حيث وبالتالي، فإن هذه الفكرة ليست ممتدة - وهذا الافتقار إلى الصلابة، كما أقول، مذهل للغاية لدرجة أنه لا يمكن للمرء التمسك بهذا الدليل، الذي يبدو أنه قد تم التخلي عنه بالفعل من قبل الميتافيزيقيين باعتباره لا يمكن الدفاع عنه. إن استنتاج الدليل الثاني أكثر خداعًا من حيث أنه يحاول توسيع المعرفة ليس من خلال مجرد مفاهيم مسبقة، ولكن من خلال التجربة، على الرغم من التجربة بشكل عام فقط: يوجد شيء ما. وبما أن كل الوجود يجب أن يكون إما ضروريًا أو عرضيًا، وبما أن الوجود العرضي يفترض دائمًا سببًا يمكن أن يكون له سبب كامل فقط في كائن غير طارئ، وبالتالي في كائن ضروري، لذلك يوجد كائن آخر. محيط. لكن، حيث يمكننا فقط معرفة ضرورة وجود الشيء، كما هو الحال بشكل عام، كل الضرورة، بشرط الاشتقاق من وجود مفاهيم قبلية، وأن مفهوم الشيء "الوجود هو الشيء المحدد كونيًا، فإن فكرة وجود كائن ضروري هي التي تحتوي في نفس الوقت على التحديد الشامل لهذا الشيء. لكن لدينا فكرة واحدة فقط من هذا القبيل، وهي أن نكون حقيقيين سياديًا (الأكثر واقعية). إذن فالوجود الضروري هو الذي يحتوي على كل الواقع، سواء كمبدأ أو ككل. إنها خطوة للأمام في الميتافيزيقيا عبر الباب الخلفي. إنها تريد أن تثبت قبليًا، ومع ذلك فهي تضع من حيث المبدأ مسندًا تجريبيًا ، تستخدمه ، مثل أرخميدس ، نقطته الثابتة خارج الأرض (ولكن هنا هو على الأرض) لدعم ذراعه هناك ، ولزيادة المعرفة حتى لحساسية مفرطة.ولكن إذا منحنا الاقتراح القائل بأن هناك شيئًا ضروريًا للغاية ، على الرغم من أنه من المؤكد أنه ليس لدينا فكرة عن شيء موجود على هذا النحو ، وبالتالي لا يمكننا تحديده على هذا النحو فيما يتعلق بجودتها الطبيعية (بالنسبة للمسندات التحليلية ، أي تلك التي تتطابق مع مفهوم الضرورة ، على سبيل المثال الثبات ، والخلود ، وحتى بساطة المادة ، ليست كذلك التحديدات ، وبالتالي لا يمكن إثبات وحدة هذا الكائن) ؛ - إذا كان المرء ، كما أقول ، مضللاً في محاولة تكوين فكرة عنه ، فإن فكرة هذا الإله الميتافيزيقي لا تزال مجرد فكرة فارغة وباطلة. لكن، من المستحيل تمامًا إعطاء فكرة محددة عن كائن له طبيعة بحيث يكون هناك تناقض إذا جعلته يختفي عن طريق الفكر، على الرغم من أنني أعتبره حقيقة كاملة. لأن التناقض يحدث فقط في الحكم بقدر ما أطرح منه مسندًا، مع الحفاظ في مفهوم الذات على شيء مطابق للمسند المكبوت؛ وهو الأمر الذي لا يحدث أبدًا إذا قمت بإزالة الشيء بكل مسنداته، وقلت، على سبيل المثال: لا يوجد شيء مثل أن تكون حقيقيًا للغاية. لذلك لا يمكن أن يكون لدينا مطلقًا أي فكرة عن شيء ضروري تمامًا على هذا النحو. (والسبب في ذلك هو أنه مفهوم بسيط للطريقة، والذي لا يحتوي على العلاقة بالموضوع كخاصية للشيء، ولكن فقط ارتباط تمثيله بملكة المعرفة). للاستنتاج من وجودها المفترض إلى التحديدات التي توسّع معرفتنا بها إلى ما وراء تمثيل وجودها الضروري، والتي يمكن بالتالي أن تجد نوعًا من اللاهوت. 'يعترف بوجود العالم)، على الرغم من أنه يمكن اختزاله في علم الوجود، فإنه يرتد إلى العدم، مثل العالم السابق، لأنه

لا يريد أن يستنتج أي شيء من ملكية العالم، ولكن فقط من افتراض وجود كائن ضروري، وبالتالي لمفهوم عقلاني خالص بداهة.

تقدم الميتافيزيقا تجاه الحساسية المفرطة منذ زمن لايبنتز وفولف.

إن الخطوة الأولى في تقدم الميتافيزيقا نحو الحساسية المفرطة التي هي أساس الطبيعة، باعتبارها الشرط الأسمى لكل ما هو مشروط فيها، هي إذن أساس النظرية. إنه يقود إلى علم اللاهوت، أي إلى معرفة الله، على الرغم من تشابه مفهوم الله مع مفهوم الكائن الذكي باعتباره المبدأ الأول لكل الأشياء المتميزة جوهريًا عن العالم. تنطلق هذه النظرية من العقل، ليس بالمعنى النظري العقائدي، ولكن فقط بالمعنى العملي العقائدي البحت، أي أخلاقيًا ذاتيًا، مما يعني أنه لا يُقصد به أن يخدم. أساس لقوانين الأخلاق، ولا حتى لإعطاء أساس لغايتها النهائية، لأن الأخلاق قائمة بذاتها، ولكنها تعمل على تصور فكرة أعلى فائدة ممكنة في العالم، والتي، من الناحية الموضوعية والنظرية، يتجاوز قدرتنا على تحقيق واقع في هذا الصدد، وبالتالي من الناحية العملية. بهذا المعنى، فإن مجرد إمكانية تصور مثل هذا الكائن تكفي، والتقدم نحو هذه الحساسية المفرطة هو معرفة يمكن للمرء الحصول عليها، ولكن من وجهة نظر عملية دوغماتية. لذلك فهي حجة تكفي لإثبات وجود الله، ككائن أخلاقي، ولجعله يقبله العقل البشري كسبب عملي أخلاقيًا. يمكنه أن يجد نظرية للحساسية المفرطة، ولكن فقط كمسار عملي عقائدي لهذا المصطلح. لذلك فهو ليس دليلاً صحيحًا على وجود الله بالمعنى المطلق للكلمة (البسيط)، ولكن فقط في جانب معين (مقايضة)، أي فيما يتعلق بالغاية السامية للإنسان الأخلاقي. لذلك، من المعقول تمامًا الاعتراف بذلك إذا كان الإنسان، كنتيجة لفكرة شكلها لنفسه نتيجة لمبادئه الأخلاقية، تمامًا كما لو أنه رسمها من شيء معين، لها الحق في التأثير على قراراتها. هذا اللاهوت ليس بلا شك ثيوصوفيا، أي معرفة بالطبيعة الإلهية، وهو أمر يتعذر الوصول إليه، ولكنه معرفة بمبدأ تحديد إرادتنا بشكل لا يمكن وصفه، وهو مبدأ لا يمكننا الوصول إليه. لا نجد ما يكفي في أنفسنا وحدنا من أجل نهايتها العليا، وبالتالي فإننا نعترف في شخص آخر فوقنا، الكائن الأعلى، لإعطائه من خلال فكرة الطبيعة فائقة الحساسية، في ضوء تحقيق ما هو موصوف له عن طريق العقل العملي، وهو تكملة لنظرية لا تزال معيبة. لذلك يمكن أن يُطلق على الحجة الأخلاقية الحجة الصالحة للبشر، ككائنات عاقلة بشكل عام، وليس كطريقة تفكير، ربما تكون مقبولة لهذا الرجل أو ذاك. لذلك يجب تمييزها عن الحجة النظرية العقائدية κατ'αλήθειαν التي تؤكد بالتأكيد أكثر ، بشكل مؤكد ، أكثر مما يُعطى لرجل المعرفة

.II

ادعاء التقدم النظري العقائدي في علم اللاهوت الأخلاقي خلال فترة لايبنيز وولف.

هذا صحيح، لم يتم إجراء تقسيم معين لهذه المرحلة من تقدم الميتافيزيقيا في هذا الجزء من الفلسفة. إنه يتعلق كليًا باللاهوت وبفصل اللاهوت الذي يتعامل مع الغاية النهائية للخليقة، والتي هي، في هذا النظام، مجد الله. ومع ذلك، لا يمكن فهم هذا إلا على أنه ارتباط نهائي في العالم الحقيقي، والذي، ككل، هو أعظم خير ممكن في العالم، الشرط الغائي الأسمى لوجوده، والذي يجعله مستحقًا لألوهية، كمؤلف أخلاقي للعالم. لكن، إن لم يكن الشرط الكامل لكمال العالم، هو الأخلاق كائنات معقولة. هذه الأخلاق بدورها مستمدة من فكرة الحرية التي يجب أن تدركها هذه الكائنات، كعفوية غير مشروطة، حتى يكونوا صالحين أخلاقياً. الآن من المستحيل تمامًا، في ظل هذا الشرط، قبولهم نظريًا، وفقًا لهذه النتيجة النهائية، ككائنات مخلوقة، وبالتالي تخضع لإرادة شخص آخر، حيث يمكن للمرء أن ينسب الكائنات الطبيعية المحرومة من العقل إلى سبب مميز. من العالم، وبالتالي تصور هذه القضية على أنها موهوبة بكمال فيزيائي غائي متنوع بشكل وثيق. على العكس من ذلك، لا يمكن أن يكون السبب الغائي الأخلاقي، الذي يجب أن يكون له أساسه في الأصل في الإنسان نفسه، هو النتيجة، ولا بالتالي الغاية التي يمكن أن يقترحها الآخر. لذلك لا يمكن للإنسان أن يشرح نظريًا - دوغمائيًا إمكانية النهاية النهائية التي يجب أن يستهدفها، ولكن لا يمتلكها بالكامل لقوته، حيث يتم إعطاء الإدراك المادي لهذه الغاية كأساس بالنسبة لهذا اللاهوت، فقد ألغى الأخلاق، التي هي مع ذلك الشغل الشاغل لهذه الغاية الأخيرة. ولكن إذا أعطى أساسًا أخلاقيًا لكل هذا فهو غاية نهائية، مما يجعل ربط الخير المادي بالصالح السيادي، والذي؛ هي نهايته العليا / لا يمكن حلها، وهو يأسف لما يمكن أن يدعم عجزه عن تحقيق هذه الغاية. ومع ذلك، لا يزال هناك مبدأ دوغمائي عمليًا للارتقاء إلى هذا * المثالي للكمال الكوني؛ إنه، على الرغم من الاعتراض المستمد من مسار العالم كظاهرة ضد هذا التقدم، أن نعترف هناك، كموضوع في حد ذاته، بوصلة غائية أخلاقية، والتي تميل إلى الغاية النهائية، فيما يتعلق بالنهاية الشديدة الحساسية لسببها العملي، السيادة حسنة التصور وفق نظام طبيعي لا يفهمه. ولا توجد نظرية تسمح له بالاعتراف بأن العالم، باختصار، هو الأفضل دائمًا. إنه مدين بهذا الاعتقاد إلى العقل العملي الذي يقضي عقائديًا بالتصرف وفقًا لهذه الفرضية، والذي، نتيجة لهذا المبدأ، أصبح نظرية يمكن أن يخضع لها في هذا الصدد فقط (قابلية التفكير). هذا لا يكفي نظريًا لإثبات الحقيقة الموضوعية لهذا النموذج المثالي؛ ولكن من وجهة النظر العملية من الناحية الأخلاقية، فإن العقل مقتنع بذلك. ما هو مستحيل نظريًا، أي تقدم العقل إلى الحساسية المفرطة للعالم الذي نعيش فيه (عصاب العالم)، إلى الخير المشتق السيادي، هو لذلك من الواقعي من وجهة النظر العملية إعطاء سلوك الإنسان هنا أدناه باعتباره اتجاهًا نحو السماء، أي أنه يمكن ويجب تصور العالم عن طريق القياس وفقًا للغائية الفيزيائية أن الطبيعة تجعلنا نلاحظ (أيضًا بشكل مستقل عن

هذا التصور) مسبقًا، كما هو محدد؛ وفقًا لموضوع الغائية الأخلاقية، أي الغاية النهائية لكل الأشياء وفقًا لقوانين الحرية، لتصل إلى فكرة الصالح السيادي. هذا الخير، كمنتج أخلاقي، يريد من الإنسان نفسه أن يكون مؤلفه (في حدود قوته). لا يمكن تفسير احتمالها نظريًا، كما اعتقد لايبنتز وفولف، لا من خلال الخلق الذي يفترض مؤلفًا خارجيًا، ولا من خلال معرفة القوة التي يجب على الإنسان أن يتوافق مع هذه الغاية؛ إنه مفهوم متعالي (أكثر غزارة) ، ولكنه حقيقي من وجهة نظر عملية دوغمائية، ويوافق عليه سبب عملي لواجبنا.

ثالثا. ج | **ما يسمى بالتقدم النظري العقائدي للميتافيزيقا في علم النفس خلال فترة لايبنيز وفولف.**

علم النفس هو علم الأنثروبولوجيا للعقل البشري، ولا يمكن أن يكون كذلك، أي معرفة الإنسان، مقيدة بشرط أن يكون موضوعًا للحس الحميم. ولكنه يدرك أيضًا أنه موضوع للحواس الخارجية، أي أن له جسدًا موحدًا به موضوع الحس الحميم الذي يسمى روح الإنسان. نحن نثبت بصرامة أنه ليس جسديًا بالكامل، إذا تم اعتبار هذه الظاهرة شيئًا في حد ذاته، لأن وحدة الوعي التي يجب أن توجد بالضرورة في كل المعرفة (وبالتالي أيضًا في حد ذاتها)، لا تسمح التمثيلات التي سيتم توزيعها بين عدة موضوعات لتشكيل وحدة الفكر، وبالتالي لا يمكن للمادية أبدًا أن تعمل كمبدأ لشرح طبيعة أرواحنا. لكن إذا اعتبرنا الأجساد والأرواح مجرد ظواهر، فهذا ليس مستحيلًا، لأنهما موضوعان للحواس، وأننا نحرص على أن يكون نومان، الذي يعمل كأساس لجميع الظواهر، وهذا يعني أن الكائن الخارجي كشيء في حد ذاته، يمكن أن يكون كائنًا بسيطًا ... (1) [2]. ولكن إذا تجاوزنا هذه الصعوبة، أي أنه إذا تم قبول الروح والجسد كمادتين مختلفتين على وجه التحديد، فمن المستحيل على الفلسفة، خاصة للميتافيزيقا، أن تقرر الجزء والجزء. مدى هذا الجزء الذي ينتمي إلى الشهرة أو إلى الجسد في تمثيلات الحس الحميم؛ وحتى لو انفصلت إحدى هذه المواد عن الأخرى، فلن تفقد الروح تمامًا جميع أنواع التمثيلات (الحدس والإحساس والفكر).

لذلك من المستحيل تمامًا معرفة ما إذا كان بإمكان الروح، بعد موت الإنسان، بعد تحلل جسده، أن تستمر في الحياة، أي أن تعقل وتفكر، على الرغم من ثبات جوهرها. اريد ان؛ هذا يعني مرة أخرى إذا كانت روحًا (لأننا نعني بهذه الكلمة كائنًا قادرًا على إدراك نفسه وتمثيلاته بدون جسد) أو إذا لم يكن كذلك. يمكن القول إن ميتافيزيقيا لايبنتز وولف زعمت أنها توضح لنا هذا بطريقة ما! أشياء كثيرة عقائدية نظرية، أي ليس فقط حياة الروح المستقبلية، ولكن حتى استحالة فقدانها بموت الإنسان، أي ليقول مرة أخرى خلوده؛ لكنها لم تقنع أحدا. بدلاً من ذلك، نرى بديهيًا أن مثل هذا الدليل مستحيل، لأن التجربة الداخلية هي تلك التي يمكننا من خلالها أن نعرف أنفسنا بمفردنا، وأن كل التجارب لا يمكن تصورها إلا في الحياة، وهذا يعني - قل ما إذا كان النصل والجسم لا يزالان متحدين. لذلك نحن جاهلون تمامًا بما يمكن أن نفعله وماذا نفعل بعد الموت. لا يمكننا معرفة طبيعة الروح

المنفصلة. إذا اعتقدنا أنه يمكننا محاولة إخراج الروح التي لا تزال تنعشها من الجسد بالفكر، فلن نبدو بشكل سيء مثل شخص ادعى أنه يرى نفسه في المرآة وعيناه مغمضتان، وأجاب شخصًا فضوليًا سألته عما ينوي فعله بالتحدث: أردت فقط أن أعرف كيف أرى عندما أنام. ولكن من وجهة نظر أخلاقية، لدينا سبب كافٍ للاعتراف بحياة الانسان بعد الموت (هناك نهاية الحياة الأرضية)، حتى الأبدية، لذلك خلود الروح؛ وهذه العقيدة هي خطوة نحو الحساسية المفرطة، أي ما هو مجرد فكرة بسيطة، والتي لا يمكن أن تكون موضوع خبرة، ولكنها فكرة موضوعية، على الرغم من 'لديها حقيقة صحيحة فقط من وجهة النظر العملية. إن التطلع إلى الصالح السيادي، باعتباره الغاية النهائية، يقود المرء إلى الاعتقاد بأن مدة تتناسب مع هذا اللانهاية، ويحل محل ما ينقص الدليل النظري بشكل غير محسوس؛ حتى لا يلاحظ الميتافيزيقي عدم كفاية نظريته، لأن التأثير الأخلاقي يخفي عنه خلل المعرفة التي يعتقد أنها مستمدة من طبيعة الأشياء، وهو أمر مستحيل في هذه الحالة.

هذه، إذن، هي المراحل الثلاث لمسيرة الميتافيزيقيا نحو الحساسية المفرطة، والتي تنتهي بالتميز. لقد واجهت مشاكل لا داعي لها حتى الآن من الرغبة في تحقيق ذلك من خلال التكهنات والمعرفة النظرية، وكان هذا العلم هو برميل دانايدز الذي لا نهاية له. فقط بعد أن كشفت القوانين الأخلاقية عن الحساسية المفرطة في الإنسان، الحرية، التي لا يمكن لأي سبب تفسيرها، ولكن يمكن إثبات واقعها في النظريات العملية العقائدية ؛ منذ ذلك الحين فقط ، كما أقول ، تمكن العقل من المطالبة بمعرفة مفرط الحساسية ، ولكن ضمن حدود الاستخدام التي أشارت إليها منظمة معينة لسبب عملي خالص. ثم موضوع التشريع عالمي ، كمؤلف للعالم ، من ناحية ، موضوع إرادة الكائنات الكونية ، كهدف نهائي يتوافق مع هذه الإرادة ، من ناحية أخرى ؛ ثالثًا ، حالة هذه الكائنات ، حيث "هم وحدهم الذين سيكونون قادرين على تحقيق هذا الخير الأسمى ، هي أفكار تلقائية عمليًا ، ولكن يجب عدم تأسيسها نظريًا على الإطلاق ، لأنهم بخلاف ذلك يصنعون اللاهوت ثيوصوفيا ، علم الغائية الأخلاقي صوفي ، وعلم النفس هوائي ، وبهذه الطريقة فإن الأشياء التي يمكننا الحصول على بعض الفوائد منها ، من وجهة نظر عملية ، من أجل المعرفة ، تضيع إلى أجل غير مسمى (غزير) ، حيث هم ويظلون بعيدًا عن الوصول إلى سببنا تمامًا. لذلك فإن الميتافيزيقيا في هذه الحقيقة هي فقط فكرة العلم كنظام يمكن ويجب بناؤه بعد تنفيذ نقد العقل الخالص، الذي لدينا الآن المواد والخطة: إنه كذلك كلٌّ، مثله مثل المنطق المحض، لا يخضع ولا يحتاج إلى أي زيادة. إنه مكان يجب أن يسكنه دائمًا ويظل نظيفًا، إذا لم تنجح العناكب والحطاب، الذين لا يفشلون أبدًا في البحث عن مكان هناك، في التعشيش هناك، وجعله غير صالح للسكنى للعقل. هذا المبنى ليس فسيحًا جدًا أيضًا؛ ولكن يحتاج المرء، من أجل الأناقة، التي تتكون هنا من الدقة، دون المساس بالوضوح، وتوحيد

الجهود وحكم مختلف الفنانين، لإعطائها شكلاً أبديًا لا يتغير. وهكذا سيتم حل مشكلة الأكاديمية الملكية بشكل كامل، ليس فقط في تعداد تقدم الميتافيزيقا، ولكن أيضًا لقياس مرحلتها في العصر النقدي الجديد.

الملحق، كنظرة عامة.

إذا كان النظام هكذا، أولاً، يمكن إثبات كل مبدأ من مبادئه في حد ذاته؛ ثانيًا، أنه إذا اهتممنا بانتظامها، فإنها تؤدي أيضًا، وبشكل حتمي، كفرضية بسيطة، إلى جميع مبادئها الأخرى، كعواقب، لا يمكن أن نرغب في أي شيء أكثر من أجل معرفة حقيقة ذلك. هو ما يحدث حقًا مع الميتافيزيقا، عندما يراقب نقد العقل بعناية جميع خطواته، ويتساءل إلى أين تنتهي. هناك محورين يدور حولهما: أولاً ، نظرية مثالية المكان والزمان ، والتي تهدف ، فيما يتعلق بنظرية المبادئ ، إلى الحساسية المفرطة ، ولكن لإظهارها لنا ببساطة خارج معرفتنا الممكنة ، في حين أنها نظرية عقائدية من خلال البقاء على المسار الذي يقودها إلى الهدف ، حيث يكون لها معرفة مسبقة بالأشياء الحسية ؛ ثانياً ، نظرية واقع مفهوم الحرية ، كمفهوم الحساسية المفرطة القادرة على أن تكون معروفة ؛ التي ، مع ذلك ، الميتافيزيقيا هي عمليا فقط عقائديا لكن هذين المحورين متضمنين في موقع المفهوم العقلاني للغير مشروط في مجمل كل الشروط المنسقة بينهما ، حيث يجب أن يختفي المظهر ، والذي يعمل على تناقض العقل الخالص من خلال الخلط بين المظاهر. مع الأشياء في حد ذاتها، وفي هذا الديالكتيك بالذات يحتوي على اتجاه للمرور من المعقول إلى الحساسية المفرطة."

رقم ط. بداية هذه الكتابة من المخطوطة الثالثة.

المقدمة.

تحتوي مشكلة الأكاديمية الملكية للعلوم ضمنيًا على اثنين:

1 ° إذا كانت الميتافيزيقا، حتى نهاية عصر لايبنتز وفولف، قد اتخذت عمومًا خطوة واحدة فقط فيما يشكل هدفها الأساسي وأساس وجودها؛ لأنه فقط في هذا الشرط يمكن للمرء أن يستفسر عن مزيد من التقدم، وهو تقدم ربما تكون قد حققته لبعض الوقت.

2 ° السؤال الثاني هو ما إذا كان هذا التقدم المزعوم حقيقي.

ما يسمى بالميتافيزيقا (لأنني لا أملك حتى الآن تعريفًا محددًا) لابد أن يكون في حيازة (خاصة) لشيء ما، في أي وقت بمجرد تسميته. لكن الحيازة التي قصدت لها بتكوينها، والتي تتعلق فقط بهدفها، وليس ما هو هدفها وسيلة بلوغها، هو الذي يُطلب حسابه اليوم، عندما تريد الأكاديمية أن تعرف.: إذا كان هذا العلم قد أحرز تقدمًا

حقيقيًا. كما تحتوي الميتافيزيقيا في أحد أجزائها (الأنطولوجيا) على عناصر المعرفة البشرية بداهة من حيث المفاهيم والمبادئ، ويجب، وفقًا للهدف الذي تحدده، أن تحتوي عليها. لكن الجزء الأكبر منه يجد تطبيقه في كائنات تجربة محتملة؛ هذا، على سبيل المثال، مفهوم السبب، ومبدأ علاقة أي تغيير بهذا السبب. ولكن من أجل معرفة أشياء التجربة هذه، لا يدخل المرء أبدًا في ميتافيزيقيا يتم فيها شرح هذه المبادئ بشكل جيد، على الرغم من أنه غالبًا ما يتم إثباتها بشكل سيئ من خلال مبادئ مسبقة، فقط إذا كانت العملية الحتمية الفهم وفقًا لهذه المبادئ كلما حكمنا في الأمور التجريبية، وإذا لم تكن التجربة التي تثبت صحتها باستمرار، أفضل من ذلك، فسيكون لدينا رأي سيء حول هذا المبدأ من خلال البراهين المنطقية. نحن دائمًا نستخدم هذه المبادئ في الفيزياء (إذا كنا نعني بذلك، بأخذ الكلمة بمعناها العام، علم المعرفة العقلانية لجميع الأشياء من التجربة الممكنة)، كما لو كانوا عاد إلى حصر (الفيزياء)، دون فصلها عنه، بحجة أنها مبادئ مسبقة، ودون جعلها علمًا معينًا، لأن الهدف الذي وضعناه في دراستها كان متعلقًا فقط لأشياء التجربة، التي يمكن تفسيرها لنا فيما يتعلق بها فقط؛ لكن لم يكن هذا هو الغرض المناسب من الميتافيزيقيا. لذلك لم نفكر أبدًا، لهذا الاستخدام للعقل، في الميتافيزيقيا كعلم متميز، إذا لم يكن العقل قد يوليها اهتمامًا أكبر. في هذا الصدد، كان البحث والربط المنهجي لجميع المفاهيم الأولية التي تعمل كأساس لمعرفتنا المسبقة بأشياء التجربة ، مجرد إعداد.

الاسم القديم لهذا العلم μετὰ τὰ φυσικά هو بالفعل إشارة إلى نوع المعرفة التي كان يستهدفها. نريد بوسائلها أن نرتقي إلى فوق: كل الأشياء الخاصة بتجربة محتملة (مابعد فيزيائية)، لكي نعرف، إن أمكن، ما لا يمكن أن يكون شيئًا على الإطلاق. وبالتالي، فإن تعريف الميتافيزيقا، وفقًا للهدف المقترح، والذي يحتوي على بحث وعلم من هذا النوع، سيكون: علم الارتقاء من معرفة الحساس إلى معرفة الحساسية المفرطة (أعني هنا فقط ما هو حساس). يمكن أن يكون هدفًا للتجربة). سنبين لاحقًا أن كل ما هو حساس هو ظاهرة خالصة وليس موضوع تمثيل في حد ذاته. لكن، بما أن الحقيقة ممكنة فقط من خلال المبادئ التجريبية للمعرفة، فإن الميتافيزيقيا ستحتوي على مبادئ بداهة، على الرغم من أن الرياضيات تمتلكها أيضًا، ولكنها لا تتعلق أبدًا بأشياء ذات حدس حساس محتمل (أو حقيقي)، والذي لا يمكن أن يؤدي الضحك إلى الارتقاء إلى مستوى الحساسية المفرطة. لذا فإن الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات في أنها تعتبر علمًا فلسفيًا وهو مجموعة من المعرفة العقلانية من خلال مفاهيم مسبقة (بدون بنائها). أخيرًا، لتوسيع المعرفة إلى ما وراء حدود المعقول، من الضروري قبل كل شيء معرفة كاملة بجميع المبادئ المسبقة التي يتم تطبيقها على الميتافيزيقيا الحسية، إذا أردنا وصفها، ليس كثيرًا من خلال الهدف هو أنه من خلال الوصول إلى المعرفة بشكل عام من خلال مبادئ مسبقة، أي وفقًا للشكل البسيط للعملية، نظام كل المعرفة العقلانية الصافية للأشياء من خلال مفاهيم. لكن، يمكننا أن نثبت على وجه اليقين أنه

حتى لايبنتز وفولف شاملًا، فإن الميتافيزيقيا لم تحقق أدنى اكتساب فيما يتعلق بهدفها الأساسي، ولا حتى الفكرة البسيطة لبعض الأشياء المعقولة، عند نقطة أن تكون قادرًا على إثبات حقيقة هذه الفكرة نظريًا في نفس الوقت، والتي كان من الممكن أن تكون أصغر تقدم ممكن نحو الحساسية المفرطة، والتي كانت تفتقر دائمًا إلى معرفة هذا الكائن خارج كل التجارب الممكنة. على الرغم من أن الفلسفة المتعالية، فيما يتعلق بمفاهيمها المسبقة (الصالحة لأشياء الخبرة)، قد تلقت بعض الامتداد هنا وهناك، لأن هذا الامتداد ليس هو ما تطمح إليه الميتافيزيقا، نحن لا يمكن القول لسبب أن هذا العلم قد حقق حتى هذا الوقت بعض التقدم في اتجاه وجهته. لذلك نحن نعرف ما هو التقدم في الميتافيزيقيا الذي ينطوي عليه فكر الأكاديمية، ويمكننا التمييز بين المعرفة المسبقة التي يكون الفحص مجرد وسيلة لها، أي من، أي تأسست على أنها بداهة، ومع ذلك يمكن أن تجد في التجربة موضوعات مفاهيمها، والتي لا تشمل بالتالي نهاية الميتافيزيقا، على عكس ما يشكل هذه الغاية، أو التي يتجاوز موضوعها كل شيء، حدود التجربة، والتي تقود إليها الميتافيزيقا، بدءًا من الأولى، أقل مما ترغب في تجاوزها، لأنها مفصولة عنها بهوية هائلة. أرسطو، مع مقولاته، يتمسك بالكامل تقريبًا بالأولى، ويميل أفلاطون بأفكاره إلى الثانية. ولكن بعد هذا الفحص الأولي للمسألة التي تعنى بها الميتافيزيقا، فإن الشكل الذي يجب أن يتبعه يجب أن يشغلنا أيضًا. ان الأمر الثاني الذي يطرحه سؤال الأكاديمية الملكية ضمنيًا هو إثبات أن التقدم الذي يمكن أن تدعي الميتافيزيقيا أنها أحرزته حقيقي. الطلب الصعب، الذي لا يمكن إلا أن يحرج العديد من الغزاة المزعومين في هذه المنطقة، إذا كانوا يريدون فهمه والتفكير فيه. فيما يتعلق بواقع المفاهيم الأولية لجميع المعارف المسبقة التي يمكن أن تجد أشياءها في التجربة، بالإضافة إلى المبادئ التي يمكن من خلالها استيعاب هذه الأشياء، فإن هذه المفاهيم، يمكن أن تكون التجربة نفسها بمثابة دليل على الواقع، على الرغم من أننا لا نرى كيف يمكن أن يكون أصلها في الذهن المحض، وبالتالي بداهة، دون أن تستمد من التجربة؛ على سبيل المثال، مفهوم المادة، والاقتراح بأنه في جميع التغييرات تظل الماهية، سواء كانت الحوادث وحدها تحدث أو تمر. يقر الفيزيائي دون تردد أن هذه الخطوة في الميتافيزيقيا هي خطوة حقيقية وليست متخيلة تمامًا، لأنه يستخدمها بنجاح كامل في أي تأمل في الطبيعة، ينطلق من التجربة، مؤكدًا أنه لا ينبغي التناقض معها. لا حقيقة، ليس لأن التجربة لم تعطه الكذبة أبدًا حتى الآن، على الرغم من أنه لا يستطيع إثبات إما كيفية العثور على هذا المبدأ قبليًا في الذهن، ولكن لأنه القاسم المشترك الذي لا يمكن للفهم الاستغناء عنه من أجل تكوين تجربة. ولكن ما يجعل الميتافيزيقا فريدة من نوعها هو العثور على محك لاختبار فكرة ما يذهب خارج مجال الخبرة الممكنة، وما الذي يوسع المعرفة من خلال هذه الفكرة، عندما تكون هذه المعرفة حقيقية؛ هذا، كما أقول، قد ييأس أكثر الميتافيزيقيين عزمًا، بشرط أن يسمع فقط ما يُطلب منه. لأنه إذا ارتقى فوق الفكرة التي يمكنه من خلالها ببساطة تصور الأشياء ولكن دون أن يكون قادرًا على إثباتها بأي تجربة ممكنة، وإذا كان هذا الفكر ممكنًا فقط لأنه يستوعب الفكرة

بهذه الطريقة أنها لا تناقض نفسها؛ عندئذ يمكنه تصميم ما يريد، مع اليقين بأنه لن يواجه أي تجربة تتعارض معه، لأنه تخيل شيئًا، على سبيل المثال العقل، مع هذا التصميم بحيث لا يمكن أن يكون مطلقًا. لا شيء من التجربة. في الواقع، لا يهمه أنه لا توجد خبرة معينة تؤكد فكرته، لأنه أراد أن يتصور شيئًا له محددات تعلو فوق كل حدود التجربة. وبالتالي يمكن أن تكون هذه المفاهيم غير مجدية تمامًا، وبالتالي فإن الافتراضات التي تعترف بأن موضوعاتها حقيقية خاطئة تمامًا؛ ومع ذلك، لا توجد طريقة مناسبة لكشف هذا الخطأ. إن فكرة الحساسية المفرطة، التي يهتم بها العقل لدرجة أن الميتافيزيقيا موجودة عمومًا، على الأقل كمحاولة، بسببها فقط، كانت دائمًا وستظل كذلك دائمًا. هل هذا المفهوم حقيقة موضوعية، أم خيال بسيط، فهو ما، للسبب نفسه، لا يمكن تحديده نظريًا بأي اختبار أو معيار. لأنه إذا لم نجد، في الحقيقة، أي تناقض هناك، ولكن، من ناحية أخرى، إذا لم يكن كل ما هو موجود وما يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة الممكنة أيضًا، فإننا لا يمكن أن يثبت أو يتناقض مع أي دليل على أن فكرة الحساسية المفرطة هذه قادرة على تبرير أنها ليست فارغة تمامًا بشكل عام، وأن المقطع المزعوم من الحساس إلى الحساسية المفرطة ليس بعيدًا جدًا بالنسبة لنا يمكن اعتباره حقيقيًا. ولكن قبل أن تنجح الميتافيزيقا في إجراء هذا التمييز، فإنها تخلط بين الأفكار التي لا يمكن أن يكون لها سوى الحساسية المفرطة كموضوع لها، مع المفاهيم المسبقة التي تتفق معها، مع ذلك، موضوعات التجربة، لأنها لا تتفق معها. لا أعتقد أن أصل هذه الأفكار يمكن أن يكون مختلفًا عن المفاهيم البحتة الأخرى مسبقًا. من هنا حدث شيء رائع بشكل خاص في تاريخ انحرافات العقل البشري، وهو أن هذا السبب قد أدرك نفسه قادرًا على اكتساب قدر كبير من المعرفة بداهة لما يمكن أن يكون موضوعًا تجربة محتملة (ليس فقط في الفيزياء، ولكن أيضًا في الرياضيات)، وبعد أن أثبتت حقيقة هذا التقدم، لم تستطع رؤية سبب عدم تمكنها من الاختراق بسعادة أكبر بمساعدة إنها مفاهيم قبلية، وهذا يعني وصولاً إلى الأشياء أو خصائصها. لكن ظاهرة أخرى ملحوظة لابد أنها استخلصت أخيرًا العقل من النوم الذي كانت تنغمس فيه على الوسادة من معرفة اعتقدت أنها تمتد من خلال الأفكار إلى ما وراء كل حدود التجربة الممكنة ؛ إنه اكتشاف أن الافتراضات المسبقة التي تقتصر على التجربة ، لا تشكل فقط كلًا جميلًا ، بل تشكل أيضًا نظامًا لمعرفة الطبيعة بداهة ، بينما تلك التي تتجاوز الحدود التجربة ، على الرغم من أنها تبدو في الحقيقة من أصل مماثل ، إلا أنها تتعارض جزئيًا مع بعضها البعض ، وتتعارض جزئيًا مع تلك التي تتعلق بمعرفة الطبيعة ، وتدمر بعضها البعض ؛ وهكذا يبدو أنهم يحرمون العقل من كل الثقة في الأمور النظرية ، ويحدثون شكًا غير محدود. لذلك لا يوجد علاج آخر لهذا الشر سوى إخضاع العقل الخالص نفسه ، أي القوة العامة لمعرفة شيء ما مسبقًا ، لنقد دقيق ومفصل ، بطريقة تجعل إمكانية 'امتداد حقيقي للمعرفة من قبل هذه القوة ، فيما يتعلق بالحساسية ، يتم التعرف عليه وأن يكون هو نفسه بالنسبة للحساسية المفرطة ؛ أو ، إذا كان توسيع المعرفة في هذا الصدد لا يمكن أن يكون ممكنًا هنا ، يتم وضع القيد ، وذلك فيما يتعلق

بالمفهوم باعتباره نهاية الميتافيزيقيا ، فإن امتلاكه لا يمكن مؤكدًا من خلال البراهين التي تم العثور عليها في كثير من الأحيان مضللة ، ولكن من خلال استنتاج من قانون العقل فيما يتعلق بهذه التحديدات ، فإن الرياضيات والفيزياء ، بقدر ما تحتوي على معرفة نقية للعقل ، لا حاجة لانتقاد العقل البشري بشكل عام. في الواقع، فإن اختبار حقيقة افتراضاتهم هو في حد ذاته، لأن مفاهيمهم لا تتجاوز الموضوعات المقابلة التي يمكن تقديمها من خلال التجربة، بدلاً من ذلك في الميتافيزيقيا المقصود منها الاستخدام الذي يجب أن يتجاوز هذه الحدود، ويمتد إلى الأشياء التي لا يمكنها مطلقًا، على الأقل إلى حد الاستخدام المقصود للفكرة، يتم تقديمها وفقًا لها، يعامل.

تتميز الميتافيزيقيا بوضوح عن غيرها من العلوم، من حيث أنها الوحيدة التي يمكن الكشف عنها بشكل كامل، حتى لا تترك شيئًا تفعله للأجيال القادمة، بحيث لا يمكن أن تمتد إلى موضوعها، وأنه حتى لو لم يظهر الكل المطلق من فكرته بشكل منهجي، فإن الفكرة القائلة بأن أحد أشكاله لا يمكن تصورها بشكل عادل. والسبب هو أن إمكانية ذلك تفترض نقدًا لكل القوة العقلانية حيث يتم استنفاد هذه القوة بالكامل بداهة فيما يتعلق بأشياء تجربة محتملة؛ أو ما يرقى إلى نفس الشيء (كما سيظهر 011 فيما بعد)، حيث يمكن لما يمكن أن يقدمه فيما يتعلق بالمبادئ المسبقة لإمكانية التجربة بشكل عام، وبالتالي لمعرفة المعقول، يتم تحديدها بالكامل. ولكن ما تطلبه بشكل ملح من خلال الطبيعة المطلقة للعقل الخالص فيما يتعلق بالحساسية المفرطة، ربما يكون مجرد سؤال، وربما يكون أيضًا موضوعًا للمعرفة الممكنة. على أي حال، يمكن ويجب أن تُعطى بوضوح من خلال ملكية ووحدة ملكة المعرفة الخالصة هذه. من هناك، ومما يمكن تحديده في نفس الوقت مسبقًا بفكرة الميتافيزيقا، كل ما يمكن ويجب عليه الدخول فيه، والذي يشكل كل ما يمكن أن يكون موضوعه؛ يمكننا معرفة ما هو الإنجاز الحقيقي لهذا العلم في وقت واحد، في بلد ما، فيما يتعلق بكل شيء، فيما يتعلق بمعرفته في وقت آخر وفي بلد آخر، وكذلك فيما يتعلق بنقص المعرفة الذي نبحث عنه. وبما أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلاف وطني فيما يتعلق بالحاجة إلى العقل المحض، يمكن للمرء، من خلال مثال ما حدث، لما فشل أو نجح في شعب ما، أن يحكم بطريقة ما. يقين من تخلف أو تقدم العلم بشكل عام لكل زمان ولكل شعب، وبالتالي يحل المشكلة على أنها سؤال يمس العقل البشري بشكل عام. لذلك، فإن فقر العلم وحده، والحدود الضيقة التي يحيط بها هي التي تجعل من الممكن كشفه بالكامل في رسم قصير، ومع ذلك بطريقة تمكنه من الحكم على جميع إنجازاته المشروعة. لكن التنوع الكبير نسبيًا في النتائج مقارنة بالعدد القليل من المبادئ التي يقود إليها النقد سببًا خالصًا، على العكس من ذلك، يجعل من الصعب للغاية محاولة إنشاء هذا الإنجاز بشكل كامل ولكن موجز، كما تتطلب الأكاديمية؛ لأن الفحص الجزئي لا يثبت شيئًا في الميتافيزيقا، في حين أن علاقة كل اقتراح بمجمل الاستخدام العقلاني الخالص

هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يضمن حقيقة هذا التقدم. لذلك فإن الإيجاز المثمر وغير المزعج سوف يتطلب عناية أكثر في الرسالة التالية عناية أكثر من صعوبة الإجابة على سؤال يجب حله الآن.

القسم الأول. من مشكلة العقل العامة التي تخضع للنقد.

يتم تضمين هذه المشكلة في السؤال: كيف يمكن إصدار أحكام مسبقة تركيبية.

يتم تضمين هذه المشكلة في السؤال: ما مدى إمكانية وجود أحكام مسبقة تركيبية. تكون الأحكام تحليلية عندما يمثل المسند بوضوح (صريح) فقط ما كان يعتقد، على الرغم من الغموض (الضمني) في مفهوم الذات إذا أردنا تسمية هذه الأنواع من الأحكام متطابقة، فسينتهي بنا الأمر إلى الخلط، لأن الأحكام المتطابقة لا تساهم بأي حال في وضوح الفكرة، والتي يجب أن تكون الهدف من أي حكم، لذلك اتصل فارغة؛ هذا هو، على سبيل المثال، الحكم: كل جسد هو كائن مادي (أو بكلمة أخرى، مادة). تستند الأحكام التحليلية، وهي صحيحة، على الهوية، ويمكن إرجاعها إليها، لكنها ليست متطابقة، لأنها تحتاج إلى تحليل، وبالتالي تعمل على شرح الفكرة، بينما على العكس من ذلك يتم شرح نفس المثل لكل نفس؛ مما يعني أننا لا نشرحها على الإطلاق.

الأحكام التركيبية هي تلك التي تتجاوز بمسندها مفهوم الذات، لأن المسند يحتوي على شيء لم يتم التفكير فيه على الإطلاق في مفهوم الذات: على سبيل المثال، كل الأجسام ثقيلة. لا يتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إذا كان المسند مرتبطًا دائمًا أو لا يرتبط دائمًا بمفهوم الذات، لكننا نقول فقط إنه لم يتم التفكير فيه في هذه الفكرة، على الرغم من أنه يجب أن يناسبها بالضرورة. وبالتالي فإن الاقتراح: أي شكل بثلاثة جوانب هو مثلث (الشكل الثلاثي الأبعاد)، هو اقتراح تركيبي. على الرغم من أنه من خلال تصور ثلاثة خطوط مستقيمة على أنها تحتوي على مساحة، فإنه من المستحيل عدم وجود ثلاث زوايا في نفس الوقت، إلا أنني لا أفكر على الإطلاق في المجلد الأول لمفهوم الجوانب الثلاثة ميل هذه الجوانب الثلاثة فيما بينها. وهذا يعني أن فكرة الزاوية ليست مصممة هناك حقًا. جميع الأحكام التحليلية هي أحكام مسبقة، وبالتالي فهي ذات قيمة عالمية وضرورة مطلقة، لأنها تستند كليًا إلى مبدأ التناقض. لكن الأحكام التركيبية يمكن أن تكون أيضًا أحكامًا على التجربة، والتي تعلمنا، أنه صحيح، كيف تصنع أشياء معينة، ولكن لا يجب أن تكون كذلك بالضرورة، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، على سبيل المثال، كل شيء. الجثث ثقيلة لذا فإن عالميتها هي في الواقع مقارنة فقط: كل الأجسام، كل أولئك الذين نعرفهم، ثقيلة. نحن، الرئتان، نسمي هذه الكونية تجريبية، لتمييزها عن العالمية العقلانية الصارمة، كما هو معروف بداهة. لذلك إذا كانت هناك افتراضات تركيبية قبلية، فلن تستند إلى مبدأ التناقض، وبقدر ما يتعلق بها، فإن السؤال أعلاه: كيف يمكن الافتراضات التركيبية القبلية؟ لا يزال سئل، وحتى أقل حل. ستُظهر هذه

الأطروحة بشكل وافٍ بعد ذلك أنه توجد مع ذلك افتراضات مسبقة اصطناعية وأن هذا السبب لا يخدم فقط في شرح المفاهيم المكتسبة تحليليًا (عمل ضروري جدًا لفهم الذات جيدًا أولاً وقبل كل شيء)، لكنها قادرة أيضًا على توسيع معرفتها المكتسبة قبليًا تركيبياً، وأن الميتافيزيقيا، فيما يتعلق بالوسائل التي تستخدمها، تعتمد على الأولى، ولكن فيما يتعلق بالهدف الذي تستخدمه مقترح، فهو يعتمد بالكامل على هذا النوع الأخير من العمليات. ولكن نظرًا لأن التقدم الذي تدعي الميتافيزيقيا أنه قد أحرزه قد لا يزال موضع شك، فإن الشكل المهيب للرياضيات البحتة يقدم نفسه لإثبات حقيقة المعرفة الواسعة من خلال العقل الخالص وحده، على الرغم من هجمات أكثر الأشخاص المشكوك فيهم تم الحل. وعلى الرغم من أنهم لا يحتاجون، من أجل ضمان شرعية قراراتهم، إلى نقد العقل الخالص نفسه، وأنهم مبررون من خلال أعمالهم الخاصة، إلا أنهم مع ذلك مثال أكيد يثبت كلما قلت حقيقة المشكلة العليا للميتافيزيقا: كيف يمكن افتراضات قبلية تركيبية؟

لقد أثبت أكثر من أي شيء آخر كيف يمكن للعقل الفلسفي لأفلاطون، عالم الرياضيات المتميز، أن يكون مندهشًا للغاية، حيث يرى العقل الخالص جنبًا إلى جنب مع الذهن مع المبادئ المتفوقة وغير المتوقعة في الهندسة، لدرجة أنه ذهب إلى أبعد من ذلك حتى يفكر بإسراف. أن كل هذه المعرفة ليست عمليات اقتناء جديدة تم إجراؤها خلال الحياة الأرضية، ولكنها مجرد ذاكرة بسيطة لأفكار سابقة لا يمكن أن يكون سببها تجارة إلا بفهم إلهي هذه المنتجات العقلانية كانت ستقود، كما يقال، عالم رياضيات نقي للتضحية بموت قبر. لكن إمكانيتهم لا تسعده بإعجاب، لأنه كان مهتمًا فقط بموضوعه، وأن الذات، بقدر ما هي قادرة على معرفته حتى هذه النقطة من العمق، لم تعطها فرصة للتأمل وكن متحمسا لهذا. على العكس من ذلك، فإن فيلسوفًا بسيطًا مثل أرسطو لم يكن ليلاحظ بما فيه الكفاية الاختلاف اللامتناهي للعقل المحض، بقدر ما يمتد من نفسه، ويتقدم من خلال التفكير فيما هو مشتق من المبادئ التجريبية لشيء أكثر عمومية، وبالتالي لم تكن لتختبر هذا الإعجاب. بالنظر إلى الميتافيزيقيا فقط باعتبارها الفيزياء ترتفع إلى درجات أعلى، لم يكن ليجد شيئًا مفاجئًا أو غير مفهوم في ادعائه بالارتقاء إلى الحساسية الفائقة؛ فقط صعوبة العثور على السر كانت لعرض الصعوبة التي يواجهها المرء بالفعل.

القسم الثاني.

تحديد المشكلة المعنية فيما يتعلق بملكات المعرفة التي تشكل العقل الخالص فينا.

لا يمكن حل هذه المسألة إلا بشرط النظر فيها أولاً فيما يتعلق بالقدرة التي يمتلكها الإنسان لتوسيعها. معرفته المسبقة، وما يمكن للمعرفة أن تنتج فيه ما يسمى على وجه التحديد عقله الخالص. لأنه إذا كنا، لسبب خالص

لوجود كائن بشكل عام، نفهم ملكة معرفة الأشياء بشكل مستقل عن التجربة، أي بدون تمثيلات معقولة، فلن نقرر من خلال ذلك بأي طريقة بشكل عام، هذه المعرفة ممكنة فيه (على سبيل المثال في الله أو في روح أخرى فوق الإنسان)، وتبقى المشكلة بعد ذلك غير محددة.

على العكس من ذلك، فيما يتعلق بالإنسان، فإن كل معرفته تتم من خلال المفاهيم والحدس. كل من هذين الأمرين هو في الواقع تمثيل، ولكن ليس بعد معرفة. إن تمثيل شيء من حيث المفاهيم، أي بشكل عام، يسمى التفكير، وملكة التفكير هي الفهم. التمثيل الفوري للخاص هو الحدس. المعرفة بالمفاهيم تسمى نظرية. من خلال الحدس هو بديهي. في الواقع، تتطلب المعرفة هذين الأمرين معًا، لكنها تأخذ اسمها من ذلك الذي يثير في كل حالة مزيدًا من الاهتمام، كمبدأ تحديدها. تتيح لنا الخاصية المحددة لكلية المعرفة، وهي هيئة تدريس سنقوم بدراستها قريبًا بشكل أكثر تحديدًا، أن نقول ما إذا كان هذان النوعان من المعرفة تجريبيين، أو أنهما يمكن أن يكونا أيضًا أنماط تمثيل خالصة. لأن الحدس يتوافق مع مفهوم يعطي الكائن؛ بدونها يتم التفكير في الموضوع ببساطة. من خلال هذا الحدس البسيط بدون فكرة، يتم إعطاء الموضوع بالفعل، لكنه ليس فكرًا؛ بالمفهوم بدون الحدس المقابل، إنه يعتقد، لكنه لا يُعطى؛ ولذلك فهو غير معروف في كلتا الحالتين.

إذا كان من الممكن إعطاء الحدس المسبق المقابل لمفهوم ما بشكل مشترك، فإننا نقول إن هذه الفكرة مبنية؛ إذا كان هذا مجرد حدس تجريبي، يطلق عليه مثال بسيط لمفهوم. إن إضافة الحدس إلى الفكرة تسمى في كلتا الحالتين معرض الكائن؛ بدونه (سواء كان وسيطًا أو وسيطًا) لا يمكن أن تكون هناك معرفة. تعتمد إمكانية وجود فكرة أو فكرة على مبدأ التناقض، على سبيل المثال فكرة كائن التفكير المادي (من روح). الشيء الذي يكون مجرد التفكير فيه مستحيلًا (أي فكرة متناقضة) هو نفسه مستحيل. لكن الشيء الذي يمكن أن يكون مفهومه ممكنًا ليس أمرًا ممكنًا. يمكن أن يسمى الاحتمال الأول منطقي؛ الثاني حقيقي. والدليل على هذا الأخير هو إثبات الحقيقة الموضوعية للمفهوم، والدليل على أن لدينا دائمًا الحق في المطالبة. ولكن لا يمكن إعطاؤها إلا من خلال تعريض الكائن المقابل للمفهوم، وإلا لم يتبق سوى فكرة واحدة، إذا كان لها موضوع مقابل، أو إذا كانت فارغة، أي - لقول ما إذا كان لا يمكن استخدامه للمعرفة بشكل عام، يبقى غير مؤكد حتى يتم عرض هذا الكائن في المثال (1) [3].

رقم 2.

المرحلة الثانية من الميتافيزيقا

الباقي في الشك في العقل الخالص.

على الرغم من أن الجمود ليس تقدمًا، وبالتالي لا يمكن تسميته بشكل صحيح بمرحلة محققة أيضًا، ومع ذلك، إذا أدى التقدم في اتجاه معين حتمًا إلى خفض متناسب، فإن النتيجة المترتبة على ذلك سيكون هو نفسه تمامًا كما لو لم نغادر المكان. يحتوي المكان والزمان على علاقات بين الشرط وشروطه: على سبيل المثال، الحجم المحدد للمكان ممكن فقط بشرط أن يحتوي على مساحة أخرى. وبالمثل، فإن الوقت المحدد ممكن فقط بقدر ما يتم تمثيله كجزء من وقت أكبر. هكذا الحال مع كل الأشياء كظواهر. لكن العقل يريد أن يعرف اللاّمشروط، ومعه مجمل كل الشروط، وإلا فلن يتوقف عن التساؤل، كما لو لم تتم الإجابة على أي شيء. الآن هذا، في حد ذاته، لن يزعج العقل بعد؛ كم مرة في الحقيقة لا نسأل في الفيزياء عبثًا عن سبب وجود شيء، ولا نكتفي بعذر قائم على الجهل، لأن هذه الإجابة أفضل بعد كل شيء. يا له من خطأ! لكن العقل يضيع في حقيقة أنه، بقيادة المبادئ الأكثر تأكيدًا، يعتقد أنه وجد غير المشروط من ناحية، بينما تحمله مبادئ أخرى أيضًا من المؤكد أنه يجب أن يكون كذلك. البحث عن الجانب المقابل، هذا التناقض للعقل لا يضعه فقط في شك من عدم الثقة فيما يتعلق بتأكيداته؛ التي، مع ذلك، لا تزال تترك مجالًا للأمل في حكم حاسم بطريقة أو بأخرى؛ لكن اليأس الذي يوجد فيه سبب لإعطاء تأكيداته أساسًا معينًا هو ما يمكن أن نطلق عليه حالة الشك العقائدي. هذا الصراع العقلي مع نفسها أمر خاص، فهي ترى أنه مبارزة حيث من المؤكد أنها ستهزم الخصم إذا هاجمت، ولكن من المؤكد أنها ستتعرض للضرب إذا أجبرت على الدفاع عن نفسها. بعبارة أخرى: قد يقرر إثبات تأكيداته أقل من دحض تأكيدات الخصم؛ وهو أمر غير مؤكد تمامًا، نظرًا لأن كلاهما يمكن أن يحكم بشكل خاطئ، أو حتى يكون على حق إذا بدأ فقط بالاتفاق على معنى السؤال. هذا التناقض يقسم المقاتلين إلى فئتين، أحدهما يسعى غير المشروط في تكوين المتجانسة، والآخر في تكوين هذا التنوع الذي يمكن أيضًا أن يكون غير متجانس. الأول رياضي، وينتقل من أجزاء كمية متجانسة، بالإضافة إلى الكل المطلق، أو من الكل إلى الأجزاء، التي لا يمثل أي منها بدوره كلًا. والثاني ديناميكي، وينتقل من النتائج إلى المبدأ التركيبي الأسمى، والذي هو بالتالي شيء مختلف حقًا عن النتيجة، أو إلى المبدأ المحدد الأسمى للسببية، أو إلى مبدأ وجود هذا الشيء بالذات. لكن المعارضة من الدرجة الأولى، كما قيل، من نوعين. الذي ينتقل من أجزاء إلى كل: العالم له بداية، وهذا: العالم ليس له بداية، وكلاهما زائف بنفس القدر. يمكن أن يكون كل ما ينتقل من العواقب إلى المبادئ، وما يتراجع صناعياً على حد سواء صحيحًا، على الرغم من تعارضهما مع بعضهما البعض، لأن النتيجة يمكن أن يكون لها عدة مبادئ، وحتى من الاختلاف المتعالي، اعتمادًا على ما إذا كان المبدأ أو كائنًا. الإحساس أو موضوع العقل الخالص، موضوع لا يمكن تقديم تمثيله في الحالة الأخيرة بشكل تجريبي؛ على سبيل المثال، كل شيء هو ضرورة طبيعية، وبالتالي لا حرية؛ - الافتراض الذي نقيضه أن هناك حرية، وأن كل شيء ليس ضرورة طبيعية؛ - موقف متشكك ينتج عنه جمود العقل.

رقم 3. ملاحظات هامشية.

إن الاحتمال والاستحالة المشروطة لعدم وجود شيء ما هي تمثيلات متجاوزة لا يمكن تصورها، لأنه ليس لدينا سبب لفرض أو استبعاد شيء ما دون قيد أو شرط. إن الافتراض القائل بأن شيئًا ما موجود بطريقة عرضية تمامًا، أو أنه ضروري للغاية، يكون دائمًا بدون سبب على أي من الجانبين. وبالتالي فإن الاقتراح المنفصل ليس له هدف. يبدو الأمر كما لو كنت أقول: كل شيء هو x أو لا x ، ولا أعرف هذا x.

كل شخص لديه بعض الميتافيزيقا لنهاية العقل، وهذه الميتافيزيقا، المرتبطة بالأخلاق، تشكل الفلسفة الصحيحة. ولا يبدو أن مفهومي الضرورة والصدفة ينتهيان من حيث الجوهر. لذلك نحن لا نسأل عن سبب وجود المادة، لأنها ما كانت عليه دائمًا، وما يجب أن تكون عليه دائمًا، وعلى ماذا، باعتبارها طبقة أساسية ، ما هي التغييرات التي تثبت وجودها؟ التقارير. في مفهوم الجوهر يتوقف مفهوم السبب. إنه حتى سبب، لكنه ليس نتيجة. فكيف إذن يمكن لشيء ما أن يكون سببًا لمادة خارجة عن نفسه، بحيث تستمر هذه المادة، بحكم هذا السبب، في قوتها؟ عندئذٍ ستكون عواقب المادة مجرد آثار خالصة للسبب، ولن تكون هذه المادة حتى موضوعًا نهائيًا. الاقتراح: كل ما هو طارئ له سبب، لذلك يجب ذكره على النحو التالي:

كل ما يمكن أن يوجد فقط بطريقة مشروطة له سبب. وبالمثل فإن ضرورة أصلية هي فقط تمثيل لوجوده غير المشروط. - لكن الضرورة تشير أيضًا إلى أننا لا نستطيع أن نعرف، وحتى بمفهومها، وجودها. إن الحاجة إلى العقل للارتقاء من الشرط إلى غير المشروط تتعلق أيضًا بالمفاهيم نفسها؛ لأن كل الأشياء تحتوي على حقيقة، وحتى درجة من الواقع. لا يُنظر إلى هذه الدرجة أبدًا إلا على أنها ممكنة بشكل مشروط، أي إذا افترضت فكرة واقعية تحتوي هذه الدرجة على قيد واحد فقط. كل شيء مشروط بشرط، والعكس صحيح. يمكن تصور الكائن البدئي، باعتباره الكائن الأسمى (الواقعي)، على أنه يحتوي في حد ذاته على كل الواقع عن طريق التحديد. - إذا لم يكن هذا الكائن حقيقياً بالنسبة لنا، بما أننا لا نعرف الحقيقة الخالصة بالكامل، على الأقل لا يمكننا أن نرى أنه بفارق كبير لا يمكن العثور عليه إلا في كائن واحد. لذلك سوف نعترف بأن هناك حقيقة واقعة كمبدأ، وبالتالي لا يمكن تمثيلها ككائن لا يمكن معرفته تمامًا فيما يتعلق بما يحتويه.

الوهم الكبير في هذا هو أنه، لأنه في اللاهوت المتعالي يرغب المرء في معرفة الشيء الموجود دون قيد أو شرط، لسبب أنه وحده يمكن أن يكون ضروريًا، يطرح المرء أولاً من حيث المبدأ المفهوم غير المشروط لـ 'شيء. هذا يعني أن جميع مفاهيم الأشياء المحدودة، على هذا النحو، مشتقة، أي تشكلت من النفي أو العيوب المتأصلة، وأن مفهوم الواقعية، أي الكينونة من حيث أن جميع المسندات حقيقية، فهي ببساطة مفهوم أصل

مفهوم (غير مشروط). يؤخذ هذا كدليل على أنه لا يمكن بالضرورة أن يكون هناك سوى أمر واحد واقعي، أو على العكس من ذلك، أن الضرورة القصوى هي حقيقة واقعة. نريد أن نتجنب الدليل على أن الواقع الواقعي موجود بالضرورة، وقد ثبت بسهولة أكبر أنه في حالة وجود مثل هذا الكائن، يجب أن يكون واقعيًا (لذلك سيكون من الضروري الآن إثبات أن كيانًا واحدًا فقط بين كل ما هو موجود وجود ضروري للغاية، ويمكن أن يكون أيضًا). لكن الدليل فقط على هذا، هو أننا لا نملك مطلقًا أي فكرة عما يمكن أن يكون مناسبًا كخصائص لكائن ضروري على هذا النحو، باستثناء أن وجوده غير مشروط. لكن ماذا ننسب إليه غير ذلك، لا نعلم. من بين مفاهيمنا عن الأشياء، مفهوم الواقعية غير المشروط منطقيًا، ولكنه غير محدد عالميًا. إذا، إذن، يمكننا أيضًا إعطاء هذه الفكرة كائنًا مطابقًا، فسيكون ذلك واقعيًا. لكن ليس لدينا الحق في الاعتراف بمثل هذا الشيء لمفهومنا البسيط. افتراض وجود شيء ما يخضع لنتيجة وجود شيء ما بالضرورة؛ لكن لا يمكن للمرء، مع ذلك، أن يعرف ببساطة ودون قيد أو شرط أن شيئًا ما موجود بالضرورة. لا يزال من الممكن الاعتراف بمفهوم الشيء، من حيث مسنداته الداخلية، حسب الرغبة، ولكن يمكن إثبات أن هذا الشيء مستحيل تمامًا. لذلك توصلت إلى فكرة وجود إمكانية لا يمكن لأحد أن يتصورها. في الواقع، في النوع الأول من التناقض، يمكن أن يكون حكمان متعارضان مختلفان عن بعضهما البعض، لأن أحدهما يقول أكثر مما هو ضروري لوجود معارضة، يمكن أن يكون، كما هو الحال في المنطق، خاطئًا. كلاهما، أيضًا في الميتافيزيقا. وهكذا: إذا كان الافتراض: العالم ليس له بداية، له العكس: للعالم بداية، كلاهما يحتوي فقط على ما هو مطلوب فقط بحيث إذا كان أحدهما اثنان يجب أن يكون صحيحًا، والآخر يجب أن يكون خاطئًا. لكن إذا قلت: العالم ليس له بداية، فهو منذ الأزل، فأنا أقول أكثر مما هو ضروري لوجود معارضة. لأنه بالإضافة إلى ما ليس العالم، أقول ما هو عليه. ولكن إذا تم اعتبار العالم ككل مطلق، فإنه يُنظر إليه على أنه نومان، ومع ذلك كظاهرة بالنسبة إلى البداية أو إلى وقت لانهائي. إذا أعلن الآن عن هذه الكلية الفكرية للعالم، أو عيّنت حدودًا له كظاهرة، فإن كلا الافتراضين خاطئان أيضًا. في الواقع، مع الكل المطلق للظروف في عالم معقول، أي بمرور الوقت، أقع في تناقض مع نفسي، ومع ذلك يمكنني تخيل ذلك في الحدس، أي - هذا هو، لانهائي أو محدود. على العكس من ذلك، تمامًا كما في المنطق، يمكن أن تكون الأحكام المتناقضة بينهما صحيحة، لأن كل منهما يقول أقل من اللازم لوجود معارضة، وبالتالي، في الميتافيزيقا، يمكن أن يكون كلا الحكمين التركيبيين، اللذين يتعلقان بأشياء من الحواس، ولكنهما يتعلقان فقط بعلاقة النتيجة بالمبادئ، صحيحين، لأن سلسلة الشروط يتم النظر فيها بطريقتين مختلفتين، وهما موضوع حساسية أو موضوع لسبب بسيط. في الواقع، يتم إعطاء النتائج المشروطة في الوقت المناسب؛ لكن يمكننا أن نتخيل لهم أسبابًا أو ظروفًا يمكن أن تكون من جميع الأنواع. إذا قلت: كل أحداث العالم المعقول تحدث لأسباب طبيعية، فأنا أعطي الظواهر كشروط. إذا قال الخصم: لا يحدث كل شيء لأسباب طبيعية (ظاهرة السببية)،

يجب أن يكون الاقتراح الأول خاطئًا. لكن إذا قلت: كل شيء لا يحدث ببساطة لأسباب طبيعية؛ يمكن أن يحدث شيء ما أيضًا في نفس الوقت لأسباب شديدة الحساسية (سبب نوماني)، أقول بعد ذلك أقل من الضروري لوجود معارضة فيما يتعلق بمجموع الظروف في العالم المعقول، لأنني 'يعترفون بقضية لا تقتصر على النوع الأول من الشروط، أو تلك الخاصة بالعالم المعقول؛ لذلك فهو لا يتعارض مع ظروف هذا النوع، لأنني ببساطة أمثل العالم المعقول ، الذي هو فكرته بالفعل في مفهوم ظاهرة عالمية ، حيث كل شيء مشروط ؛ لذلك السبب لا يتعارض مع جميع الشروط هنا. إن هذه الحالة من الهدوء المتشكك، التي لا تحتوي على شك، أي عدم التخلي عن اليقين بشأن امتداد معرفتنا العقلانية إلى ما وراء حدود تجربة محتملة، هي بالتالي شديدة للغاية. مفيد، لأنه بدونها كان علينا إما التخلي عن أعظم مسألة للإنسان، والتي هي النهاية الأسمى للميتافيزيقا، وتقليص استخدام العقل إلى المعقول المجرد، أو إلقاء القبض على المحقق في أوهام المعرفة التي لا أساس لها، كما حدث لفترة طويلة حتى تدخل نقد العقل المحض، وبتقسيم الميتافيزيقيا التشريعية إلى غرفتين، ومعالجته واستبداد التجريبية، وفوضى الفلسفة اللامحدودة. لكن لماذا ينتهي بي الأمر بكوني غير مشروط؟

لأنه يجب أن يحتوي على المبدأ الأسمى للشرط. وبالتالي فإن المنطق هو:

1 ° إذا كان هناك شيء ما، فهناك أيضًا شيء غير مشروط؛

2 ° ما يوجد دون قيد أو شرط، موجود على أنه ضروري للغاية. هذه النقطة الأخيرة ليست نتيجة ضرورية، حيث قد يكون غير المشروط ضروريًا لسلسلة، ولكن يمكن دائمًا أن يكون هو والسلسلة مشروطة. هذا ليس مسندًا للأشياء (أي ما إذا كانت مشروطة أم لا)؛ إنه ينظر إلى وجود الأشياء بكل مسنداتها، أي ما إذا كان ضروريًا في حد ذاته أم لا. وبالتالي فهي علاقة بسيطة بين الموضوع ومفهومنا، فكل افتراض يتعلق بالوجود هو تركيبي، وبالتالي فإن القضية أيضًا؛ الله موجود. لكي يكون الوجود تحليليًا، يجب أن يُشتق من المفهوم البسيط لمثل هذا الكائن المحتمل. ومع ذلك، فقد تمت تجربته بطريقتين:

1 ° في مفهوم الكائن الحقيقي الفائق، يُفهم وجوده، لأن الوجود حقيقة.

2 ° يتضمن مفهوم الوجود بالضرورة مفهوم الواقع الأسمى، باعتباره الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها تصور الضرورة المطلقة لشيء ما (ضرورة يجب الاعتراف بها في حالة وجود شيء ما). لذلك، إذا احتوى كائن ضروري بالفعل في مفهومه على الواقع الأسمى، ولكن هذا الواقع (كما يقول العدد 1) 3 لم يتضمن مفهوم الضرورة المطلقة، فلن تكون المفاهيم متبادلة؛ سيكون مفهوم الواقعية مفهومًا ثانويًا فيما يتعلق بمفهوم الضرورة،

أي أن أشياء أخرى إلى جانب الواقعية يمكن أن تكون ضرورية. وصل هذا الدليل الآن إلى هذه النقطة، أن الضرورة لا يمكن أن تنشأ إلا بطريقة واحدة، إلخ.

تتكون الكذبة الأولى بشكل صحيح من القول: إن الضرورة تحتوي في مفهومها على الوجود (نتيجة لشيء ما)، مثل تحديد الاكتمال. وبالتالي يمكن اشتقاق هذا التحديد الشامل (وليس مجرد الاستنتاج) من مفهوم الضرورة؛ وهو خطأ، لأنه تم إثبات أنه إذا تم اشتقاق هذه الفكرة من فكرة أخرى، فسيكون من مفهوم الواقعية (المفهوم الوحيد الذي يحتوي في نفس الوقت على تحديد عالمي (1) [4]. مما يعني وبالتالي، إذا كان علينا الاعتراف بوجود كائن ضروري على هذا النحو، فذلك لأننا سنكون مضطرين للاشتقاق من فكرة ما عن وجود شيء ما، وهذا يعني، تحديد شامل. لكن هذا هو مفهوم الواقعية. لذلك يجب أن نكون قادرين على اشتقاق وجود الضرورة من مفهوم الواقعية؛ وهذا خطأ. لا يمكننا القول إن الكائن لديه الخصائص التي بدونها لن تعرف من خلال المفاهيم وجودها حسب الضرورة، على الرغم من عدم قبول هذه الخصائص كمنتجات تأسيسية لأول هذه المفاهيم، ولكن فقط باعتبارها شرطًا لا غنى عنه. ان مبدأ المعرفة المسبقة التركيبية هو أن التركيب هو الشيء الوحيد الذي يجب القيام به من أجلنا، إذا كان يحدث بشكل عام وفقًا للمكان والزمان. لكن، المعرفة التجريبية تحتوي على التخطيط، وهو إما حقيقي (متعالي)، أو عن طريق القياس (رمزي). - الواقع الموضوعي للمقولات نظري، وحقيقة الفكرة عملي فقط: الطبيعة والإرادة الحرة."

<u>الاحالات والهوامش:</u>

الضروري، سيكون وجوده مضمونًا لنا لأن السبب النهائي يجب أن يكون كائنًا ضروريًا تمامًا، وبالتالي يمكن إثبات الواقع الموضوعي لهذه الفكرة دون الحاجة إلى الحصول على أي مثال على الحدس. الذي يتوافق معها. لكن فكرة وجود كائن ضروري ليست بعد على الإطلاق فكرة شيء محدد بطريقة ما؛ لأن الوجود ليس تحديدًا لشيء ما، ولا يمكن لتون أن يعرف على الإطلاق من خلال وجوده البسيط، سواء كان معترفًا به بالضرورة أم لا، أي المسندات الداخلية مناسبة لشيء ما بسبب وجوده يعترف بأنه شيء وجوده مستقل.

(1) الطرح: مجموعة جميع التناقضات في الزمان والمكان غير المشروطة هي خاطئة، لأنه إذا تم تكييف كل شيء في المكان والزمان (داخليًا)، فلن يكون أيًا من ذلك ممكنًا. لذا فإن أولئك الذين يعترفون بمجموعة مطلقة من الشروط المشروطة المجردة، سواء كانت محدودة (محدودة) أو غير محدودة (غير محدودة)، يناقضون أنفسهم؛ ومع ذلك، يجب اعتبار الفضاء ككل من هذه الطبيعة - وكذلك الزمن المنقضي.

(2) ترك فارغا في المخطوطة.

(3) يرغب مؤلف معين في الإفلات من هذا المطلب، من خلال حالة فريدة من نوعها في الواقع، وهي فكرة وجود كائن

(4) يبدو هذا المقطع غير مقبول حرفياً بالنسبة لنا، حتى أنه غير مفهوم. لذلك نحن نفرض المعنى قليلاً.

المصدر:

Emmanuel Kant, Sur la question proposée par l'Académie des Sciences de Berlin : Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf ? 1804

كتاب في الفلسفة بشكل عام 1794

هناك الكثير من الخلاف حول مسألة ما يجب أن تفهمه كلمة "عملي"، وهذا الاختلاف في نفس الوقت ضار جدًا بتكوين العلم، بحيث يتم إدخال هذه الكلمة في الفلسفة. بالمناسبة اعتقدنا أنه يمكننا أن ندرج في هذه الفلسفة علم الحكومة والاقتصاد السياسي، وقواعد الاقتصاد المحلي وتلك الخاصة بالمحادثة، ومبادئ النظافة والنظام الغذائي الواجب اتباعه من أجل الروح ومن أجل الإنسان. الجسد (لماذا ليس كل الحرف وكل الفنون؟)؛ وذلك لأن كل هذه الفنون تحتوي على قدر معين من الافتراضات العملية. ولكن إذا كانت الافتراضات العملية تختلف عن الافتراضات النظرية في طريقة التمثيل، فإنها لا تختلف في الموضوع. تحتوي الافتراضات النظرية على إمكانية الأشياء وتحديداتها، ولكن فقط تلك التي تتعلق بالحرية تخضع للقوانين. كل الآخرين معًا ليسوا أكثر من

نظرية لما ينتمي إلى طبيعة الأشياء، مطبقة فقط على الطريقة التي يمكن أن ننتجها بواسطتنا وفقًا لمبدأ؛ أي إلى إمكانية تصورهم عن طريق فعل حر (وهو، من نواحٍ أخرى، في عالم الفيزياء). وهكذا فإن حل هذه المشكلة الميكانيكية: عند إعطاء قوة يجب أن تتوازن عند وزن معين، وبالتالي إيجاد نسبة أذرع الرافعة، - يتم التعبير عنها، في الحقيقة، كصيغة عملية، لكنها لا تحتوي على شيء من هذا الافتراض النظري: أن طول ذراع الرافعة في علاقة عكسية مع القوة عندما يكون هناك توازن. فقط، هذه العلاقة، فيما يتعلق بإدراكها المحتمل، يتم تصورها بالنسبة لقضية يكون مبدأ تحديدها هو تمثيل هذه العلاقة (إرادتنا الحرة). إنه نفس الشيء تمامًا لجميع الافتراضات العملية التي تتعلق ببساطة بإنتاج الأشياء. إذا أعطيت لنا وصايا لنجلب لأنفسنا السعادة، وعلى سبيل المثال، فإن الأمر يتعلق فقط بما يجب أن نفعله فيما يتعلق بأنفسنا لكي نكون قادرين على السعادة، فهذا ليس كذلك. وقد تم تمثيل أن الظروف الداخلية لإمكانية هذه السعادة من حيث أنها تعتمد على طبيعة الموضوع (مثل تعديل الميول حتى لا تصبح عواطف، إلخ)، وفي نفس الوقت طريقة لتحقيق هذا التوازن كتأثير ممكن من جانبنا؛ كل الأشياء التي يتم تصورها على أنها نتائج مباشرة للمعرفة النظرية للموضوع فيما يتعلق بالمعرفة النظرية لطبيعتنا (أنفسنا كسبب). لذلك إذا كان المبدأ العملي يختلف عن المبدأ النظري في الشكل، فإنه لا يختلف في المادة. لذلك لا نحتاج إلى نوع معين من الفلسفة لفهم ارتباط المبادئ هذا بنتائجها، وباختصار، كل الافتراضات العملية التي تنبثق من الإرادة كسبب لما. يمكن أن تحتوي الطبيعة، كلها تنتمي إلى الفلسفة النظرية كمعرفة بالطبيعة؛ فقط أولئك الذين يصفون قانونًا للحرية يختلفون على وجه التحديد في المادة. يمكننا أن نقول عن الأول أنهم يشكلون الجزء العملي من فلسفة الطبيعة ، وبالنسبة للآخرين فهم وحدهم أساس فلسفة عملية معينة.

من المهم جدًا تحديد الفلسفة من أجزائها تمامًا، وعدم تضمينها كعضو في التقسيم في هذا العلم الذي يُعتبر كلًا منهجيًا، والذي يكون مجرد نتيجة أو تطبيق لهذه الأجزاء. لحالة معينة، دون الحاجة إلى مبادئ معينة تختلف الافتراضات العملية عن الافتراضات النظرية، سواء فيما يتعلق بالمبادئ أو فيما يتعلق بالنتائج. في الحالة الأخيرة لا تشكل جزءًا خاصًا من العلم؛ على العكس من ذلك، فهي تنتمي إلى الجزء النظري، بمعنى أنها نوع خاص من النتائج. الآن فإن إمكانية الأشياء وفقًا للقوانين الفيزيائية تختلف اختلافًا جوهريًا عن الاحتمال وفقًا لقوانين الحرية التي تنظمها مبادئها الخاصة. لكن هذا الاختلاف لا يقوم على حقيقة أن السبب يكمن في غاية الارادة، وأنه في الأول يرتبط بالأشياء نفسها وهو خارج الإرادة. في الواقع، إذا كانت الإرادة تتبع مبادئ أخرى غير تلك التي تعمل على جعل الذهن يرى أن الكائن ممكن وفقًا لهذه المبادئ ووفقًا لقوانين فيزيائية بسيطة، فإن الاقتراح الذي يحتوي على إمكانية الكائن من خلال يمكن دائمًا تسمية حقيقة الإرادة باقتراح عملي؛ لكنها، مع

ذلك، لا تختلف من حيث المبدأ على الإطلاق عن الافتراضات النظرية التي تتعلق بطبيعة الأشياء؛ على العكس من ذلك، يجب أن تستعير من هذه الطبيعة المبدأ الذي تستخدمه لعرض تمثيل كائن ما. وهكذا فإن الافتراضات العملية التي، فيما يتعلق بمحتواها، تتعلق فقط بإمكانية تمثيل كائن (بفعل حر) ما هي إلا تطبيقات لمعرفة نظرية كاملة، ولا يمكن أن تشكل أي جزء خاص من علم - الهندسة العملية، كعلم منفصل، هي حلم بعيد المنال، على الرغم من أن الهندسة البحتة لا تزال تحتوي على العديد من المقترحات العملية، والتي لا يمكن حل معظمها، كمشاكل، إلا بمساعدة تعليمات خاصة. المشكلة: بالنظر إلى الخط والزاوية الصحيحة، فإن بناء مربع هو اقتراح عملي، ولكنه نتيجة خالصة للنظرية - لذا فإن المسح لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعترف باسم الهندسة الممارسة، وأن يطلق عليها جزء منفصل من الهندسة بشكل عام. إنه ينتمي إلى سكوليا في الهندسة، أي لاستخدام هذا العلم في الأعمال (1) [2]. في علم الطبيعة نفسه، طالما أنه يرتكز على مبادئ تجريبية، أي في الفيزياء يطلق عليها بشكل صحيح، العمليات العملية التي يحاول المرء من خلالها اكتشاف قوانين الطبيعة الخفية، تحت اسم لا يمكن للفيزياء التجريبية بأي حال من الأحوال أن تسمح بالاعتراف بالفيزياء العملية (والتي هي أيضًا وهم) باعتبارها جزءًا من فلسفة الطبيعة؛ لأن المبادئ التي نجرب عليها يجب أن تُستمد دائمًا من معرفة الطبيعة، ومن ثم من النظرية. إنه نفس الشيء تمامًا مع المبادئ العملية التي تتعلق بالإنتاج الارادي لحالة معينة من الروح (على سبيل المثال، حالة الحركة غير المنتظمة أو تقييد الخيال، أو إشباع الرغبات أو اعتدالها). لا يوجد علم نفس عملي كجزء خاص من الفلسفة في الطبيعة البشرية؛ لأن مبادئ إمكانية الحالة الداخلية عن طريق الفن، يجب أن تُشتق من تلك الخاصة بإمكانية تحديدنا بدءًا من الطبيعة البشرية؛ وعلى الرغم من أن الأول يتكون من افتراضات عملية، إلا أنها مع ذلك لا تشكل جزءًا عمليًا من علم النفس التجريبي، لأنه ليس لديهم مبادئ معينة، ولكنهم مجرد مدارس من علم النفس. بشكل عام، فإن القضايا العملية (سواء كانت بدئية مجردة، أو ما إذا كانت تجريبية)، إذا كانت تعبر على الفور عن إمكانية وجود موضوع بإرادتنا، تنتمي دائمًا إلى معرفة الطبيعة والجزء النظري | الفلسفة. تلك وحدها التي تقدم بشكل مباشر عند الضرورة تحديد الإجراء من خلال تمثيل شكله (وفقًا للقوانين بشكل عام)، بغض النظر عن وسائل الهدف المراد تحقيقه بهذه الطريقة، تلك وحدها، دعنا نقول - يمكننا ويجب أن يكون لدينا مبادئهم الخاصة (في فكرة الحرية). وعلى الرغم من أنها تستند إلى هذه المبادئ نفسها فكرة موضوع الإرادة (الصالح السيادي)، إلا أنها لا تكون إلا بطريقة غير مباشرة ونتيجة للأمر الزجري العملي (الذي يسمى بالأحرى أخلاقي). كما لا يمكن إدراك إمكانية وجود هذا الكائن من خلال معرفة الطبيعة (من خلال النظرية). وبالتالي فإن هذه الافتراضات وحدها تشكل جزءًا خاصًا من نظام المعرفة العقلانية، تحت اسم الفلسفة العملية. من أجل تجنب أي غموض، يمكننا أن نطلق على مقترحات الممارسة الأخرى، أيًا كان العلم الذي يمكننا دائمًا ربطها به، ليس: مقترحات عملية، ولكن: مقترحات تقنية؛ لأنها تنتمي إلى فن إنتاج ما

يرغب المرء في تحقيقه، وهو فن، من الناحية النظرية، هو دائمًا نتيجة طبيعية بسيطة، وليس جزءًا حقيقيًا خاصًا ومستقلًا عن نوع من التدريس. بهذه الطريقة، تنتمي جميع مبادئ المهارة إلى التقنية، وبالتالي إلى المعرفة النظرية للطبيعة، مثل العديد من النتائج. لكن في المستقبل سوف نستخدم أيضًا تعبير: التقنية، في الحالات التي يتم فيها الحكم على أشياء الطبيعة ببساطة كما لو كانت إمكانية وجودها مبنية على الفن. في هذه الأنواع من الحالات، لا تكون الأحكام نظرية أو عملية (بالمعنى المشار إليه أخيرًا)، حيث إنها لا تقرر أي شيء بشأن جودة الموضوع، ولا طريقة إنتاجه، ولكنها تصدر على العكس من الطبيعة نفسها، ببساطة عن طريق القياس مع الفن، وحتى من وجهة النظر الذاتية حول قدرتنا على المعرفة، ولكن ليس من وجهة النظر الموضوعية للأشياء. إنها ليست، حقًا، الأحكام ذاتها التي سنسميها تقنية، بل بالأحرى ملكة الحكم التي تكون قوانينها أساس الأحكام، وكذلك الطبيعة التي تتوافق معها. لكن هذه التقنية، التي لا تحتوي على افتراضات محددة بشكل موضوعي، لا تشكل جزءًا من الفلسفة العقائدية أيضًا، إنها مجرد جزء من نقد قدرتنا على المعرفة.

من نظام كل ملكات الروح البشرية.

يمكننا اختزال كل ملكات النفس البشرية دون استثناء إلى ثلاث: ملكة المعرفة، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة. في الحقيقة، حاول الفلاسفة الجديرون، إلى جانب عمق أفكارهم، بكل أنواع الثناء، أن يبرهنوا على أن الاختلاف بين هذه الملكات كان ظاهريًا فقط، وأن يعيدوها جميعًا إلى ملكلة المعرفة فقط. ولكن من السهل جدًا إثبات ، وقد لوحظ بالفعل منذ بعض الوقت ، أن هذه المحاولة ، على الرغم من إجرائها بروح فلسفية حقيقية لتحقيق الوحدة في تنوع الكليات ، هي محاولة عبثية ، لأنه يوجد دائمًا فرق كبير بين التمثيلات التي تعتبر جزءًا من المعرفة المتعلقة ببساطة بالذات ، ووحدة الوعي ، وكذلك بين العلاقة الموضوعية لهذه التمثيلات (عندما يتم اعتبارها في نفس الوقت كأسباب لإدراك ذات ، يتم حسابها من بين الملكات الرغبة) وعلاقتها الذاتية البحتة (عندما تكون لأنفسها أسبابًا بسيطة للحفاظ على وجودها هناك) ، والتمثيلات التي يتم أخذها في الاعتبار فيما يتعلق بالشعور باللذة والشعور وهي ليست معرفة على الإطلاق ولا تنتج شيئًا ، على الرغم من أنها قد تفترض ، علاوة على ذلك ، مبدأ التحديد. العلاقة بين معرفة الشيء والشعور باللذة والألم المعتمدين على وجوده، أو تحديد الرغبة لإنتاجه، هي بلا شك معروفة تمامًا من الناحية التجريبية؛ ولكن بما أن هذا الارتباط لا يستند إلى أي مبدأ قبلي، فإن ملكات الروح في هذا الصدد تشكل فقط كليًا وليس نظامًا. نجحنا في إنشاء رابط مسبق بين الشعور بالمتعة والملكتين الأخريين، من خلال ربط معرفة مسبقة، أي المفهوم العقلاني للحرية، بالرغبة فيما يتعلق بمبدأ التصميم، من أجل إيجاد ذاتي أيضًا، في هذا التحديد الموضوعي، شعورًا بالمتعة المتضمنة في تحديد الإرادة. لكن ملكة المعرفة لا ترتبط بهذه الطريقة، بمساعدة اللذة أو الألم، بملكة الرغبة. إن اللذة والألم لا

يسبقان الرغبة. على العكس من ذلك ، إما أنهم يتبعان تحديدها على الفور ، أو ربما ليسا سوى الشعور بهذا التحديد المحتمل للإرادة من خلال العقل نفسه ، وبالتالي ليسا شعورًا خاصًا ، وقابلية خاصة يتطلب ، في أطروحة عن ملكات الروح ، قسمًا منفصلاً ، ولكن بما أنه في تحليل ملكات الروح بشكل عام ، هناك بلا شك شعور بالمتعة الذي ، بعيدًا عن الاعتماد على الرغبة ، يمكن على العكس من ذلك ، منحها مبدأ التحديد ، وبما أنه ضروري لاتحاد الرغبة مع الملكتين الأخريين في نفس النظام ، فإنها تستند ، مثل الملكتين الأخريين ، ليس فقط على مبادئ مجردة. تجريبيًا، ولكن أيضًا على مبادئ قبلية، فإن النقد (وإن لم يكن عقيدة) لمشاعر اللذة والألم، طالما أن هذا النقد ليس له أسباب تجريبية، وبالتالي فهو ضروري لفكرة الفلسفة باعتبارها النظام. لكن، ملكة المعرفة من خلال المفاهيم التي لها مبادئها القبلية في الذهن المحض (في مفهومها عن الطبيعة)، والرغبة لها عقلها الخالص (في مفهومها عن الحرية)، هناك علاوة على ذلك، من بين مؤهلات الروح بشكل عام، قوة أو قدرة وسيطة، أي الشعور باللذة والألم، الذي يحتل المركز بين ملكات المعرفة العليا؛ هذا حكم إذن، ما الذي يمكن أن يكون طبيعيًا أكثر من التخمين بأن الحكم سيحتوي على مبادئ قبلية لملكة الشعور؟

من التجربة، مثل نظام الحكم.

إن موضوع الحكم ، الذي يهدف إلى تقليص القوانين المعينة نفسها ، من حيث أنها مختلفة ، عن القوانين الطبيعية الأعلى ، على الرغم من كونها تجريبية دائمًا ، يجب أن يكون أساس عمليتها مبدأ متعالي ؛ للتلمس من خلال الأشكال الطبيعية من أجل الوصول من خلال اتفاقهم إلى قوانين تجريبية مشتركة ولكن متفقة - اتفاق يعتبره الحكم مع ذلك على أنه عرضي تمامًا - سيكون أكثر ملاءمة إذا تم تحويل تصورات معينة فجأة (في التأهل) لحسن الحظ على العكس من ذلك ، من الضروري أن تشكل القوانين التجريبية المختلفة ، في تسلسلها الكامل ، وحدة منهجية لمعرفة الطبيعة في تجربة ممكنة ، دون الافتراض المسبق بداهة مثل هذا الشكل في الطبيعة.

حكم تفكيري

يمكن اعتبار الحكم: أو كهيئة بسيطة للتفكير وفقًا لمبدأ محدد، أو على تحديد معين، أو في الاعتبار لمفهوم أصبح ممكناً، أو كقوة لتحديد مفهوم أساسي من خلال تمثيل تجريبي معين. في الحالة الأولى، يكون الحكم تفكريًا، وفي الحالة الثانية يكون تحديديًا، ولكن التفكير هو تجميع وربط تمثيلات معينة، إما مع تمثيلات أخرى أو مع قدرة المعرفة فيما يتعلق بفكرة ممكنة من خلال هذه الجراحة. الحكم التأملي هو ما لا يزال يسمى حرجًا (ملكة حكم). فعل التفكير (الذي يوجد حتى في الحيوانات، على الرغم من أنه في حالة غريزة محضة، أي ليس فيما يتعلق بفكرة يتم الحصول عليها من خلال هذا التفكير، ولكنها بلا شك تسبق الميل يتم تحديدها من خلال ذلك)، بقدر

الحاجة لأنفسنا إلى مبدأ مثل فعل التحديد الذي يحدد فيه مفهوم الموضوع الموضوعة في المبدأ قاعدة الحكم، وبالتالي يحل محل المبدأ. يتألف مبدأ التفكير في أشياء معينة من الطبيعة من أن المفاهيم المحددة تجريبياً موجودة لجميع الأشياء المادية (1) [3]؛ وهو ما يرقى إلى القول بأنه يمكننا دائمًا الافتراض المسبق أن إنتاجات الطبيعة لها شكل ممكن وفقًا للقوانين الكونية التي يمكن أن نعرفها؛ لأنه إذا لم نتمكن من وضع هذه القضية، وطريقتنا في التعامل مع التمثيلات التجريبية لم يكن لها هذا المبدأ كأساس، فسيتم كل تفكيرنا بشكل عشوائي وأعمي، وبالتالي بدون توقع قائم على أسس جيدة لاتفاق هذا انعكاس مع الطبيعة.

فيما يتعلق بالمفاهيم الفيزيائية الكونية، التي من بينها المفهوم التجريبي بشكل عام (بدون تحديد تجريبي خاص) يكون ممكنًا أولاً، فإن التفكير له بالفعل دلالة في مفهوم الطبيعة بشكل عام، أي في الذهن؛ والحكم لا يتطلب أي مبدأ خاص للتفكير؛ على العكس من ذلك، فهو يخطط لها قبليًا، ويطبق مخططاتها على أي تأليفية تجريبية، والتي بدونها لا يوجد حكم تجريبي محتمل. إن ملكة الحكم هنا في نفس الوقت تحدد في تفكيرها ذاته، كما أن تخطيطها المتعالي يعمل أيضًا كقاعدة تستوعب بموجبه الحدس التجريبي المعطى. ولكن بالنسبة للمفاهيم التي يجب أن تخدم أولاً وقبل كل شيء بالنسبة للحدس التجريبي المعين ، والتي تفترض مسبقًا قانونًا فيزيائيًا معينًا يمكن بموجبه فقط تجربة معينة ، فإن الحكم يحتاج إلى تفكيره في مبدأ خاص به ، وفي متعالي بطريقة ما ، ولا يمكننا حتى الآن إحالته إلى القوانين التجريبية المعروفة بالفعل ، وتحويل التفكير إلى مقارنة بسيطة مع الأشكال التجريبية التي لدينا بالفعل مفاهيم عنها ؛ لأنه يتعلق بمعرفة كيف يمكن للمرء أن يأمل في الوصول من خلال مقارنة الملاحظات مع المفاهيم التجريبية لما هو مشترك في الأشكال الفيزيائية المختلفة ، إذا كانت الطبيعة (كما يمكن للمرء أن يتخيلها) قد وضعت أشكالها ، بسبب التنوع الكبير لقوانينها التجريبية ، مثل هذا التباين الكبير الذي جعل جميع المقارنات ، أو على الأقل العدد الأكبر ، غير مجدية لإنتاج وحدة وتبعية الأجناس والأنواع بينها. أي مقارنة بين التمثيلات التجريبية، لمعرفة القوانين التجريبية في أشياء الطبيعة، والأشكال المحددة التي تتفق مع هذه القوانين، ثم من خلال مقارنة هذه الأشكال المحددة مع غيرها، الأشكال التي هي نتفق بشكل عام، يفترض مع ذلك أن الطبيعة أيضًا، فيما يتعلق بقوانينها التجريبية، قد لاحظت اقتصادًا معينًا وفقًا لحكمنا وتوحيدًا نفهمه؛ ويجب أن يسبق هذا الافتراض، كمبدأ للحكم المسبق، أي مقارنة. لذلك فإن الحكم التفكري يتقدم، فيما يتعلق بظواهر معينة، لإخضاعها للمفاهيم التجريبية للأشياء الطبيعية المحددة، ليس بشكل تخطيطي ولكن تقنيًا، وليس بشكل ميكانيكي تمامًا، مثل أداة تحت توجيه الذهن ويشعر، ولكن بشكل مصطنع، وفقًا لمبدأ، عام بلا شك ولكن غير محدد، الترتيب النهائي والمنهجي للطبيعة. تم تأسيس هذا النظام لصالح حكمنا، من خلال مطابقة قوانينه الخاصة (التي لا يقول الفهم عنها شيئًا) لإمكانية التجربة كنظام. بدون هذا الافتراض لا يمكننا أن نأمل

في أن نجد أنفسنا في متاهة تنوع قوانين معينة ممكنة. وبالتالي، فإن الحكم يعطي نفسه بديهيًا كمبدأ تفكيره، وتقنية الطبيعة، دون أن يكون قادرًا على تحديد هذه الطبيعة أو تحديدها بشكل أفضل، أي دون أن يكون لذلك مبدأ موضوعي للتحديد. المفاهيم المادية العامة (مأخوذة من معرفة الأشياء في حد ذاتها)، ولكن فقط من أجل التمكن من الانعكاس وفقًا لقانونه الذاتي وفقًا لهذه الاحتياجات، على الرغم من أن بطريقة تتوافق مع القوانين الفيزيائية. مبدأ الحكم التفكيري، الذي يتم من خلاله تصور الطبيعة كنظام وفقًا للقوانين التجريبية، هو ببساطة مبدأ الاستخدام المنطقي للحكم، وهو مبدأ متعال فيما يتعلق بأصله، إنه صحيح، ولكنه قادر فقط على إظهار بداهة أن تفسح الطبيعة نفسها لنظام منطقي لتنوعها بموجب القوانين التجريبية. يتكون الشكل المنطقي للنظام فقط من تقسيم مفاهيم عامة معينة (مثل، هنا، كمفهوم الطبيعة بشكل عام) من خلال التصور وفقًا لمبدأ محدد (هنا، التجريبي) بتنوعه، كمحتوى تحت العام. هذا ما يحدث عندما نتقدم تجريبياً، وننتقل من الخاص إلى العام؛ نحصل على تصنيف للتنوع، أي مقارنة بين عدة فئات، كل منها يخضع لمفهوم معين؛ وإذا كانت الفئات كاملة في طابع مشترك، فإن اندماجها في الفئات الأعلى (الأجناس) يرقى إلى الفكرة التي تحتوي في حد ذاتها على مبدأ التصنيف الكامل (والذي يشكل أعلى جنس). على العكس من ذلك، إذا بدأنا بالمفهوم العام وأنزلناه إلى الفكرة الخاصة عن طريق تقسيم كامل، فإن هذه العملية تسمى تحديد المضاعف تحت مفهوم معين، حيث ننتقل من النوع الأعلى إلى الأنواع الدنيا (تحت - الأنواع أو الأنواع)، والأنواع إلى سلالات فرعية، سوف نعبر عن أنفسنا بشكل أكثر دقة إذا ، بدلاً من القول ، كما هو الحال في اللغة المبتذلة ، أنه يجب علينا تحديد الموضوع الخاص للعام ، قلنا بدلاً من ذلك أنه يجب علينا تحديد المفهوم العام ، لأننا نخضع له المتنوع ؛ لأن الجنس (يعتبر منطقيًا) هو ، إذا جاز التعبير ، المادة الخام أو الطبقة التحتية التي تتحول الطبيعة ، عن طريق العديد من التحديدات ، إلى أنواع وأنواع فرعية معينة ؛ بحيث يمكن للمرء أن يقول إن الطبيعة تحدد نفسها ، وفقًا لمفهوم معين (أو وفقًا لفكرة النظام) ، متبعًا تشبيه استخدام هذه الكلمة بين الفقهاء عندما يتحدثون عن مواصفات بعض المواد الخام.

من الواضح الآن أن الحكم التأملي لا يمكن أن يقوم بتصنيف كل الطبيعة وفقًا لاختلافاتها، بقدر ما يفترض أن الطبيعة نفسها تحدد قوانينها المتعالية، وفقًا لبعض المبادئ. لكن هذا المبدأ لا يمكن إلا أن يكون هو المطابقة لملكة الحكم ذاتها، من أجل العثور في التعدد الهائل للأشياء، وفقًا للقوانين التجريبية الممكنة، على تقارب كافٍ بينها، وتصنيفها وفقًا لمفاهيم تجريبية (الطبقات)، وهذه تحت قوانين أكثر عمومية (أجناس أعلى)، وبالتالي الوصول إلى نظام تجريبي للطبيعة. - ولكن بما أن هذا التصنيف ليس معرفة تجريبية شائعة، بل هو بالفعل معرفة تركيبية، حتى من الطبيعة، بقدر ما يتم تصورها، فإن تحديد نفسها، وفقًا لمثل هذا المبدأ، يعتبر أيضًا

كفن، وبهذه الطريقة، يحمل الحكم بالضرورة مبدئا أوليًا لتقنية الطبيعة، وهي تقنية تختلف عن اسم الطبيعة، وفقًا لقوانين الفهم المتعالية، في ذلك يمكن أن يؤكد مبدأه كقانون، في حين أن الأول لا يمكنه تمرير مبدأه إلا كافتراض ضروري. وهكذا يتم تصور المبدأ المميز للحكم: لقد حددت الطبيعة قوانينها العالمية بجعلها تجريبية، متبعة شكل نظام منطقي لصالح الحكم. ومن هنا أصل فكرة نهائية الطبيعة، كمفهوم مناسب للحكم التفكري، وليس العقل، لأن الغاية لا توضع في الموضوع، ولكن فقط في الذات، وحتى في هيئة التدريس الوحيدة للموضوع التي تفكر فيها؛ لأننا نسمي نهائيًا ما يبدو أن وجوده يفترض تمثيل الشيء نفسه. لكن، القوانين الفيزيائية التي يتم وضعها وترتبط بعضها ببعض، كما لو أن الحكم قد جعلها لاستخدامها الخاص، لها تشابه مع إمكانية الأشياء، وهو تشابه يفترض مسبقًا تمثيل هذه الأشياء كمبدأ لها.

ولذلك فإن الحكم يتصور من خلال مبدأه أن الطبيعة نهائية في تحديد أشكالها من خلال القوانين التجريبية، ولكن ليست الأشكال نفسها هي التي يعتبرها هذا نهائية، بل هي فقط علاقتها الخاصة وملاءمتها من تنوعهم الكبير إلى نظام منطقي للمفاهيم التجريبية.

- إذا لم تُظهر لنا الطبيعة شيئًا أكثر من هذه الغاية المنطقية، فسيكون لدينا بالفعل سبب يدعو إلى الدهشة، لأننا لا نستطيع تفسيرها بالقوانين العامة للذهن؛ لكن سيكون من الصعب على أي شخص غير الفيلسوف المتعالي أن يكون قادرًا على هذه الدهشة؛ وما زال لا يمكن أن يشير إلى حالة معينة حيث تظهر هذه الغاية بشكل ملموس؛ يمكنه فقط تصورها بشكل عام.

جماليات الحكم.

إن التعبير عن النمط الجمالي للتمثيل لا لبس فيه، إذا كنا نعني بذلك علاقة التمثيل بموضوع ما كظاهرة، من أجل معرفة موضوعه؛ إذن، فإن التعبير عن الجمالية يعني أن شكل الحساسية (الطريقة التي تتأثر بها الذات) مشتق بالضرورة من مثل هذا التمثيل، وأن هذا الشكل ينتقل حتمًا إلى الذات (ولكن فقط كظاهرة). لذلك يمكن أن يكون هناك جمالية متعالية كعلم ينتمي إلى كلية المعرفة. لكن لفترة طويلة، اعتدنا على تسمية تمثيل معين: الجمالي، أي حسي، أيضًا بمعنى: علاقة التمثيل ليس بملكة المعرفة، ولكن بالشعور بالمتعة أو الألم. على الرغم من أننا لا نزال نعتد على تسمية هذا النمط من التأثر (نتيجة لهذه التسمية) شعورًا (تعديل لحالتنا)، لأننا نفتقر إلى تعبير آخر، إلا أنه ليس شعورًا موضوعيًا، يُقصد به المساهمة في معرفة شيء ما (لأن رؤية شيء ما أو معرفته بطريقة أخرى، بكل سرور، ليست علاقة تمثيل خالصة بالذات، بل هي قابلية للذات)؛ لم يساعد. ولأن كل تحديدات المشاعر لها قيمة ذاتية فقط، فلا يمكن أن يكون هناك جمالية للشعور كعلم، بقدر ما توجد جمالية

في ملكة المعرفة. لذلك، هناك دائمًا غموض لا مفر منه في التعبير عن النمط الجمالي للتمثيل، إذا كنا نفهم أحيانًا التمثيل الذي يثير الشعور باللذة والألم، وأحيانًا ما يتعلق فقط بملكية المعرفة، مثل أنه يحتوي على الحدس الحساس الذي يجعلنا نعرف الأشياء فقط كظواهر. ومع ذلك، يمكن إزالة هذا الغموض إذا كان التعبير: الجمالية لا تستخدم للدلالة على الحدس وحتى تمثيلات أقل للذهن، وأنها تعمل فقط للإشارة إلى أفعال الحكم. إن الحكم الجمالي، إذا أراد المرء أن يمنحه طابعًا ذاتيًا، سيكون متناقضًا بشكل واضح بحيث يكون المرء محصنًا بما يكفي ضد التفسير الخاطئ لهذا التعبير؛ لأن الحدس قد يكون حساسًا جيدًا، لكن الحكم ينتمي تمامًا إلى الذهن (يؤخذ بالمعنى الواسع)، والحكم جماليًا أو منطقيًا، طالما أن الحكم يجب أن يكون معرفة بموضوع، وحتى في هذه الحالة يكون هناك تناقض إذا كانت الحساسية تتدخل في مسألة الفهم، و(عن طريق احتواء عيب) يعطي هذه القوة اتجاهًا خاطئًا. الحكم الموضوعي، على العكس من ذلك، لا يتم أبدًا إلا بالذهن، ويمكن، على هذا النحو، أن يسمى جماليًا. لذلك، يمكن أن تتعامل جمالياتنا المتعالية في كلية المعرفة بشكل جيد مع الحدس المعقول، ولكن ليس مع الأحكام الجمالية أبدًا، لأنها تتعامل فقط مع أحكام المعرفة التي تحدد الذات، ويجب أن تكون جميع الأحكام منطقية. من خلال تسمية الحكم الجمالي على شيء ما ، يتضح بالتالي أن تمثيلًا معينًا يتعلق بالفعل بموضوع ، ولكن تحديد الموضوع وشعوره ، وليس الشعور به ، لن يتم تضمينه في حكم؛ لأنه في كلية الحكم ، يعتبر الذهن والخيال مرتبطين ببعضهما البعض ، ويمكن أن تؤخذ هذه العلاقة في الاعتبار ، بشكل موضوعي أولاً وقبل كل شيء على أنها تنتمي إلى المعرفة (هذا هو هذا الذي يحدث في التخطيط المتعالي للحكم) ، ولكن يمكننا أيضًا النظر في هذه العلاقة بين ملكات المعرفة بطريقة ذاتية بحتة ، حيث تفضل إحداهما الأخرى أو تعرقلها في نفس التمثيل ، وبالتالي تؤثر حالة الروح. وبالتالي فإن هذه العلاقة حسية (والتي لا تحدث أبدًا في الاستخدام المنفرد لأي ملكة معرفة أخرى). ولكن على الرغم من أن هذا الإحساس ليس تمثيلًا معقولًا لشيء ما، إلا أنه يمكن مع ذلك (نظرًا لأنه مرتبط بشكل ذاتي بفعل جعل مفاهيم الفهم منطقية بالحكم، كتمثيل معقول لحالة موضوع متأثر بفعل من هذه القوة) ليتم إحالته إلى الإحساس، وأن يطلق عليه حكمًا جماليًا، أي حساسًا (فيما يتعلق بالتأثير الذاتي وليس لمبدأ التحديد)، على الرغم من الحكم (موضوعي، مفهوم)، أو فعل تفاهم (كهيئة عليا بشكل عام) وليس حسيًا أي حكم تحديدي منطقي لأن المسند الخاص به هو فكرة موضوعية معينة. لكن الحكم التفكري البسيط على شيء معين يمكن أن يكون جماليًا إذا (قبل أي مقارنة لهذا الشيء مع الآخرين)، فإن الحكم الذي ليس له فكرة جاهزة للحدس المعطى، يقارن الخيال (في فعل بسيط يتمثل في استيعاب الشيء) مع الذهن (في عرض الفكرة بشكل عام)، وإدراك علاقة بين الملكتين، والتي تشكل بشكل عام الشرط الذاتي الحسي تمامًا للاستخدام الموضوعي للحكم (وهذا يعني الاتفاق المتبادل بين هاتين الملكتين). لكن الحكم الجمالي للحواس (حكم حسي) ممكن أيضًا، عندما لا يمكن أن يكون مسند الحكم مفهومًا لموضوع، لأنه لا ينتمي إلى أي ملكة

معرفة، مثال النبيذ لطيف؛ لأن المسند إذن يعبر عن العلاقة المباشرة للتمثيل بشعور المتعة وليس بملكة المعرفة. لذلك يمكن تعريف الحكم الجمالي بشكل عام: حكم لا يمكن أن يكون أساسه معرفة (فكرة كائن)، على الرغم من أنه قد يحتوي على الشروط الذاتية للمعرفة بشكل عام. في مثل هذا الحكم، يكون مبدأ التحديد هو الإحساس. لكن هناك إحساس معين واحد، على هذا النحو، لا يمكن أن يكون أبدًا فكرة عن شيء ما، وهذا الإحساس هو الشعور باللذة والألم. إنها ذاتية مجردة، على عكس أي إحساس آخر يمكن استخدامه للمعرفة. وبالتالي، فإن الحكم الجمالي هو الحكم الذي يتألف مبدأ التصميم من إحساس يتحد فورًا مع الشعور باللذة أو الألم. في الحكم الجمالي للشعور، ينتج الإحساس فورًا عن طريق الحدس التجريبي للذات؛ ولكن في الحكم الجمالي للتفكير هو نتاج اللعب التوافقي لملكتي معرفة الحكم في الموضوع، والخيال والذهن، لأنه، في التمثيل المعطى، ملكة فهم اللحن وملكة التعرض للآخر ضروري بشكل متبادل. تنتج هذه العلاقة بعد ذلك، من خلال هذا الشكل البسيط، إحساسًا هو المبدأ الحاسم للحكم الذي، لهذا السبب، يسمى الجمالي، والذي يرتبط، باعتباره غاية ذاتية (بدون فكرة)، بالشعور بعدم الارتياح.

يحتوي الحكم الجمالي للشعور على غائية مادية، ويحتوي الحكم الجمالي للتفكير على غائية صورية. وبما أن الأول لا يتعلق بملكة المعرفة، ولكن مباشرة من خلال الإحساس بالشعور باللذة، يجب اعتبار الأخير وحده مؤسسًا على مبادئ مناسبة للحكم. في الواقع، عندما يسبق التفكير في تمثيل معين الشعور بالمتعة (كمبدأ لتحديد الحكم)، يتم تصور الغاية الذاتية قبل الشعور بتأثيرها، وينتمي الحكم الجمالي، على هذا النحو، إليه. أي، فيما يتعلق بمبادئها، للملكات العليا للمعرفة، وحتى للحكم، في ظل الظروف الذاتية ولكن العامة التي يُدرج منها تمثيل الكائن. ولكن نظرًا لأن الشرط الذاتي المحض للحكم لا يؤدي إلى أي فكرة محددة لمبدأ تحديد هذا الحكم ، فلا يمكن إعطاء هذا المبدأ إلا في الشعور بالمتعة ، ومع ذلك ، فإن الحكم الجمالي هو دائمًا حكم التفكير ، في حين أن الحكم الذي يفترض عدم وجود مقارنة للتمثيل مع قدرات المعرفة التي تعمل في وقت واحد في الحكم ، هو حكم جمالي للحساسية ، والذي يتعلق أيضًا بتمثيل معين (ولكن ليس عن طريق الحكم و المبدأ) للشعور بالمتعة ، لكن الشخصية أو الإشارة التي تعمل على النطق بهذا الاختلاف لا يمكن تقديمها إلا في أطروحة ، وتتكون من التظاهر بالحكم على كلية عالمية وإلى ضرورة عالمية: لأنه إذا كان الحكم الجمالي هو السائد مع كلا الشخصيتين ، يدعي أيضًا أن مبدأ التصميم الخاص به لا يتم وضعه فقط في الشعور بالمتعة والألم لنفسه وحده ، ولكن في نفس الوقت في قاعدة من سلطة المعرفة العليا ، وهنا بشكل خاص في حكم الحكم الذي هو بالتالي مشرع مسبق فيما يتعلق بشروط التفكير ، ويثبت الاستقلالية. لكن هذه الاستقلالية ليست موضوعية (مثل تلك الخاصة بالفهم فيما يتعلق بالقوانين النظرية للطبيعة أو للعقل في القوانين العملية للحرية)، أي أنها لا تحدث من

خلال مفاهيم الأشياء أو الأفعال ممكنة، لكنها ببساطة ذاتية، وصالحة للحكم على المشاعر، والتي، إذا كان بإمكانها الادعاء بقيمة كونية، تثبت أن أصلها قائم على مبادئ مسبقة. يجب أن نسمي هذا التشريع بشكل صحيح استقلالية، لأن الحكم يعطي القوانين ليس للطبيعة أو الحرية، بل لنفسها، ولا توجد سلطة لإنتاج مفاهيم الأشياء، ولكن فقط قارن مع تلك التي تُعطى له لاحقًا بالحالات التي تطرح نفسها، ولتأسيس الشروط الذاتية لإمكانية هذا الارتباط مسبقًا.

نحن نفهم أيضًا من خلال هذا السبب في أن الاستقلالية في الفعل الذي يؤديه لنفسه (دون أن يكون أساسه فكرة عن الموضوع) كحكم تفكري بحت، بدلاً من علاقة التمثيل المعطى به. ينظم بوعي هذا التمثيل، ويرتبط (وهو ما لا يحدث لأية ملكة معرفة عليا أخرى) على الفور بالانعكاس للإحساس الذي، مثل جميع الأحاسيس، دائمًا ما يكون مصحوبًا باللذة والألم؛ والسبب هو أن القاعدة نفسها ذاتية فقط، وأن الاتفاق مع القاعدة يمكن أن يُعرف فقط بما يعبر أيضًا عن العلاقة البسيطة بالذات، أي الإحساس، كشخصية ومبدأ تحديد حكم. لذلك يُطلق على هذا الحكم أيضًا اسم جمالي، ويمكن بالتالي تقسيم جميع أحكامنا وفقًا لترتيب ملكات المعرفة العليا إلى نظرية وجماليات وعملية. يجب أن تُفهم الأحكام الجمالية فقط أحكام التفكير التي تتعلق فقط بمبدأ ملكة الحكم، باعتبارها القوة العليا للمعرفة، في حين أن الأحكام الجمالية للحساسية لها علاقة مباشرة بعلاقة تمثيلات ذات معنى داخلي، مثل الشعور. ولكن من الضروري للغاية هنا شرح تعريف المتعة على أنها تمثيل حساس لكمال الشيء. وفقًا لهذا التعريف ، فإن الحكم الجمالي للمعنى أو التفكير سيكون دائمًا حكمًا على معرفة موضوع ما ؛ لأن الكمال هو تحديد يفترض فكرة عن الشيء ؛ حيث لا يختلف الحكم الذي ينسب الكمال إلى الشيء عن الأحكام المنطقية الأخرى ، كما يُزعم بحجة أن ارتباكًا معينًا يرتبط بالمفهوم (الارتباك الذي تم الاتفاق عليه لاستدعاء الإحساس ، ولكن الذي لا يمكن أن يشكل أي فرق محدد على الإطلاق بين الأحكام ؛ وإلا فإن حشدًا لا حصر له ليس فقط من أحكام الفهم ، ولكن أيضًا أحكام العقل ، يجب أن يُطلق عليه أيضًا اسم جمالي لأنه يتعلق موضوع تحدده فكرة مشوشة: مثل ، على سبيل المثال ، الحكم على العدل والظلم. كم عدد الأشخاص الذين لديهم بالفعل فكرة واضحة عما هو عادل! التمثيل المعقول للكمال هو التناقض الشكلي، وإذا كان اختزال المتنوع إلى وحدة يسمى الكمال، فيجب تمثيله بمفهوم، وإلا فإنه لا يمكن أن يحمل اسم الكمال. يجب أن تكون مجرد معرفة بسيطة بالأشياء عن طريق الذهن (الذي لن يكون فقط مدركًا لمفهومها) وأنها تبدو لنا فقط أحاسيس محضة، 11 ينبغي عندئذٍ استدعاء حكم الأشياء من قبل اللذة والألم، ليست جمالية (حسية)، بل فكرية، والحواس هي في الأساس مجرد فهم يحكم عليه (على الرغم من عدم وجود وعي كافٍ لأفعاله). لن يتم تمييز الوضع الجمالي للتمثيل على وجه التحديد عن الوضع المنطقي. وبما أنه لا يمكن للمرء رسم حدود أحدهما والآخر بوضوح، فإن هذا

الاختلاف في التصميم سيكون بالتالي غير ضروري تمامًا. أما بالنسبة لهذا التمثيل الصوفي لأشياء العالم، والذي لا يعترف بأي حدس حسي يختلف عن المفاهيم بشكل عام، ونتيجة لذلك سيظل هناك كطريقة تمثيل فقط فهمًا بديهيًا، فهذا ليس مكان لا يزال بإمكاننا التساؤل عما إذا كان مفهومنا عن غائية الطبيعة ليس هو نفسه مفهوم الكمال، وبالتالي ما إذا كان الوعي التجريبي للغاية الذاتية، أو الشعور بالمتعة بمناسبة أشياء معينة، أليس الحدس الحسي للكمال على الأقل هذه هي الطريقة التي يدعي البعض تفسيرها للمتعة بشكل عام؟

أجيب: الكمال مثل الوفرة البسيطة، كل التعدد، بقدر ما يشكل شيئًا ما في مجموعة أجزائه، هو مفهوم وجودي، مطابق لمفهوم مجمل المركب (من خلال تنسيق المتنوع في مجموعة واحدة، أو في التبعية كمبادئ وتعاقب في سلسلة)، والتي لا تشترك في أي شيء مع الشعور باللذة والألم. كمال الشيء فيما يتعلق بعلاقة تنوعه بمفهوم ذلك الشيء هو صوري بحت. لكن إذا تحدثت عن كمال واحد (يمكن أن يكون هناك العديد في شيء ما تحت نفس الفكرة)، فإن فكرة الشيء كنهاية هي دائمًا مثل الأساس الذي تستند إليه الفكرة الأنطولوجية لاتفاق المتنوع في الشيء المطبق. لكن هذه الغاية لا يمكن أن تكون دائمًا غاية عملية تفترض أو تحتوي على متعة بمناسبة وجود الشيء؛ يمكن أن تنتمي أيضًا إلى التقنية، ومن ثم تتعلق بالإمكانية البسيطة للأشياء. في هذه الحالة، تكون شرعية الارتباط بحد ذاتها مشروطة بالتنوع في المتنوع نفسه. يمكننا أن نأخذ على سبيل المثال النتيجة النهائية التي نعتقد أنها ضرورية لإمكانية وجود شكل سداسي منتظم، لأنه من المحتمل تمامًا أن تشكل ستة خطوط متساوية زوايا متساوية تمامًا على المستوى؛ لأن هذا الارتباط المنتظم يفترض كمبدأ فكرة تجعله ممكنًا. مثل هذه الغاية الموضوعية، التي يتم النظر فيها في أشياء الطبيعة (خاصة في الكائنات المنظمة)، يتم تصورها على أنها موضوعية ومادية، وتحمل بالضرورة فكرة غاية الطبيعة (نهاية حقيقية أو وهمية) التي لا نزال ننسب الكمال إلى الأشياء. يُطلق على هذا النوع من الحكم اسم غائي ولا ينطوي في حد ذاته على أي إحساس بالمتعة، تمامًا كما لا يمكن البحث عن هذه المتعة بشكل عام في الحكم على مجرد ارتباط سببي. وبالتالي، فإن فكرة الكمال على أنها نهائية لا تجعل شيئًا موضوعيًا للانفصال عن الشعور بالمتعة، وهذا الشعور لا شيء مع هذه الفكرة. يتضمن حكم الكمال بالضرورة فكرة عن الشيء، فكرة لا تحتاجها عندما تحملها المتعة، حدس تجريبي بسيط يمكن أن يسبب ذلك. على العكس من ذلك، فإن تمثيل النهاية الذاتية لشيء ما هو إحساس بالمتعة (ولكن بدون فكرة مجردة عن العلاقة النهائية)، وبين هذا التمثيل وهذه المتعة هو هاوية هائلة؛ من أجل معرفة ما إذا كان ما يتوافق ذاتيًا مع غاية ما هو أيضًا موضوعيًا، فنحن بحاجة إلى معرفة واسعة جدًا، ليس فقط بالفلسفة العملية، ولكن أيضًا للتقنية، سواء كانت هذه التقنية هي تقنية الطبيعة أو تقنية 'فن. بعبارة أخرى: للعثور على الكمال في شيء ما، نحتاج إلى سبب للاعتراف بالمقبولية (الراحة)، بمعنى بسيط، للتعرف على الجمال، والتفكير

البسيط (بدون أي فكرة)، المطبق على الشيء. يكفي تمثيل معين. وبالتالي، فإن التفكير الجمالي لا يحكم إلا على ما هو أبعد من الغاية الذاتية (لا تتجاوز الكمال) للموضوع؛ ويتساءل المرء إذا كان هذا الشيء هو فقط عن طريق قدر من اللذة والألم، أو حتى على بعض من هذه المتعة وهذا الألم، بحيث يقرر الحكم في نفس الوقت، ما الذي يجب أن تكون فيه المتعة أو الألم مرتبطة بتمثيل الشيء؟

هذا السؤال، كما سبق ذكره أعلاه، لا يمكن حله بشكل حاسم هنا. من الضروري أن نقرر أولاً وقبل كل شيء، وفقًا لشرح هذا النوع من الأحكام في أطروحة خاصة تشكل جزءًا من نقد الحكم، ما إذا كانت تحتوي في حد ذاتها على عالمية وضرورة تجعلها مناسبة لاشتقاق مبدأ التحديد المسبق. في هذه الحالة، سيحدد الحكم بلا شك شيئًا مسبقًا من قبل ملكة المعرفة (خاصة من خلال الحكم) عن طريق الإحساس باللذة والألم، ولكن في نفس الوقت أيضًا على عمومية القاعدة لربطها. لتمثيل معين. إذا كان على العكس من ذلك، فإن الحكم سيحتوي فقط على علاقة الإحساس بالشعور (بدون وسيط مبدأ المعرفة) كما يحدث في حالة الأحكام الجمالية للشعور (وهو ليس حكمًا على المعرفة) ولا حكم تفكري)، كانت جميع الأحكام الجمالية آنذاك تجريبية بحتة. يجب أيضًا أن نلاحظ مسبقًا أنه من المعرفة إلى الشعور باللذة والألم لا يمكن المرور عبر مفاهيم الأشياء (بقدر ما يجب أن تكون هذه المفاهيم مرتبطة بهذا الشعور)، وأننا لذلك لا يمكن أن يأمل في تحديد مسبق للتأثير الذي يمارسه تمثيل معين على الروح. ومن ثم، فقد لاحظنا سابقًا، في نقد العقل العملي، أن تمثيل المساواة الشاملة في الإرادة، والتي هي في نفس الوقت تحدد الإرادة، والتي يجب أن تثير بالتالي بلا شك الشعور بالاحترام، مثل القانون الوارد، حتى بداهة، في حكمنا الأخلاقي، لكننا لا نستطيع مع ذلك اشتقاق هذا الشعور من المفاهيم. وبالمثل، فإن حكم الانعكاس الجمالي سيُظهر لنا من خلال تحليله المفهوم الوارد فيه عن النهاية الشكلية ولكن الذاتية للأشياء، بناءً على مبدأ مسبق، وهو مفهوم مطابق بشكل أساسي للشعور بالمتعة، ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك. مستمدة من أي مفاهيم، إلى الاحتمالية التي ترتبط بها بشكل عام القوة التمثيلية مع ذلك عندما تؤثر على الروح في التفكير في موضوع ما. إن تعريف هذا الشعور، المدروس بشكل عام، دون تمييز ما إذا كان يصاحب انطباع المعنى أو التفكير، أو تحديد الإرادة، يجب أن يكون متعاليًا، ويمكن ذكره على النحو التالي: المتعة هي حالة يكون فيها يتفق التمثيل مع نفسه، كمبدأ، أو من أجل الحفاظ عليه (هذا المبدأ) محضًا وبسيطًا (لأن حالة ملكات الروح التي تفترض بعضها البعض ومقدار التمثيل، نفسها)، أو لإنتاج موضوعها. في الحالة الأولى، الحكم على تمثيل معين هو حكم جمالي للتفكير. لكن في الثانية، يكون حكمًا جماليًا - مرضيًا، أو عمليًا من الناحية الجمالية. من السهل أن نرى هنا أن اللذة أو الألم، وليس كونها نوعًا من المعرفة، لا يمكن تعريفها في حد ذاتها،

وأنها تريد أن يشعر بها ولا تُدرك؛ لذلك لا يمكن تحديدها بشكل كامل إلا من خلال التأثير الذي يمارسه الأداء عن طريق هذا الشعور على نشاط ملكات الروح.

في البحث عن مبدأ الحكم الفني.

إذا كان الأمر يتعلق فقط بإيجاد مبدأ تفسير ما يحدث، فيمكن أن يكون هذا المبدأ إما مبدأ تجريبيًا، أو مبدئًا أوليًا، أو حتى مبدأ يشارك في كليهما، كما يمكن رؤيته في التفسيرات الفيزيائية - الميكانيكية للأحداث في العالم الجسدي، والتي تجد مبادئها جزئيًا في العلوم العامة للطبيعة (المادية)، وجزئيًا في علم قوانين الحركة التجريبية. عندما نبحث عن مبادئ نفسية لتحديد ما يجري في أرواحنا، فإنه لا يزال نفس الشيء، مع اختلاف أن مبادئ كل شيء أعلم أنها كلها تجريبية، باستثناء واحد أي، استمرارية جميع التغييرات (لأن الزمن، الذي له بعد واحد فقط، هو الشرط الرسمي للحدس الداخلي) ، والذي يعمل كأساس مسبق لهذه التصورات ؛ ولكن لا يمكن اشتقاق أي شيء تقريبًا من هذا للتفسير ، لأن النظرية العامة للزمن ، على عكس نظرية الفضاء (الهندسة) ، لا توفر مادة كافية لعلم كامل. إذا كان الأمر إذن يتعلق بشرح كيف نشأ ما نسميه الذوق في الأصل بين البشر ، فلماذا احتلت بعض الأشياء أكثر من غيرها ؛ كيف أصدر الحكم في مسائل الجمال في ظروف محلية أو اجتماعية كذا وكذا ؛ بأي سبب كان قادرًا على الارتقاء إلى الرفاهية ، إلخ. : يجب البحث عن مبادئ مثل هذا التفسير إلى حد كبير في علم النفس (ويقصد بعلم النفس دائمًا في مثل هذه الحالة علم النفس التجريبي فقط). هكذا يرغب الأخلاقيون، بمساعدة علماء النفس، في شرح ظاهرة الجشع الغريبة، التي تضع ثمنًا مطلقًا في الحيازة البسيطة لوسائل تحقيق الرفاهية (أو أي غرض آخر) بقصد ولكن لا تستخدمه أبدًا، أو الرغبة في الشرف الذي يعتقد المرء أنه يجده في الشهرة البسيطة دون هدف آخر، من أجل التمكن من وضع قواعد بالتالي، ليس من القانون الأخلاقي، ولكن لتسوية العقبات التي تعارض نفوذها. تفسيرات نفسية بائسة، يجب الاعتراف بها، إذا قارناها بالتفسيرات المادية، لأنها تتكون من قضايا لا نهاية لها، ويمكننا بسهولة أن نضيف إلى المبادئ التفسيرية الثلاثة المختلفة رابعًا كما هو محتمل. كما أن حشدًا من علماء النفس المتظاهرين هؤلاء الذين يعرفون كيفية عرض أسباب كل عاطفة أو حركة للروح، من خلال التمثيل العملي، تثيرهم أشياء الطبيعة، يطلقون أيضًا على الفلسفة الروح التي ينشرونها في هذا النوع من العمل. لتحديد أكثر ظاهرة الطبيعة شيوعًا في عالم الجسد علميًا، ليس من الضروري امتلاك أي معرفة، ولا حتى القدرة على اكتسابها. الملاحظة النفسية (كما كتب بيرك في كتاباته عن الجميل والسامي)، وبالتالي تجميع المواد لتأسيس قواعد التجربة لاحقًا وبطريقة منهجية، دون الرغبة في فهمها، هي في الواقع الوظيفة الحقيقية الوحيدة لـ علم النفس التجريبي، الذي لا يمكنه إلا أن يدعي مرتبة العلم الفلسفي بصعوبة كبيرة.

ولكن إذا تم إصدار حكم ليكون صالحًا كونيًا، وبالتالي أثار ادعاءات الضرورة في تأكيده، سواء كانت هذه الضرورة المزعومة تستند إلى مفاهيم غرض مسبق، أو على شروط ذاتية للمفاهيم التي تعمل كمبادئ بداهة، سيكون من العبث، إذا اعترف المرء بادعاء مثل هذا الحكم، لتبريره من خلال شرح أصل الحكم من الناحية النفسية، لأن المرء سيتصرف بشكل مخالف لآرائه؛ وإذا نجحت محاولة التفسير تمامًا، فسيثبت أن الحكم لا يمكن أن يثير أي ادعاء بالضرورة، على وجه التحديد لأنه يمكن إثبات أصله التجريبي.

لكن الأحكام الجمالية للتفكر (التي سنحللها لاحقًا تحت اسم أحكام الذوق) هي على وجه التحديد من هذا النوع. لديهم ادعاءات الضرورة ؛ ولا تقل أن كل شخص يحكم بهذه الطريقة ، لأنهم سيصبحون بعد ذلك سؤالاً يجب الإجابة عليه في علم النفس التجريبي ؛ لكنهم يقولون إننا يجب أن نحكم على هذا النحو ، وهو ما يرقى إلى القول بأن لديهم مبدأ مسبقًا لهم ؛ إذا لم تكن العلاقة بمبدأ من هذا النوع متضمنة في مثل هذه الأحكام ، فسيكون من الضروري ، لأنها تدعي الضرورة ، الاعتراف بإمكانية تأكيد الحكم بأنه يجب أن يكون صحيحًا كونيًا ، لأنه تثبت الملاحظة أن هذا هو في الواقع قيمته ، وعلى العكس من ذلك ، مما يحكم عليه كل بطريقة معينة ، يترتب على ذلك أنه يجب على كل شخص أن يحكم بشكل فعال وهو عبث واضح.

تحتوي الأحكام الجمالية للتفكر في الواقع على صعوبة كونها غير قائمة على الإطلاق على مفاهيم ، وعدم القدرة على الاستنتاج من أي مبدأ محدد ، وإلا فإنها ستكون أحكامًا منطقية. لكن التمثيل الذاتي للغاية يجب ألا يكون على الإطلاق فكرة عن غاية ما. ومع ذلك، فإن العلاقة بمبدأ مسبق يمكن ويجب أن تحدث دائمًا عندما يدعي الحكم الضرورة. إن مجرد مثل هذا الحكم وإمكانية مثل هذا الحق موضع التساؤل هنا. ومع ذلك، فإن هذا الادعاء يؤدي إلى نقد عقلاني يتمثل في البحث عن المبدأ الأساسي للغاية، على الرغم من أنه غير محدد. يمكن أن يجدها ويتعرف عليها كمبدأ يكون أساسًا ذاتيًا وبداهةً للحكم، على الرغم من أنه لا يمكنه أبدًا إنشاء فكرة محددة عن الموضوع.

شيئان يمثلان شروط استخدامه المحتمل، وبالتالي السببية وفقًا للقوانين الميكانيكية. لكن يمكنني أيضًا استخدام حجر لكسر شيء ما عليه أو البناء عليه، إلخ؛ ويمكن أيضًا الإشارة إلى هذه الآثار على أنها غاية لأسبابها؛ لكن لا يمكنني أن أقول لماذا يجب استخدام الحجر للبناء. أنا أحكم فقط بأم عيني أنه يجب أن يكون منظمًا للرؤية؛ وعلى الرغم من أن شكل هذا العضو وممتلكاته وترتيب جميع أجزائه يتم الحكم عليها وفقًا لقوانين ميكانيكية مجردة، وهو أمر مشروط تمامًا بتقديري، إلا أنني مع ذلك أتصور فيما يتعلق بشكله وبنيته، ضرورة أن يتم ذلك بطريقة معينة، أي أنه كان يجب أن يتم وفقًا لمفهوم سابق للأسباب التكوينية لهذا العضو، والتي بدونها يمكن أن يكون هذا المنتج الطبيعة ليست مفهومة بالنسبة لي وفقًا لأي قانون ميكانيكي طبيعي (وهذا ليس هو

الحال مع الحجر). لذلك، يحتوي هذا الالتزام على ضرورة تتميز بوضوح عن القوانين الفيزيائية الميكانيكية التي بموجبها يكون الشيء ممكنًا وفقًا للقوانين البسيطة للأسباب الفعالة أو الفعالة (بدون فكرة مسبقة عن هذا الشيء) ولا يمكن تحديدها بالقوانين بعد الآن. فيزيائية بحتة (تجريبية) أن ضرورة الحكم الجمالي لا يمكن أن تكون بواسطة القوانين النفسية. على العكس من ذلك، فهو يتطلب مبدأ مناسبًا قبليًا في الحكم التأملي، وهو مبدأ يخضع له الحكم الغائي، وبعد ذلك يجب تحديد قيمة ومجال هذا الحكم. وهكذا، فإن جميع الأحكام المتعلقة بمصداقية الطبيعة، سواء كانت جمالية أو غائية، تخضع لمبادئ أولية تنتمي بشكل صحيح وحصري إلى الحكم، لأنها ببساطة أحكام تفكرية وغير حتمية. كما أنها تتعلق بنقد العقل المحض (الذي يؤخذ بمعناه العام)، والذي يحتاج الأخير إلى أكثر من الأول، لأنه، إذا تُرك لنفسه، يدفع بالعقل إلى استنتاجات بديهية. يمكن أن يخسر في الوهم (الغزير)، بدلاً من السابق الذي يتطلب بحثًا مؤلمًا، فقط لمنعه من تقييد نفسه ، وفقًا لمبدئه ، فقط بما هو تجريبي ، وبالتالي تدميره ما يدعي قيمة ضرورية للكل.

مقدمة موسوعية لنقد الحكم في نسق نقد العقل المحض.

تتكون أي مقدمة لأطروحة إما من نظرية أولية، أو من مقدمة النظرية نفسها، مختزلة إلى نظام تعتبر جزءًا منه. النوع الأول من التقديم يسبق العقيدة، والثاني يجب أن يكون الخاتمة فقط، لتعيينه، وفقًا للمبادئ الأساسية، مكانه في مجموعة النظريات التي تتعلق به بموجب المبادئ المشتركة. الأولى مقدمة تمهيدية، والثانية مقدمة موسوعية. المقدمات الأولية هي المقدمات العادية؛ تستعد لنظرية يجب وضعها، مستمدة من نظريات أو علوم أخرى تم تقديمها بالفعل، المعرفة المسبقة اللازمة لفهم عرض النظرية الجديدة لجعل الانتقال ممكنًا. ولكن إذا كانت المقدمات تهدف إلى التمييز بعناية بين المبادئ المناسبة (الأهلية) لعلم تم إدخاله حديثًا، عن تلك التي تنتمي إلى علم آخر (الالتقاء)، فإنها تعمل على تحديد حدود العلوم؛ احتياط لا يفرط في التوصية به، لأنه بدونه لا أساس، خاصة في مسائل الفلسفة.

لكن المقدمة الموسوعية لا تفترض مسبقًا نظرية مماثلة تستعد للنظرية الجديدة. إنه يفترض فكرة النظام الذي من الضروري تحقيق الكمال. لكن، لأن مثل هذا النظام لا يتألف من الجمع والتنسيق بين المواد المختلفة التي واجهناها، على طول الطريق، في التحقيق في الطبيعة، ولكن على العكس من ذلك ممكن فقط بقدر ما يمكن

للمرء أن يكشف بشكل كامل عن المصادر الذاتية والموضوعية لنوع معين من المعرفة عن طريق المفهوم الرسمي لكل ما يحتوي في حد ذاته وبداهة على مبدأ التقسيم الكامل، ثم يفهم المرء بسهولة لماذا المقدمات الموسوعية، على الرغم من كونها مفيدة، غير عادية. بصفتها الكلية، التي يجب البحث عن مبدأها الصحيح وشرحها هنا (الحكم)، فهي من نوع خاص بحيث لا تنتج في حد ذاتها أي معرفة (لا نظرية ولا عملية) وهذا على الرغم من مبدأها بداهة، مع ذلك، فهي لا تشكل جزءًا من الفلسفة المتعالية كعلم موضوعي، ولكنها تشكل فقط الرابط بين ملكات أخرى للمعرفة (الفهم والعقل)؛ يُسمح لي بعد ذلك، عند تحديد مبادئ ملكة، مثل هذه، لا تخضع لنظرية، بل للنقد فقط، للانحراف عن النظام في كل مكان آخر. ضرورية، وتسبقها بمقدمة موسوعية قصيرة، ليس من وجهة نظر نظام علوم العقل، ولكن فقط لنقد جميع ملكات الروح التي يمكن تحديدها مسبقًا، بقدر ما هي ككل يشكل نظامًا في العقل، وبهذه الطريقة يوحد المقدمة الأولية للمقدمة الموسوعية.

إن إدخال الحكم في نظام الملكات المحضة للمعرفة بالمفاهيم يعتمد كليًا على مبدئه المتعالي، أي تلك الطبيعة، في تحديد قوانين الذهن المتعالية (في مبادئ إمكانيتها كطبيعة بشكل عام)، أي في تنوع هذه القوانين التجريبية، يتقدم وفقًا لفكرة نظام تقسيم قوانينه، لصالح إمكانية التجربة كنظام تجريبي.

- تقدم هذه العملية أولاً مفهوم الشرعية العرضية الموضوعية، ولكنها ضرورية بشكل شخصي (لقدرتنا على المعرفة)، أي مفهوم نهائية الطبيعة، وحتى بداهة. لكن، على الرغم من أن هذا المبدأ لا يقرر أي شيء فيما يتعلق بأشكال مادية معينة، ويجب دائمًا إعطاء نهائية هذه الأشكال بشكل تجريبي، إلا أن الحكم مع ذلك يكتسب حق هذه الأشكال في الشمولية والضرورة، كحكم انعكاسي بحت، من خلال العلاقة النهائية الذاتية لتمثيلها للحكم مع هذا المبدأ المسبق للحكم الذي يلامس نهائية الطبيعة في شرعيتها التجريبية بشكل عام. وبهذه الطريقة، قد يبدو أن الحكم الانعكاسي الجمالي يرتكز على مبدأ مسبق (على الرغم من أن هذا المبدأ ليس محددًا)، وعندئذٍ يحق لملكة الحكم أن تحتل مكانًا في نقد ملكات المعرفة المحضة، والتي تحدثنا عنها بالفعل. ولكن باعتبارها فكرة نهائية للطبيعة (باعتبارها نهائية فنية ، والتي تتميز بشكل أساسي عن النهاية العملية ، إذا لم تكن بديلاً خالصًا لما نقوم به ، فهذه النهاية لما إنها فكرة مجردة لجميع الفلسفات العقائدية (النظرية والعملية) ، وهي فكرة تقوم فقط على مبدأ الحكم الذي يسبق القوانين التجريبية ويتيح وحده اختزالها إلى وحدة النظام ؛ فمن الواضح وبالتالي ، فإن النوعين من الأحكام التفكرية (الحكم الجمالي والحكم الغائي) الذي يسبق أي فكرة عن الموضوع ، وبالتالي الحكم التفكري الجمالي ، له وحده مبدأ التحديد في الحكم ، دون اختلاط من أي ملكة أخرى للمعرفة ؛ أنه على العكس من الحكم الغائي ، على الرغم من أن فكرة نهاية الطبيعة تخدم فقط في الحكم نفسه كمبدأ للحكم التفكري وليس للحكم الحاسم ، إلا أنه لا يمكن تنفيذ ذلك إلا من خلال اتحاد العقل مع المفاهيم التجريبية. من

السهل إظهار إمكانية الحكم الغائي على الطبيعة من دون الحاجة إلى إعطاء أساس لهذا الحكم مبدأً معينًا لملكة الحكم: لأن هذه القوة تتبع ببساطة مبدأ الحكم العقلي. على العكس من ذلك، فإن إمكانية الحكم الجمالي على تفكير محض، ومع ذلك تقوم على مبدأ قبلي، أي حكم الاشمئزاز، إذا كان من الممكن إثبات أن مثل هذا الحكم يمكن حقًا لا يمكن للادعاء بقيمة عالمية الاستغناء عن نقد الحكم كملكة لمبادئ متعالية معينة (مثل الفهم والعقل) لهذا الغرض؛ ومن خلال هذا فقط من المحتمل أن يدخل نظام الملكات المعرفية المجردة. والسبب هو أن الحكم الجمالي، دون افتراض فكرة عن موضوعه، ينسب إليه مع ذلك قيمة نهائية وحتى قيمة كونية. لذلك يجب أن يكون لها سببها في ملكة الحكم ذاتها، عندما يفترض الحكم الغائي، على العكس من ذلك، مفهومًا للذات، فكرة أن العقل يخضع لمبدأ اتصال الغايات فقط؛ يتم استخدام فكرة نهاية الطبيعة من قبل هيئة الحكم فقط في الحكم التأملي، وليس في الحكم الحاسم. لذلك، هناك فقط الذوق، وحتى فيما يتعلق بموضوعات الطبيعة، حيث تظهر ملكة الحكم نفسها كقوة لها مبدأها الخاص، ولهذا السبب تثير ادعاءً راسخ الأساس لمكان في النقد العام لملكات المعرفة العليا، ادعاء ربما تم الطعن في شرعيته. ولكن إذا تم الاعتراف مرة واحدة بالقدرة التي يمتلكها الحكم لوضع المبادئ بشكل قبلي، فمن الضروري أيضًا تحديد مداها ؛ ومن الضروري ، من أجل تكامل النقد هذا ، أن يتم التعرف على القوة الجمالية مع القوة الغائية كما هي موجودة في كلية واحدة ، وأن تستند إلى نفس المبدأ ، لأن الحكم الغائي ، حتى في الأمور الطبيعية ، لا ينتمي ما لا يقل عن الحكم الجمالي للحكم التفكري (وليس الحكم الحاسم). لكن نقد الذوق ، الذي ، علاوة على ذلك ، يعمل فقط على تحسين وتقوية الذوق نفسه ، ينفتح ، إذا عولج من وجهة نظر متعالية ، لأنه يملأ فجوة في نظام ملكاتنا المعرفية ، منظور مذهل ومثمر ، يبدو لي ، في النظام الكامل لجميع ملكات الروح ، من حيث صلتها في وجهتها ، ليس فقط بالحساسية ولكن أيضًا للحساسية المفرطة ، دون تجاوز الحدود التي وضعها ناقد بلا ربع على هذا الاستخدام الأخير (مفرط الحساسية) للملكات الفكرية ، ربما سيكون من المفيد للقارئ ، أن يفهم بسهولة ارتباط الأبحاث التالية ، من أقدم الآن الخطوط العريضة لهذا الارتباط المنهجي الذي ، مثل هذه المقالة بأكملها ، يجب أن يكون مكانه فقط في نهاية المعاهدة.

ترتبط جميع ملكات الروح بالثلاث التالية: كلية المعرفة، الشعور بالسرور والحزن، الرغبة. لكن ممارسة كل من هذه الملكات تفترض دائمًا ملكة المعرفة، على الرغم من عدم وجود معرفة دائمًا (لأن التمثيل الذي ينتمي إلى ملكة المعرفة يمكن أيضًا أن يكون حدسًا خالصًا أو تجريبيًا، بدون فكرة). يجب أن يكون للكليات العليا التالية، إذا كانت مبادئ للمعرفة من حيث المبدأ، مكانًا إلى جانب كليات الشفرات بشكل عام.

كلية المعرفة. - ذهن. الشعور بالسرور والحزن. - حكم. رغبة. - السبب.

اتضح أن الذهن يحتوي على مبادئ مناسبة بداهة لملكة المعرفة، وأن الحكم يحتويها فقط من أجل الشعور باللذة والألم، وسبب الرغبة فقط. تؤسس هذه المبادئ الشكلية ضرورة موضوعية جزئيًا، وجزئية ذاتية، ومن ناحية أخرى، لأنها ذاتية، فهي في نفس الوقت ذات قيمة موضوعية، لأنها تحدد عن طريق الكليات العليا والتي تتعلق بها ملكات الروح المقابلة والتي تتبع:

كلية المعرفة. - ذهن. - الشرعية. الشعور بالسرور والحزن. - حكم. - غاية. رغبة. - السبب. - نهائية وهي في نفس الوقت قانون. (التزام). أخيرًا، ترتبط بالمبادئ السابقة القبلية لإمكانية النماذج، وهي المنتجات التالية: ملكات الروح، ملكة المعرفة. الشعور بالسرور والحزن. الرغبة. الملكات العليا للمعرفة: ذهن. حكم. السبب. مبادئ قبلية: شرعية. غاية. التزام. منتجات: طبيعة. فن. أخلاق.

ولذلك، فإن الطبيعة تبني شرعيتها على مبادئ الفهم المسبقة باعتبارها ملكة المعرفة. يتم توجيه الفن نحو نهايته المسبقة وفقًا للحكم فيما يتعلق بالشعور باللذة والألم. أخيرًا، تخضع الأعراف (باعتبارها نتاجًا للحرية) لفكرة الشكل النهائي الذي يصف نفسه بأنه قانون كوني، كمبدأ لتحديد العقل فيما يتعلق بالشهية. الأحكام التي تنتج عن مبادئ مسبقة خاصة بالقوى الأساسية للروح هي أحكام نظرية وجمالية وعملية.

هذا هو نظام ملكات الروح في علاقاتها مع الطبيعة والحرية ، شيئان لكل منهما مبادئ تحديد مسبقة خاصة به ، والتي تشكل معًا لهذا السبب جزئين من الفلسفة (الجزء النظري و الجزء العملي) كجزء من النظام العقائدي ؛ هذا هو في نفس الوقت الانتقال الذي يتم ترتيبه عن طريق الحكم ، والذي يربط جزأين بمبدأ مناسب بالانتقال من الركيزة الحساسة للفلسفة الأولى إلى الركيزة المعقولة للثاني ، من خلال نقد ملكة (حكم) يخدم فقط الارتباط وبالتالي لا يمكن أن تنتج أي معرفة عن نفسها ، ولا توفر مادة للعقيدة ، ولكن تسمى أحكامها الأحكام الجمالية (التي تكون مبادئها ذاتية بحتة) ، وتتميز عن كل أولئك الذين المبادئ موضوعية (سواء كانت ، علاوة على ذلك ، نظرية أو عملية) والتي سميت أحكامًا منطقية ، هي من نوع خاص لدرجة أنها تغري بديهيات حساسة لفكرة عن الطبيعة ، والتي لا تستطيع نهايتها تُفهم بشكل مستقل عن علاقتها بطبقة تحتية شديدة الحساسية. وهذا سيثبت في المعاهدة نفسها [4]. "

الهوامش والاحالات:

(1) بإعطاء هذا الجزء الأخير هنا، سأكون قد جمعت في هذا المجلد جميع كتابات كانط التي تتعلق مباشرة بنقد العقل الخالص، والتي ألفها المؤلف منذ الطبعة الأولى من هذا العمل. يصنع السيد روزنكرانز هذا التاريخ: الأستاذ روزنكرانز. قدم بيك، الذي درس آخر مرة في روستوك، من 1790 إلى 1794، في ريجا، ملخصًا

توضيحيًا لفلسفة كانط النقدية في مجلدين في 8 درجات. (من 1794 إلى 1796 نشر مجلدين آخرين، يهدفان إلى تبرير النقد ضد اعتراضات رينهولد). أرسل له كانط مقدمة لهذا المنشور، لكن كان على بيك أن يعدله لاختصاره منذ وقت طويل. هذا هو العمل الذي نعيد إنتاجه تحت العنوان أعلاه. تم جمعها بالفعل بواسطة ستارك في مختلطة، ص. 293-262؛ لذلك لا يمكننا تركها. مسار الرسالة، مع بعض التعديلات، هو نفسه في ستارك كما في مقدمة كتاب نقد ملكة الحكم، الذي ظهر في عام 1790؛ لكن التنفيذ يُظهر اختلافات كبيرة بشكل طبيعي، ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف عرف كانط كيفية تغيير موضوع واحد ونفس الموضوع. "لدينا كلمة واحدة نضيفها إلى هذا؛ ذلك لأن إعادة ترتيب بيك لم يكن يجب أن يساهم في جعل فكر كانط أكثر وضوحًا، وأن هذا التنقيح سيظل مؤسفًا من وجهة النظر هذه، على الرغم من أن عقيدة المعلم لم تكن ستعاني من ذلك ".

(2) يبدو أن هذا العلم المحض، وبالتالي الجليل، يتجاهل شيئًا من كرامته، عندما يعترف بأنه، باعتباره هندسة أولية، يستخدم لبناء مفاهيمه عن الأدوات، على الرغم من اثنين فقط، من البوصلة ومن القاعدة. يُطلق على هذا البناء اسم هندسي فقط، على عكس البناء الميكانيكي، وهو البناء الهندسي الأعلى، والذي يتطلب بناء مفاهيم هذه الهندسة والآلات المعقدة. صحيح أننا نفهم أيضًا بالمسطرة والبوصلة، وليس الأدوات الحقيقية، التي لا تستطيع رسم هذه الأشكال بدقة رياضية، ولكن أبسط طرق تمثيل الخيال بداهة لا تستطيع التوصل بأي أداة.

(3) لا يظهر هذا المبدأ للوهلة الأولى كقضية تركيبية ومتعالية؛ يبدو حشوًا وينتمي حصريًا إلى المنطق. في الواقع، يتعلم المنطق كيفية مقارنة تمثيل معين بآخر؛ ومن ثم فإنه يعلم أنه يمكن للمرء أن يشكل فكرة عما يشترك فيه مثل هذا التمثيل مع التمثيلات المتنوعة الأخرى، مثل طابع الاستخدام العام. ولكن فيما يتعلق بمسألة ما إذا كانت الطبيعة لا تزال تقدم العديد من المصطلحات الأخرى للمقارنة لكل كائن، مع وجود العديد من النقاط المشتركة معها في الشكل، فإن المنطق لا يعلم شيئًا عنها. هذا الشرط الخاص بإمكانية تطبيق المنطق على الطبيعة هو بالأحرى مبدأ الحكم الذي يخدم تمثيل الطبيعة كنظام، حيث يسمح التنوع مقسومًا على الأجناس والأنواع بإعادته، عن طريق المقارنة، جميع الأشكال المادية مع مفاهيم (عمومية ممتدة إلى حد ما). لكن، يتعلم الفهم الخالص بالفعل (ولكن من خلال الافتراضات التركيبية) تصور كل أشياء الطبيعة على أنها تشكل نظامًا متعاليًا وفقًا لمفاهيم مسبقة (فئات). لكن الحكم (التفكري) الذي يبحث أيضًا عن أفكار للتمثيلات التجريبية، على هذا النحو، لا يزال يجب أن يعترف لهذا الغرض بأن الطبيعة، في تنوعها اللامحدود، قد وصلت إلى مثل هذا التقسيم لهذا التنوع إلى أجناس وأنواع، أنه يصبح من الممكن لحكمنا أن يلبي انسجام أشكال الطبيعة في مقارنتها، وأن يصل إلى مفاهيم تجريبية وإلى التبعية من واحدة إلى أخرى لترتقي إلى المفاهيم التجريبية الأكثر عمومية. أي أن الحكم يفترض أيضًا نظامًا للطبيعة وفقًا للقوانين التجريبية، وهو يفعل ذلك مسبقًا بناءً على مبدأ متعالي.

(4) في نقد ملكة الحكم - ت. " نهاية الكتاب

المصدر:

Emmanuel Kant, *De la Philosophie en général.*

المصدر: عمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مستقبلية، ترجمة جوزيف تيسو. مكتبة لادرانج الفلسفية ، 1865 (ص 431-480).

الفهرست:

كتاب مدخل الى كل ميتافيزيقا آتية

المؤلف عمانويل كانط

مقدمة

مقدمة: شخصية مناسبة لجميع الميتافيزيقيا

§ أولا مصادر الميتافيزيقيا

§ الثاني. أنواع المعرفة التي يمكنها وحدها أن تأخذ اسم الميتافيزيقيا

1. الحكم التركيبي والحكم التحليلي بشكل عام

2. المبدأ المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض

3. تحتاج الأحكام التركيبية إلى مبدأ مختلف عن مبدأ التناقض

§ الثالث. ملاحظة على التقسيم العام للأحكام في التحليلات والمواد التركيبية

§ الرابع. سؤال عام: هل الميتافيزيقيا ممكنة تمامًا؟

§ خامساً: سؤال عام: كيف تكون المعرفة بالعقل الخالص ممكنة؟

الجزء الأول: كيف تكون الميتافيزيقيا الخالصة ممكنة؟

الملاحظة الأولى

الملاحظة الثانية

الملاحظة الثالثة

الجزء الثاني: كيف تكون الفيزياء البحتة ممكنة؟

ملحق للفيزياء البحتة: نظام الفئات

الجزء الثالث: كيف تكون الميتافيزيقيا بشكل عام ممكنة؟

I. فكرة نفسية

II. فكرة كونية

ثالثا. فكرة لاهوتية

ملاحظة عامة على الأفكار المتعالية

الاستنتاج على المقصد المحدد للعقل المحض

حل السؤال العام للمقدمة: كيف تكون الميتافيزيقا، كعلم ، ممكنة؟

الملحق المتعلق بما يمكن أن يحدث فيما يتعلق بتكوين الميتافيزيقيا كعلم

اختبار الحكم على النقد قبل الفحص

اقتراح لمراجعة النقد مع استنتاج محتمل

.II

من اكتشاف أن أي نقد جديد للعقل الخالص يجب أن يصبح عديم الفائدة من خلال نقد أقدم.

الرد على السيد ايبارهار

القسم الأول: من الواقع الموضوعي للمفاهيم التي لا يمكن إعطاء حدس حساس مناظر لها ، بحسب إم إيبرهار.

أ. إثبات للواقع الموضوعي للعقل الكافي ، بحسب إم إيبرهار

ب- إثبات الحقيقة الموضوعية لمفهوم البسيط في موضوعات التجربة ، بحسب إم إيبرهار

طريقة الانتقال من الحساسية إلى غير الحساسة ، بحسب إم إيبرهار

القسم الثاني: حل المشكلة: كيف يمكن إصدار الأحكام التركيبية ، بحسب م. إيبرهار

ثالثا.

حول السؤال الذي طرحته أكاديمية برلين للعلوم: ما هو التقدم الحقيقي للميتافيزيقا في ألمانيا منذ لايبنتز وفولف.

تحذير المحرر

المقدمة

القسم الأول: تاريخ الفلسفة المتعالية في عصرنا

مفاهيم مسبقة

القسم الثاني: من تقييد الاستخدام النظري الدوغمائي للعقل الخالص

كيفية إعطاء حقيقة موضوعية لمفاهيم الذهن والعقل

من المحاولة الوهمية لإعطاء حقيقة موضوعية لمفاهيم فكرية دون حساسية

القسم الثالث: مما تم القيام به منذ زمن لايبنتز وفولف فيما يتعلق بموضوع الميتافيزيقيا ، أي إلى نهايته الأسمى

المرحلة الأولى من الميتافيزيقا في الوقت المحدد والحالة المشار إليها

المرحلة الثانية من الميتافيزيقا

المرحلة الثالثة من الميتافيزيقا

حل المشكلة الأكاديمية

1. ما التقدم الذي يمكن أن تحققه الميتافيزيقا فيما يتعلق بالحساسية المفرطة؟

النظرية المتعالية

تقدم الميتافيزيقيا نحو الحساسية المفرطة منذ زمن لايبنتز وفولف

II. ادعاء التقدم النظري العقائدي في علم اللاهوت الأخلاقي خلال فترة لايبنتز وفولف

ثالثا. التقدم النظري العقائدي المزعوم للميتافيزيقا في علم النفس خلال فترة لايبنتز وفولف

ملحق موجز

1. بداية هذه الرسالة من نسب المخطوطة الثالثة

المقدمة

القسم الأول: المشكلة العامة للعقل الذي يعرض نفسه للنقد

القسم الثاني: تحديد المشكلة السابقة فيما يتعلق بملكات المعرفة التي تشكل العقل الخالص فينا

II. المرحلة الثانية من الميتافيزيقا. - راحته في الشك في العقل الخالص

ملاحظات هامشية

رابعا.

الفلسفة بشكل عام.

المقدمة

من كل ملكات الروح البشرية

من التجربة كنظام للحكم

حكم عاكسة

على جماليات الحكم النقدي

من البحث عن مبدأ الحكم الفني

مقدمة موسوعية لنقد الحكم في نظام نقد العقل الخالص