مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ **ISSN:** 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 19 عدد: 01 جوان 2023
العنوان: شوبنهور: نقد المفهوم الكانطي للشيء في ذاته. *ص.ص 976- 996.*

شوبنهور: نقد المفهوم الكانطي للشيء في ذاته

عبد الرحمان كيبيش
قسم الفلسفة ـ جامعة الجزائر 2
Kaibiche71@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/12؛ تاريخ القبول: 2023/04/13

Schopenhauer: criticism of the Kantian concept of the thing in itself

Abd Errahmane Kaibiche

Abstract:

In his attempt to liberate metaphysics from dogmatism and raise it to the level of science, Kant distinguished the thing in itself and the phenomenon, in order to underline the insufficiency of the spirit and its incapacity to perceive things in itself, and that he is only aware of what is apparent.

However, Schopenhauer sees the exact opposite, which is that the thing in itself is characterized by the totality and completeness that exists in man as it exists in other beings. But it is not absolute, because it is close to us and exists in us, we realize it intuitively through emotional experience, This thing in itself is the will seen in two different ways.

Keywords:
Critic ; Kant ; The thing in itself ; Weil ; Representation.

الملخص:

في محاولته تحرير الميتافيزيقا من الدوغمائية والارتقاء بها إلى مرتبة العلم، ميز كانط بين الشئ في ذاته والظاهرة، من أجل التأكيد على قصور العقل وعدم قدرته على إدراك الأشياء في ذاتها، وإنما ما هو ظاهر منها فقط. غير أن شوبنهور يرى عكس ذلك تماما، وهو أن الشئ في ذاته يتصف بالكلية والشمول قائم في الإنسان مثلما أنه قائم في غيره من الكائنات، لكنه لا يعبر عن المطلق، لأنه قريب منا وقائم

فينا ندركه حدسيا عن طريق الخبرة الشعورية، ويقصد بذلك الإرادة منظورا إليها بطريقتين مختلفتين.

الكلمات المفتاحية: نقد؛ كانط؛ الشئ في ذاته؛ الإرادة؛ التمثل.

2 ـ نقد المفهوم الكانطي للشئ في ذاته:

أدرك كانط على أن اختلاف الفلاسفة حول مشكلة الإدراك، لم يكن بسبب سوء تقديرهم أو بسبب اختلاف مناهجهم أو مذاهبهم، وإنما بسبب قصور العقل وتناقضه مع ذاته، ولذلك شرع في نقده له بنوع من الجدية والصرامة، باعتبارهما شرطان ضروريان لكل فيلسوف يريد أن يتحرر من الوثوقية(Schopenhauer Arthur,1992 :4) .

لم تكن غاية كانط النقدية للعقل أن يزيد في قدرته الإدراكية، وإنما صيانته وتطهيره من الأخطاء بما يتيح له اكتساب القدرة على تجاوز التقابل المصطنع بين الذات والموضوع(كانط إيمانويل،1987: 54). وفي سبيل تحقيق تلك الغاية بدأ بتحليل الكيفيات باعتبارها موضوعات للمعرفة، ليستنتج من ذلك على أنها على نوعين:

- كيفيات تعبر عن الجوهر أو «الشئ في ذاته» Noumène.
- أو كيفيات تعبر عن العرض أو الظاهرة Phénomèn(كانط إيمانويل،1991 :85).

يعتقد كانط بأن الفهم الصحيح للأشياء يقتضي منا تحليل العلاقات القائمة بين الكيفيات لا تحليل طبيعة تلك الكيفيات في ذاتها، ليستنتج بأن الكيفيات الثانوية ترد إلى الإدراك الحسي والذي لا يتم إلا في إطار مبدأ المكان (l'Espace)، أما الكيفيات الأولية فهي في نظره كلية وتتسم بالموضوعية، ومن ثم لا يمكن إدراكها إلا بواسطة العقل. إلا أن الإدراك الحسي كما الإدراك العقلي لا يسمحان لنا بتجاوز الحدود الظاهرة من الأشياء، لأنهما في نظره لا يفسران لنا إلا ما يبدو من الأشياء وليس كما هي قائمة بالفعل(كانط إيمانويل،1991: 88) مما يعني بأن الإدراك الحسي يمثل المادة الخام للإدراك العقلي، في حين أن ما يسبق الإدراك الحسي يرتبط ارتباطا مباشرا بالشئ في ذاته، وهذا ما يجعل الشئ في ذاته أصلا لكل ظاهرة (كانط إيمانويل،1991: 85) أو بتعبير مختلف الظاهرة المُدْرَكة هي الشئ

في ذاته (chose en soi) بعد أن فقد صفته الفعلية بسبب مروره من خلال قوانين الحساسية أي الزمان والمكان، فالشئ في ذاته بصفته "المطلق" L'absolu لا يمكن أن تستوعبه قوالب نسبية كالزمان والمكان، وبالتالي فإن كل ما يحل فيهما يمثل الظاهرة المعبرة عن الشئ في ذاته لا الشئ في ذاته، فهذا الأخير لا يمكن أن يكون في متناول الحدس التجريبي والذي بدوره لا يمكن أن يتم إلا بفضل الحدس المحض أي حدس المكان والزمان (كانط إيمانويل،1987: 69).

يسبق الحدس المحض الحدس الحسي وهذا ما يعني بأن مبدأي الزمان والمكان موجودان بشكل قبلي في طبيعة الحساسية ولا وجود لهما في طبيعة الأشياء المحدوسة، أي أن العالم الخارجي مؤلف من موضوعات وأشياء قابلة للحدس لكن في صورة مشتتة غير مركبة تنشأ من مرورهما عبر مبدأي الحدس المحض، وبهذا تكون الحدوس الحسية هي النتيجة المباشرة للشيء في ذاته (Peron Gabriel,2000 :25). غير أن ذلك يقتضي تدخل مقولات الفهم العقلية لنقل تلك الحدوس الحسية إلى تصورات مجردة ولكنها على خلاف الحدوس الحسية تمثل النتيجة غير المباشرة للشئ في ذاته، وعليه فعالم الأشياء في ذاتها يظهر أولا كعالم موضوعي أصلي هو عالم الحدوس الحسية أو لنقل عالم الأشياء في ذاتها متحول (Peron Gabriel,2000 :25).أي أن الشئ في ذاته لا يمكن أن يدرك كما هو بالفعل بل فقط كما يبدو لنا، فما ينطبق على التجربة من شروط ومقولات فهم لا ينطبق على الأشياء في ذاتها، لأنها تفلت من القيود والحدود، وهذا ما يجعلها تستعصي على إدراك العقل، على خلاف الظواهر التي لا يمكن إطلاقا أن تفلت من حدود الزمان والمكان، وقد عبّر كانط عن هذا المعنى بقوله: «ما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها لن نعرفه أبدا» (كانط،1987: 69).

وتبعا لهذه النتيجة يصنف كانط المعرفة إلى نوعين:

- معرفة أولية موضوعية بالشئ في ذاته وتتعلق بالجانب التجريبي للحدس، وهي في نظره «المعرفة الظاهرية الوحيدة المعطاة لنا» (كانط لإيمانويل،1987: 71).

وبهذا الخصوص، يعتقد شوبنهور بأن كانط لم يقدم لنا تفسيرا كافيا لهذا النوع من المعرفة، وفي مقابل ذلك لا يمل من تكرار ذات العبارة والمتمثلة في قوله: «كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وأن الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا» (كانط إيمانويل،1987: 69). فما يقصده كانط بالموضوع هنا هو أن الجزء الأول من الحدس يأتينا من الخارج، بمعنى أن كل ما هو معطى خارجي مختلف تماما عن موضوعه.

- أما الجزء الثاني من معرفتنا فيمثل الجانب العقلي من الحدس وهو معطى داخلي تفرضه مقولات الفهم على موضوع المعرفة، وبذلك ينتقل كانط من التجربة إلى الفكر، أي من الأشكال الخالصة للحدس إلى التصورات المجردة، بمعنى أن الحساسية في المعرفة الأولى تمدنا بمادة المعرفة، في حين أن الحدس العقلي يمدنا بصورة تلك المادة وهذا ما يسمى بالفهم (زكريا إبراهيم،1972: 61). غير أن كانط يحتفظ بشئ من الاعتدال والذي غالبا ما فسر على أنه محاولة للتقريب بين المذهب العقلي والتجريبي، عندما يذهب إلى استحالة الاستغناء عن إحدى المعرفتين، لأنه بدون حساسية ستفتقر المعرفة لموضوعها، كما أنه بدون الفهم ومقولاته ستكون المعرفة فارغة من المعنى أو غير قابلة للتعقل(كانط إيمانويل، 1987: 84).

ومع ذلك يعتقد شوبنهور بأن كانط قد أخطأ في تحديده لعلاقة الشئ في ذاته بالحدس والفكر:

- **وخطأه الأول:** هو أنه جعل من الحواس مجرد منفعل بسيط بالعالم الخارجي ما يعني وبشكل مباشر أن العالم المحدوس حسيا موجود حتى وإن لم يكن للعقل مقولات فهم، وبتعبير أدق العالم المحدوس موجود دون فكر، في حين سيقتصر دور الفكر على خلق التجربة دون شروطها.

- **وخطأه الثاني:** يتمثل في أنه أدخل الفكر على الحدس بتوسط من مقولة العلة، فخلق بذلك اضطرابا يتعذر إصلاحه في المعرفة الحدسية باعتبارها معرفة قبلية وكذا في المعرفة الصورية الناتجة عن الأشكال القبلية للفكر، أي أن مقولة الحدس الحسي مكتفيا بذاته ولا يملك

خصائص الفهم يجعله إحساسا خالصا وبشكل كلي سالب ومنفعل، في حين أن الفكر بمكوناته القبلية يتيح للموضوع أن يكون مفهوما على خلاف الحدس الحسي، وهذا ما يعطي للفكر أولوية منطقية على الحدس(Schopenhauer Arthur,1992 :550) . وبإعطائه الأولوية للفكر يكون كانط قد جعل من الحدس مرآة للعالم الخارجي، لكنه جعل منه مرآة مضبّبة لا تظهر فيها الأشياء بوضوح كاف وإنما تظهر من خلالها مجرد ظلال، في حين أن العقل وحده قادر بمقولاته أن يزيل القليل وليس الكثير من تلك الضبابية، وهذا ما يعني بأن الأشياء في ذاتها تبقى مستعصية على إدراكنا طبقا لصورتها الفعلية.

يرفض شوبنهور القول بحاجة الحدس إلى الفكر، لأن الأمر عنده لا يقتضي سوى تطبيق فكرة التسلسل السّببي (العلّي) على ما يحصل لدينا من انطباعات حسية، فالإدراك في حقيقته وفي صورته الأولى التي أوردها كانط يقتصر على ربط الحدث بسببه، وهذه الحقيقة بدورها لا تقتصر على الإنسان بل تشمل الحيوان أيضا، أي أن عملية الإدراك تتم بشكل حدسي مباشر وبشكل كلي Schopenhauer). (Arthur,1997:192غير أن الإدراك عند الإنسان ذو طبيعة عقلانية ويتحول تصورات مجرد على خلاف الإدراك الحسي عند الحيوان. يقول شوبنهور في هذا المعنى: «الحدس فعليا، ليس شيئا حسّيا بل عقليا، وهذا بالضبط ما أنكره كانط» Schopenhauer) .Arthur,1992:566)

وعليه، فمن خلال تحليل كانط للعلاقات القائمة بين الكيفيات الأولية والثانوية، ندرك بأن الحساسية المرتبطة بالحدس وشروطها القبلية ليست معرفة لأن وجودها قائم بذاته وهي أشبه بالانطباعات الحسية الأولية، أما المعرفة التصورية فنسبية لأن حصولها مشروط بمقولات الفهم، وهذا ما يجعل المعرفة الحدسية في حد ذاتها موضوعا لمقولات الفهم، وباعتبارها الصورة الموضوعية لعالم الشئ في ذاته أو بتعبير شوبنهور: التمثل الأول لعالم الشئ في ذاته، تصبح مجموع الحدوس مجرد تمثلات موضوعية تعكس العالم في كثرته، بمعنى أن دور المقولات عند كانط يقتصر على نقل العالم من صورة الكثرة الحدسية إلى صورة الوحدة المنطقية(كانط إيمانويل،1987: 128). أما الأشياء

في ذاتها فإنها لن تكون أبدا موضوعات لمقولات الفهم، بمعنى أن كانط يفرق بين أن يكون الشئ في ذاته موضوعا للمعرفة وبين أن يكون قابلا للإدراك، ففي المرحلة الأولى يتدخل الحدس فتحصل المعرفة الحسية بالشئ في ذاته، أما في المرحلة الثانية فيتدخل الفكر لكنه لا يعمل على الشئ في ذاته وإنما على المعرفة الحسية بالشئ في ذاته، وبالتالي يصعب على الفكر إدراك الشئ في ذاته لأنه قد صار موضوعا لمقولات الفهم وليس شيئا في ذاته (Schopenhauer Arthur,1992:556).

فمن جهة أولى: يعتقد شوبنهور بأن تجريد «الشئ في ذاته» من قابلية الإدراك الحدسي بسبب عدم خضوعه لشروط الحدس يتضمن تناقضا كبيرا، لأن مجرد وصف «الشئ في ذاته» بأنه موضوع يحمل تناقضا واضحا، لأنه:

أولا: لا شئ يكتسب صفة الموضوع ما لم يسري وجوده في إطاري المكان والزمان.

وثانيا: لأن المكان هو الشكل الوحيد الذي يسمح للموضوعات بالخروج من حيز العدم إلى حيز الوجود (Schopenhauer Arthur ,1997 :85)

ومنه فكل موضوع يعتبر تمثلا بالضرورة Représentation ومن غير الممكن إيجاد شيء يكون خارج مجال التمثل، لأننا ببساطة لو أبعدنا موضوع التمثل فإننا بذلك نرفض المقولات باعتبارها تصورات قبلية، والمقولات في الواقع لا تساعد الحدس في أي شيء مادام أنه لا وجود لموضوع محدوس، فضلا عن أنه لا يمكن تطبيق تلك المقولات على الشيء في ذاته (Schopenhauer Arthur,1992:557).

ومن جهة ثانية: لا يقتصر تناقض كانط على جعل «الشئ في ذاته» موضوعا ولا متمثلا في الوقت ذاته، بل إنه في تحليله لشروط الحساسية والمعرفة الترنسندنتالية يقتصر دائما على مقولة واحدة ويهمل البقية دون تفسير مقنع. يقول شوبنهور في ذلك: «أنه في كل المرات التي يرغب فيها كانط إعطاء مثال من أجل تفسير أفضل، فإنه يأخذ تقريبا المقولة نفسها وهي مقولة السببية دائما»

(Schopenhauer Arthur,1992:560)، بمعنى أنه لا إدراك دون علية، في حين أنه يخرج الشئ في ذاته من حدود التمثل. غير أن ما كان سببا للتناقض عند كانط، يصير تعبيرا عن حقيقة ما، مفادها أن الإدراك لا يتم إلا من خلال مبدأ السببية Causalité، أما ما سواها من المقولات فيعتبر ثانويا إذا ما قيس بدوره في عملية الإدراك، فهي كما يصفها شوبنهور أشبه ما تكون بواجهات أو نوافذ مزيفة للإدراك. كما في قوله: «السببية هي الشكل الحقيقي، لكنها أيضا الشكل الوحيد للفهم، في حين أن الإحدى عشر مقولة الأخرى هي بمثابة نوافذ خاطئة على الواجهة» (Schopenhauer Arthur ,1992:560) .

أما مقولتي المكان والزمان، فيستمدان قيمتيهما في إدراك العالم الخارجي من العلاقة التي تربط بينهما وليس من أحدهما بصورة منفردة؛ فلا يمكن أن يقتصر وجود العالم على المكان وحده لأن ذلك سيجعله محكوما بالجمود واللاحركة، كما لا يمكن أن يقتصر وجوده على الزمان فقط لأن ذلك سيؤدي إلى الشرود والنفور النابعان من زيادة الحركة وشدتها، أي أنه لا قيمة للمكان والزمان بدون سببية. يقول شوبنهور: «إنها إذن السببية التي تشكل الرابطة بين الزمان والمكان فلا التجاور وحده يكفي لإحداث السببية، كما أنه لا التتابع في الزمان يكفي وحده، لأن كل واحد منهما لو اكتفى بنفسه لبقي معزولا» (Schopenhauer Arthur,1992:32) وبذلك فالسببية هي وحدها التي تؤسس الجوهر الخاص بالمادة، فإذا غابت السببية انعدمت المادة، وعليه فالمادة هي نوع من النشاط والحركة وبالتالي نوع من السببية (Schopenhauer Arthur,1997:219). فالسببية إذن، ليست مجرد مقولة منفردة من مقولات الفهم، بل هي نتاج لاجتماع مبدأي المكان والزمان، وبالتالي فهي مبدأ كل موضوع وصورته وبالتالي مبدأ العالم الكلي في تجليه الظاهراتي؛ فعندما يدرك الإنسان ظاهرة ما فإنه يدركها متحركة في مكان وزمان وفي صورة تتابع فوري، ومن تلك الفورية تنشأ مقولة السببية التي تغزو الوجود كله فتجعله تمثلا للإدراك، وقد كان هذا هو المبدأ الأول في فلسفة شوبنهور «العالم من تمثلي» Le monde est ma Représentation (Schopenhauer Arthur,1992:25).

لا شئ إذن، يفلت من مقولة التمثل، ذلك لأن كل تمثل يعبر عن موضوع ما وكل موضوع يعبر بدوره عن ظاهرة ما، مما يعني بأن الأمر يصل إلى حد التطابق بين التمثل والظاهرة، فكل تمثل تقابله ظاهرة وكل ظاهرة تقابل تمثلا، أي أنه لا مجال إطلاقا لإفلات أي حدث من الحوادث من فعل التمثل (Schopenhauer Arthur,1992:152).

أما بالنسبة للمادة فإنها - في نظره - لا يمكن أن تفهم من خلال ثنائية الحدث والسبب متقابلين، بل من خلالهما مجتمعين معا، ومن خلال هذه الفكرة يظهر خطأ كانط جليا، وتحديدا عندما يميز بين الشئ في ذاته وما ينشأ عنه من تمثلات، هي كالآتي:

ـ تمثلات أولى تعبر عن المعرفة الحدسية.

ـ تمثلات ثانية أي تمثل التمثلات (أي تمثل المعرفة الحدسية) وتعبر عن المعرفة المجردة.

ومنه فإذا كان "الشئ في ذاته" يقع خارج الزمان والمكان، أي خارج نطاق المعرفتين الحدسية والمجردة، فإن الترتيب الصحيح يعني أن "الشئ في ذاته" يأتي أولا من حيث وجوده ثم تأتي المحدوسات ثانيا وثالثا تأتي التصورات، مما يعني أن الشئ في ذاته موجود حتى قبل أن نحدسه أو نتصوره عقليا، وبما أن الشئ في ذاته مقولة من مقولات المطلق عند كانط، فذلك يعني استحالة حصول معرفته، وبالتالي فكل ما ينشأ عنه من تمثلات ليست سوى تعبير عن درجات متفاوتة في الوهم Illusion أي أنها صور مزيفة عن الشئ في ذاته (Schopenhauer Arthur,1992: 443).

وبناء على هذا التصور، تكون المعرفة الحدسية درجة أولى في الوهم، في حين تمثل المعرفة المجردة درجة ثانية أي درجة أعلى في الوهم. وهذا بدوره يبين مدى عجز كانط في محاولة المرور من ضفة الشئ في ذاته إلى ضفة الظاهرة المتمثَلة، وهو ما بالذات ما جعل شوبنهور يعتقد بأن مصدر أخطاء كانط في تصوره للشئ في ذاته يكمن بالأساس في تعظيمه لذلك الشيء في ذاته، وبسبب ذلك التعظيم تحول نقده إلى وهم وخداع جديد خدم به الميتافيزيقا الكلاسيكية بدلا من أن ينجح في تشييد ميتافيزيقا جديدة تطمح إلى بلوغ درجة اليقين

العلمي، لأن قيمة الميتافيزيقا تكمن في غموضها لا في يقينها أو ضوحها، فالغموض هو بيئتها ومجالها الحيوي على خلاف العلم (Alexis Philonenko, 2005: 100)

يعتقد شوبنهور بأن مثالية كانط تقوم على مقولة الشئ في ذاته، ولأن غايته من تحليله لمقولة الشئ في ذاته كانت محددة سلفا وهي إثبات قصور العقل وعجزه عن إدراك الماهيات الكلية للوجود، فقد كان ذلك سببا في وقوعه في الخطأ، إذ أنه لا ينبغي أن يكون هدف الفلسفة هو البحث عن هدف نهائي لها (Gabreil Peron,2000:67)، وبناء على ذلك جاءت مثاليته ملتبسة بالغموض إذا ما قورنت بمثالية "بركلي"، والتي أخفق أيضا في تجاوز صفتها التبسيطية في الطبعة الثانية من كتابه نقد العقل المحض، فكان بذلك مساهما في زعزعة بنيان المثالية أكثر مما كان مساهما في ترسيخها (Lefranc Jean,2005:52-53).وفي هذا السياق يذهب شوبنهور إلى أن المثالية ما هي إلا صورة من صور الاستجابة الفعلية للحاجة الميتافيزيقية عند الإنسان، تظهر في بادئ الأمر من خلال الدين كما تعبر عنه مثالية بركلي وكذا مثالية مالبرانش المرتبطتان بالألوهية، ثم تتجلى في الفلسفة بدرجة أكبر، ملمحا بذلك إلى أن مثالية كانط لم تستطع أن تتجاوز حدود الدين، وبأن نقده للميتافيزيقا والعقل لم يقم في الحقيقة سوى بترجمة غامضة لمثالية الأديان الآسيوية عند الكثير من الفلاسفة الأوروبيين (Lefranc Jean,2005:52) ، وما يؤكد على ذلك هو اشتغاله وبصورة شبه كلية بمسألة هيمنة مذهب الألوهية وتأثيره الكبير على تفكير الفلاسفة الغربيين أمثال ديكارت ولايبنتز، والنتيجة هي أنه لم يوفق في مهمته النقدية السالبة على وجه الخصوص، بل إنه جعل نقده للعقل يتحول إلى ميتافيزيقا خفية تتسلل منها أفكار لاهوتية تعكس الإدخال السري للميتافيزيقا في المجال العملي لاستعمال العقل (Schopenhauer Arthur,1992:620)، وبذلك تنكشف غايته الحقيقية من مشروعه النقدي للعقل، وهي وضع حدود للعقل لا يمكنه أن يتجاوزها وبذلك يضعنا أمام حتمية بحيث إفساح المجال للاعتقاد الديني على اعتبار أن أفكارا مثل فكرة الله أو الروح هي من قبيل الأشياء في ذاتها (Andrew

(Bowie,2003:17. وهو بذلك وبدلا من أن ينجح في تقويض الميتافيزيقا، فقد ساهم في تثبيتها لصالح الاعتقاد، وهذا بالذات ما وجد فيه شوبنهور دافعا قويا للدفاع عن الميتافيزيقا.

اتخذ شوبنهور في دفاعه عن الميتافيزيقا منهجا وهدفا مختلفين تماما، فقد جعل منها المسلك الوحيد المؤدي إلى الحقيقة، غير أنه مسلك خفي وليس ظاهرا، فهي كما يصفها شوبنهور أشبه ما تكون بالمدخل السري لقلعة محصنة تتكسّر على جدرانها كل محاولات اختراقها أو التسلل إليها (Schopenhauer Arthur,1992:890) ، على عكس ميتافيزيقا كانط التي كانت مكشوفة وطيعة للاختراق والنقد، حتى أنها لم تسلم من نقد أبرز تلامذته "فيخة" (1762-1814) Fichte، الذي اجتهد للتخلص من هذا الشئ في ذاته لأنه كان في نظره نقطة الضعف التي تستقطب كل سهام النقد إليها، ولذلك وجب عليه التخلص منه(عبدالرحمان بدوي،1942: 57-58).

يؤسس شوبنهور إذن، تصوره للشئ في ذاته على النقائص التي تركها كانط في مذهبه وعلى الخصوص ما تعلق بالشئ في ذاته، وأهم تلك النقائص هو عجزه عن اكتشاف هوية الظواهر وهوية العالم كتصورين من جهة وتحديد هوية «الشئ في ذاته» والعالم كإرادة من جهة أخرى(Philonenko Alexis,2005:110). ولتجاوز هذه المشكلة لجأ في تشييد أطروحته إلى المزج بين الفكرة L'Idée كما يتصورها أفلاطون والشئ في ذاته الكانطي، وبناء على ذلك حدد الفرق بين الشئ في ذاته والظاهرة على أنه مثل الفرق تماما بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي» (Lefranc Jean,2005: 67) ، أي أنه لا يمكن الفصل بين الشئ في ذاته والظواهر على أنهما عالمين منفصلين، لأنهما بمثابة وجهين لذات العملة هي الإرادة la volonté.

3 ـ الإرادة كشئ في ذاته:

يكرس شوبنهور كل فلسفته للدفاع عن الميتافيزيقا كرد فعل على موقف كانط الذي أراد أن يهدمها لصالح العالم (Philonenko Alexis,2005:30) فيذهب إلى أن موضوع الفلسفة الحصري هو «الماهية الجوهرية للعالم» (Schopenhauer

(Arthur,1992:1380، وهذا ما يعني بأن الفلسفة مبحث ميتافيزيقي خالص، هدفه البحث في جواهر الأشياء أو الأشياء في ذاتها.

يعتقد شوبنهور بأن الوجود ليس هو الموضوع المحسوس أو كما يعتقد الفلاسفة على أنه عالم ثان ظاهر في مقابل عالم آخر مستتر (Philonenko Alexis,2005:34)، وإنما هو عالم واحد يتجلى بطريقتين مختلفتين، وهذا ما يثبت بأن للميتافيزيقا مجالها مثلما أن للعلم مجاله، وبالتالي فإنه لا مبرر لهجران الميتافيزيقا لمجرد أن العقل يعجز عن إدراك حقيقة ما خلف الظواهر.

إذا أردنا أن نعرف حقيقة العالم فينبغي علينا أن نسلك طريقا مباشرا يكون في متناول الجميع، وقد ذهب في الكتاب الثاني le monde considéré comme volonté من مؤلفه الأصلي "العالم كإرادة وكتمثل"، إلى أن الإرادة هي ذلك الطريق المباشر، فهي موجودة في كل واحد منا وفي كل الكائنات باختلاف أنواعها وأجناسها، ما يعني بأنها تمثل الطريق الباطني الخفي، وعليه لا يمكن الذهاب من خارج الذات لإدراك ماهية الأشياء، لأننا بذلك «لن نصل إلا لمجرد أشباح أو أشكال» (Schopenhauer Arthur,1992:140). فالإرادة باعتبارها طريقا مباشرا لإدراك حقيقة الوجود، هي بمثابة مسلك ميتافيزيقي خالص، يسمح لنا بالنفاذ إلى ما وراء الكثرة الظاهرة في الوجود وبالتالي إلى ما هو جوهري وأصلي فيه، وفي هذا نجده يميز بين طبيعة الإرادة وطبيعة العقل فيقول «إذا كانت الإرادة ميتافيزيقية، فإن العقل فيزيقي» (Schopenhauer Arthur,1992:897)

وما يدل على ميتافيزيقية الإرادة هو أنها موجودة في كل الكائنات بما في ذلك مختلف القوى الطبيعية، ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير أو بين الجامد والحي، أو بين العضوي واللاعضوي، لأنها تمثل جوهر كل شئ على وجه الإطلاق. أو كما يقول شوبنهور: «الإرادة هي الجوهر الباطني، نواة كل شئ خاص مثلما أنها نواة الكل؛ تتجلى في القوة الطبيعية العمياء؛ كما تتجلى في السلوك الواعي للإنسان، والاختلاف فقط يكون في الدرجة وليس في الماهية» (Schopenhauer Arthur,1992:153). أي أن كل من في الوجود

يحمل ذلك الجوهر الباطني، فهي في الجماد والنبات والحيوان، مثلما هي جوهر الإنسان تماما، وهي بهذا المعنى تأخذ مسمى "الشئ في ذاته" chose en soi ، وبالتالي فإن كل كائن في الوجود يحمل في طبيعته هذا الشئ في ذاته، أو كما يقول شوبنهور:«كل واحد منا هو هذا الشئ في ذاته»(Schopenhauer Arthur,1992:153)

فعلى خلاف تصور كانط للشئ في ذاته، يبدأ شوبنهور بتقرير أن «الشئ في ذاته هو الإرادة وليس شيئا آخر» (Schopenhauer Arthur,1992:152) وبالتالي يمكن إدراكه أو إدراكها بطريق مباشر، فشوبنهور قد نقل الشئ في ذاته من الوجود المنبسط وفي كل مكان إلى داخل الإنسان.

يعتقد شوبنهور بأنه إذا سلمنا بأن الإرادة هي الشئ في ذاته، فإن كل ما ينجم أو ينبثق عنها من فعل أو حركة هو «الظاهرة» Phénomène، وبهذا المعنى تخرج الإرادة في ذاتها عن كونها موضوعا للتمثل وإنما فقط ما يقابلها من ظواهر في صورة الأفعال والحركات، وهذا ما يعني بأن كل موضوع تمثل هو ظاهرة بالضرورة. وبالنتيجة، إذا كانت الإرادة هي جوهر الوجود، فإن عالم الظواهر هو مرآتها، وإذا كان هذا الأخير قابل للإدراك عقليا، فإن الإرادة كشئ في ذاته غير قابلة للإدراك العقلي لكنها قابلة للإدراك عن طريق الشعور.

فالإرادة باعتبارها هي الشئ في ذاته تتجلى في أفعالنا وفي حركاتنا بل وفي كل حركة تصدر عن عضو من أعضاء الجسم إلا ويشعر بها الإنسان شعورا فوريا فهي. وفي هذا يقول شوبنهور: «تعرف الإرادة بواسطة الشعور ولا يمكن تعريفها أو وصفها أكثر من ذلك»(Schopenhauer Arthur,1997:195) ، بما في ذلك الظواهر النفسية التي تثبت الكثير من التجارب بأننا لا نملك السيطرة عليها كدوافع الجوع والعطش وكذا الدوافع الجنسية، هي أيضا نشعر بها ومن خلالها بوجود جوهر خفي يقف خلفها، فالرغبات والميول وكل ما نعجز عن مقاومته ليس في الحقيقة إلا انعكاسا لذلك الجوهر «فكل التحديدات، كل المعاناة، كل الآلام التي تخفيها، ليست سوى

ترجمة لما نريد ونرغب، فالعالم كله ليس إلا ما تريد الإرادة» (Schopenhauer Arthur,1992: 442-443).

يستبدل شوبنهور الشئ في ذاته بالإرادة والظاهرة بالتمثل Représentation، بمعنى أنه يستبدل ثنائية «الإرادة ـ التمثل» بثنائية كانط «الشئ في ذاته ـ الظاهرة»، وهذا ما تدل عليه عبارته: «مبدأي هو أن الشئ في ذاته الكانطي، الجوهر الحقيقي لكل ظاهرة، هو الإرادة»(Schopenhauer Arthur,2016:91). وعليه فمثلما أن الشئ في ذاته ليس هو الظاهرة، فإن الإرادة ليست هي التمثل. فالإرادة إذن، هي الجوهر الحقيقي للعالم أما ما ندركه في إطاري المكان والزمان فليس سوى صورا مشوهة عن ذلك الجوهر، وبهذا تكون الإرادة Volonté تعبيرا مطابقا لمفهوم الفكرة l'Idée المعبرة عن الحقائق الكلية عند أفلاطون، وفي هذا وجه من أوجه الحضور الأفلاطوني في فكر شوبنهور، أي أن فكرة الإرادة كشيء في ذاته تعبير مطابق لمقولة الأفكار أو الحقائق الكلية عند أفلاطون أو كما يقول: «درجات تجلي الإرادة ليست شيئا آخر سوى الأفكار عند أفلاطون»(Schopenhauer Arthur,1992:174) . فضلا عن تأثير الفكر الهندي الذي يقر به شوبنهور بنفسه، فكما أن هناك عالم حقيقي يقابله عالم وهمي كما ورد في أسطورة الكهف، فإن فكرة الإرادة كجوهر كلي تقابل ظواهرها الجزئية المعبرة عن الوهم، وهذا كما تؤكده الحقيقة الواردة في ثنايا كتاب «الفيدا» وتحديدا تعبيرها عن جوهر «عقيدة المايا» (Schopenhauer Arthur,1992:524) .

لقد أخذ شوبنهور من أفلاطون ومن الفكر الهندي معنى مزدوج لمفهوم الكثرة Multiplicité، فهي في فلسفة أفلاطون تعبر عن الوهم Illusion، وهي في الفكر البراهماني الهندي تعبر عن الفردانية L'individualité، وكلا المعنيين: الوهم والفردانية، سببان ومصدران لكل الآلام والشرور، ولعل هذا هو بالذات ما يفسر عدم اختلاف معنى الإرادة عند شوبنهور عن المعنى السائد في الفكر الهندي والأفلاطوني، فهي في اعتقاده الجوهر وكل ما يقابلها في العالم الموضوعي تمظهرات عرضية تعكس وحدة الإرادة بدرجات لا نهائية من الكثرة، وتفسير ذلك هو أن الظواهر تتسم بخاصية الكثرة بسبب

خضوعها لمبدأي الزمان والمكان، في حين تعبر الإرادة عن الوحدة لأنها تفلت منهما، وهذا ما يؤكده بقوله: «بواسطة الزمان والمكان، تتواجد الفكرة l'Idée في تجليات لا حصر لها» Schopenhauer). Arthur,1997:180)

تتجلى الإرادة في صورة التعدد والكثرة فتشمل كل الوجود، إلا أن تجليها في الكائنات يكون بدرجات متفاوتة من حيث الوضوح والغموض، أي أن تجلي الإرادة تبعا لوضوحها أو غموضها يأخذ سلما هرميا تتدرج فيه الكائنات من الأسفل إلى الأعلى يبدأ بالجماد وينتهي بالإنسان:

- ففي الجماد تظهر الإرادة في أدنى درجات تجليها بسبب التطابق الحاصل بين العلة والمعلول وهذا ما يجعلهما من طبيعة واحدة، وبالتالي بسبب انعدام الذات الواعية أو العارفة انعداما مطلقا (Gabriel Peron,2000:155)

- ثم تتجلى في النبات بدرجة معينة من الوضوح لكنها ضئيلة، ومع ذلك لا تعكس فيه الشعور أو الوعي، لأن حاجة النباتات لا تستلزم أي وسيلة حسية أو عقلية، وبناء على ذلك تجئ حركاتها عفوية تلقائية، ولأنها - على الأقل - في حاجة لما يحقق لها الإرضاء، فإنها تخضع لمبدأ داخلي يتجلى في إرادة الحياة التي تدفعه إلى البحث عن الرطوبة ونور الشمس باعتبارهما عاملان جوهريان لوجوده Gabriel). Peron, 2000,156-157)

- كما تتجلى في المرتبة الثالثة في عالم الحيوان وبدرجة أكبر من الوضوح مقارنة بالنبات، مع حضور نوع من الشعور أو الإدراك الحسي، يتجلى بالأساس في الغريزة المشْبِعة التي تؤسس حياته الداخلية وعليها يتوقف وجوده أو انقراضه Berbera). Sandro,2004: 83)

- وأخيرا تتجلى في الإنسان بأعلى درجات الوضوح، وضوح يدرك من خلاله الإنسان ذاته كإرادة على عكس الحيوان. فهي في الإنسان عبارة عن رغبة Désir إلا أنه أكثر وعي بها، وهي في الحيوانات غرائز وهو أقل وعيا بذلك، أما في الكائنات اللاعضوية أين تنعدم الفردانية فتكون أكثر غموضا، وتفسير ذلك هو أن وضوح الإرادة

مرتبط بمدى انفصال الحدث عن السبب في موضوع المعرفة (Schopenhauer Arthur,1992:173).

فكل قوى الطبيعة في الوجود ليست في الأصل سوى تجليا للإرادة، وعليه فالإرادة باعتبارها جوهرا للوجود وتعبيرا عن وحدته تمثل أصل كل الظواهر التي هي في صورتي الكثرة والفردانية، وهذا ما يعني بأن العالم الحقيقي في نظر شوبنهور يتلاشى في الكثرة لا في الوحدة، بل إنه يذهب أبعد من ذلك عندما يجعل وجود الإله مرتبط بالخبرة الميتافيزيقية للإنسان، أي الخبرة الخاصة بإرادته (Schopenhauer Arthur,1992:174).

لكن كيف استطاع شوبنهور أن يثبت هذا الجوهر المعبر عنه بالأنا الباطني؟ وبتعبير آخر: كيف تصير الإرادة باعتبارها شيئا في ذاته قابلا للمعرفة

4 ـ قابلية الشئ في ذاته للمعرفة:

إن معرفة الشئ في ذاته وبالتالي إثباته هي المهمة الأساسية التي عجز عنها كانط، وقد كان ذلك هو السبب ذاته الذي جعله يعجز عن المرور من ضفة الشئ في ذاته إلى الظاهرة المعبرة عنه (Lefranc Jean, 2005: 67) وفي هذا الصدد يعلن شوبنهور بأن انطلاقته الفلسفية كانت في الأصل من أجل هذه المهمة، فقد خصص للإجابة عن هذا السؤال قسما منفصلا في كتابه «العالم كإرادة وكتمثل» تحت عنوان: كيف يكون الشئ في ذاته ممكن المعرفة؟ (Comment la chose en soi est connaissable ?)،

يجيب شوبنهور بأن الإرادة هي «أكثر الأشياء فورية من بين كل معارفنا»(Schopenhauer Arthur,1997:195-196) لأنها المعطى المباشر للشعور ومن خلاله فقط تعرف، فشهادة الشعور تدلنا على الإرادة باعتبارها الشئ في ذاته، كما تدلنا الخبرة الشعورية على أنها تعبر عن الوجود في ذاته لجميع ظواهرنا الخاصة، ومنه فلكي ندرك الوجود في ذاته أي الإرادة، ينبغي علينا استدعاء الشعور وليس شيئا آخر، لأنها «تعرف بواسطته ولا يمكن تعريفها أو وصفها بأكثر من ذلك» (Schopenhauer Arthur,1997:195).

فما نعرفه عن أنفسنا كموضوع معرفة ليس هو الذات العارفة كما هو في بعض المذاهب الفلسفية، وإنما هي «الذات المريدة» أي الإرادة، فقولي «أنا أعرف» تقتضي مقولة ثانية وهي: «أنا أعرف أنني أعرف»، بحيث لا يبقى من فرق بين المقولتين سوى في «الأنا» بشكل دقيق، أي أن الاختلاف لا يتجاوز حدود الكلمات المستعملة، فمعرفتنا لما نعرفه ومعرفتنا بكوننا نعرف هما لحظتان لا متمايزتان، إذ لا يمكن أن نعرف في لحظة بأننا دون وعي وفي لحظة أخرى بأننا نعرف بدون شعور بهذه اللحظة الأخيرة للمعرفة (Schopenhauer Arthur,1997:192).

فالعبارة: «أعرف» مع العبارة: «توجد موضوعات بالنسبة لي» محددتان بالعبارة التالية :«أنا موجود» والتي لا يمكن أن تحتوي بدورها سوى على «الأنا» البسيط (Schopenhauer Arthur,1997:193)

يستنتج شوبنهور من تحليله لمقولة: «أنا أعرف» أنها مقولة تحليلية، في مقابل: «أنا أريد» التي هي قضية تركيبية، وتحديدا «بعدية» معطاة بواسطة الخبرة والخبرة في هذه الحالة داخلية باطنية مستقلة عن أشكال المعرفة الخارجية، بمعنى أنها تتم فقط في الزمان، فالذات العارفة مع الذات المريدة باعتبارهما شيئا واحدا، يؤلفان جوهر العالم بحيث لا يمكن معرفتهما وإنما فقط حدسهما لأنهما لا معقولتان (Schopenhauer Arthur,1997:195)

وبهذا تتأكد في نظره استحالة أن تكون الذات العارفة موضوع معرفة سوى على مستوى الفعل التحليلي للمقولة، لأنهما منطلقان تبادليان متبادلان لا يمكن من خلال أحدهما النفاذ إلى جوهر الآخر (Philonenko Alexis,2005:111)، وفي هذه النقطة بالذات يتضح أثر الفكر الهندي في فلسفته وتحديدا في تحليله لفكرة الإرادة التي تمتنع أن تكون أداة وموضوعا للمعرفة في اللحظة نفسها، ففي صورة الحكمة المقدسة للأوبانيشاد الهندي يسوق لنا شوبنهور العبارة التالية واصفا الإرادة بأنها «لا يمكن أن تُرى، لكنها تَرى الكـل، لا يمكن أن تُسمع لكنها تَسمع الكـل، لا يمكن أن تُعـلم لكنها تَعـلم الكل،

لا يمكن أن تُعرف لكنها تَعرف الكل» (Schopenhauer Arthur,1997:192).

أي أن الوعي الذاتي أو الشعور لا يمكن أن ينقسم إلى ذات عارفة وموضوع معرفة، فالمعروف يتمثل ويظهر كليا وفوريا كإرادة، أما الذات فلا تعرف إلا باعتبارها ذاتا مريدة لا عارفة. وفي هذا المعنى يقول: «هوية الذات المريدة مع الذات العارفة يؤلفان كلمة أنا، يكونان معا جوهر العالم، وهي بالنتيجة لا معقولة» (Schopenhauer Arthur,1997:195)

تمتد هذه الخبرة الميتافيزيقية والتي تظهر كذات مريدة إلى مجموع العالم، فتصبح أشبه بمفتاح يتيح لنا تجاوز ما هو مغلق من أجل بلوغ جوهر جميع الظواهر (Schopenhauer Arthur,1992:146).

وهكذا تتحول الإرادة باعتبارها الشئ في ذاته منبسطا في كل الوجود، فحتى الإنسان باعتباره ظاهرة يحمل هذا الشئ في ذاته، ومن ثم يمكن القول بأنه هو الشئ في ذاته من جهة كونه حاملا لذلك الجوهر (Peron Gabriel,2000: 71)، وهذا على خلاف ما ذهب إليه كانط عندما جعل المطلق خارج الوجود الذاتي للإنسان. ومنه فالإرادة هي الكون الحقيقي، في حين أن العالم الذي ندركه مجزئا ومتكثرا في المكان والزمان ليس سوى ظاهرة وهمية مشوّهة للحقيقة، وهكذا تصير الإرادة هي جوهر الإنسان وكل الوجود. وبذلك يستبدل شوبنهور الثنائية الفلسفية الكلاسيكية «الفكر في مقابل المادة» بثنائية جديدة هي «الإرادة مقابل الفكر»(Lefranc Jean, 2005:101) ، فيكون الفكر بذلك عرضا للإرادة وخادما لها وليس العكس.

لم يعد العقل إذن ملكة مطلقة وإنما مجرد ملكة بمنزلة الأداة تابعة للإرادة وعرضا لها والسبب كما سبق في تحليلنا هو أن ما ينتجه العقل من مفاهيم لا ينتجه إلا من تمثلات الدرجة الثانية، أي من تمثل التمثلات، على اعتبار أن التمثلات الأولى ينشئها الإدراك الحسي، مما يعني بأن العقل لا ينتج معرفة بالمعنى الخالص، وإنما يقتصر دوره على «تنظيم المعارف المباشرة للفهم بدون أن ينتج ولا معرفة خالصة» (Lefranc Jean,2005: 47)، فالعقل لا دور له سوى استغلال المعطيات المباشرة وتنميتها ليستخرج منها المفاهيم، ما

يجعل وظيفته أشبه بوظيفة التخصيب الأنثوية، أي أنه يعطي للعقل دورا انفعاليا سالبا لأنه في نظره لا يملك القدرة على الخلق تبعا لعدم امتلاكه للحدس، أي أن دوره يقتصر على تقديم الأشكال التي تعطي للمعرفة الحدسية شكلها النهائي. وفي هذا يقول: «يوجد شئ من الأنثوية في طبيعة العقل، فهو لا يعطي شيئا إلا لأنه يستقبل» (Schopenhauer Arthur,1992:83)

5 ـ الجسم كإرادة منظورة:

كما ذكرنا آنفا يمثل الإنسان أعلى درجات التجلي الموضوعي للإرادة، وهي فيه تتجلى أولا وبصورة مباشرة في الجسم، بحيث أن كل نشاطاته ووظائفه وحركاته تعكس فعل الإرادة ولا تعكس فعل المعرفة لأن الوظائف الحيوية والنباتية للجسم كالهضم والإفراز والنمو والإنجاب وغيرها ليست هي في حد ذاتها نشاطا للجسم، بل إن الجسم كله تعبير ظاهراتي للإرادة لأن الجسم لا يبدو إلا كواجهة للتمثل أما جوهره الباطن فسر عميق، كما أنه حتى مع معرفة أسباب تغيراته بكيفيات كيميائية ميكانيكية فإن ذلك يبقى تفسيرا كيفيا لا غائيا، غير أن معرفة الإنسان بإرادته وبكيفية مباشرة لا يعني بأنه يعرف جسمه منفصلا عنها، لأنه لا يعرفها في مجموعها ولا في وحدتها، كما أنه لا يعرفها تماما في جوهرها لأنها لا تظهر له إلا من خلال أفعالها المعزولة(Schopenhauer Arthur,1992:143)

وانطلاقا من أن الجسم ليس شيئا سوى الإرادة منظورا إليها باعتبارها موضوعا للحدس، فذلك يعني بأنه معطى بكيفيتين مختلفتين: **أولا**: كتمثل أو كموضوع من المواضيع أي أنه يمثل الإرادة في حالة تموضع وبالتالي خاضعا لقوانين التمثل مثل كل المواضيع الأخرى؛ فكل أفعال الجسم وحركاته ما هي إلا التجلي الخارجي للإرادة، معطى عن طريق الحس الخارجي، وهذا ما يجعلها قابلة للإدراك أي معرفة عقلية (Schopenhauer Arthur,1992:140).

وثانيا: كمبدأ معروف فوريا، معطى عن طريق الحدس الداخلي أي عن طريق الخبرة الشعورية كما أشرنا إليه سابقا.

وعليه ففعل الإرادة وحركة الجسم ليسا في حقيقتهما ظاهرتان مختلفتان موضوعيا أو مرتبطتان بمبدأ السببية، كأن نقول أحدهما

يوجد بسبب وجود الأخر فيكون الأول سببا والثاني حدثا، بل إنهما ليسا سوى واحد معطى بطريقتين مختلفتين إحداهما تكون مباشرة (Schopenhauer Arthur,1992:141). فالتطابق بين الإرادة باعتبارها معطى باطني حدسي والجسم باعتباره معطى موضوعي منظور يؤكد الحقيقة التالية: «الجسم معرفة بعدية للإرادة والإرادة معرفة قبلية للجسم(Schopenhauer Arthur,1992:151). أي أنه إذا كان الجسم إرادة منظورا إليها من خارج، فإن التوافق الكامل الموجود بينهما شبيه بذلك التوافق الحاصل بين الأداة وإرادة الصانع، بحيث تظهر الغائية هنا وبوضوح كإمكانية للتفسير الغائي للجسم (Péron G,2000:160).

الخاتمة:

استطاع شوبنهور أن يضع تصورا خاصا به للشئ في ذاته، مستلهما في ذلك أفلاطون وكانط، فجعل الإرادة هي الشئ في ذاته، إلا أنه على خلافهما ينزع عنه صفة المطلقية، في مقابل احتفاظه بصفات الوحدة والكية والأبدية، غايته من ذلك أن يجعل معرفتنا بالشئ في ذاته ممكنة ونسبية في الوقت نفسه، وبذلك يكون قد حافظ على الميتافيزيقا على اعتبار أنها لا تفتقر إلى موضوعاتها، مثلما أن للعلم موضوعاته.

انتهى شوبنهور من نقده لكانط إلى جعل الإرادة جوهرا وحيد للوجود في مقابل تمثلاتها أو ظواهرها، تدرك عن طريق الخبرة الشعورية في حين تدرك ظواهرها عقليا، فيكون بذلك قد استبدل ثنائيته الجديدة (الإرادة ـ الفكر) بثنائية الفلسفة الكلاسيكية (الفكر- المادة)، وبذلك نجح في رد الاعتبار لأهم موضوعات الفلسفة وهي:

- الميتافيزيقا مؤكدا على شرط الغموض كخاصية وكشرط لوجودها.
- الإرادة مؤكدا على أن الإنسان في حقيقته كائن فاعل قبل أن يكون مفكرا.
- الخبرة الشعورية لأهميته التي تفوق أهمية الفكر في إدراك الشئ في ذاته.

لكنه مع ذلك وقع في انحراف جديد:

- قلل من قدسية الإنسان عندما جعل الإدراك الحسي مشتركا بينه وبين الحيوان.
- قلل من قيمة المعرفة العلمية عندما جعل العقل خادما للإرادة.

إلا أنه ترك بتصوره للإرادة كشئ في ذاته صدى كبيرا في الكثير من حقول المعرفة أبرزها: علم النفس، وذلك عندما أشار إلى أن إرادة الحياة في جوهرها رغبة désir لا تمل ولا تكل من طلب المزيد، بل تدفع الإنسان أحيانا من حيث لا يشعر تلبية رغبات لغاية لا يعيها هو ذاته، وصدى هذه الفكرة نجده في نظرية اللاوعي عند سيغموند فرويد.

المراجع:

1- إبراهيم زكريا، (1972)، كانط أو الفلسفة النقدية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر للطباعة.
2- عبد الرحمان بدوي،1942، شوبنهور، بيروت، دار القلم.
3- إيمانويل كانط، (1987)، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي.
4- إيمانويل كانط، (1991)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، دون طبعة، الجزائر، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.
5- Bowie Andrew, (2003), Introduction to german philosophy, Great Britain, polity.
6-Peron Gabriel, (2000), Schopenhauer : la philosophie de la volonté, Paris/France, L'Hartmann.
7- Philonenko Alexis, (2005), Schopenhauer critique de Kant, Paris, France, les belles lettres.
8- Lefranc Jean, (2005), comprendre Schopenhauer, Paris, France, Armand Colin.
9- Schopenhauer Arthur, (1992), le monde comme volonté et comme représentation, tr : A Burdeau, 13e Edition, Paris, France, presses universitaires de France.
10- Schopenhauer A, (1997), de la quadruple racine du principe de raison suffisante, tr : Francois – Xavier Chent, Paris, France, librairie philosophie J Vrin.

11- Schopenhauer A, (2016), De la volonté dans la nature, traduction : Édouard sans, 3édition, Paris France, Quadrige, Puf.

للإحالة على هذا المقال:

عبد الرحمن كيبيش، (2023)، « شوبنهور: نقد المفهوم الكانطي للشئ في ذاته» **المواقف**، المجلد: 19، العدد: 01، جوان 2023، ص. ص 976- 996.