June 2020
Vol 2 Issue 2

The Moral Foundation Of The Philosopher Kant And Its Practical Dimensions On The Idea Of Human Rights

Dr. Mustafa Kamal Al-Maani[1] , Dr. Raed Abdel-Jalil Al-Awawda[2]

Al-Maani@gmail.com

Issn print: 2710-3005. Issn online: 2706 – 8455, Impact Factor: 1.705, Orcid: 000-0003-4452-9929, DOI, PP 106-147.

Abstract: Kantian ethics is based on principles that seek their foundation in the pure mind and its conceptual structure independent of experience and the self-representations that accompany it, refusing that nature or real experience be its starting point. Therefore, it was only natural that the premise should have a pure metaphysical idea: "freedom", without which it is impossible to talk about the will. The will that generates the concept of "duty" as a culmination of its own action and its independence from the symptoms of real-world experience. Duty, as coercion exercised by the mind over free will, is embodied in absolute moral commands, the very orders that make a person a moral legislator, celebrated as "personal" respect for the moral law issued by him as a rational being and distinguished from other beings by his moral dimension. Through this respect for the moral law, a person acquires a dignity that rises above all beings and makes them an end in themselves.

The nature of the interconnectedness that combines these characteristics is a concomitant interconnection, and freedom and will, and the duty and compassionate responsibility, respect and dignity can be considered attributes without which the moral Kantian person is not achieved, whereby a person is not a person unless he carries features that rise above his physical existence in nature and above beings Other belonging to it.

The philosopher Nietzsche topped the list of critics of Kant and had his opinions in which he believed that Kant's assertion that what is morally acceptable is what is acceptable to all is false or wrong; because, for Nietzsche, absolute morals can only exist if humans are of on natureThisisnottrue.
Keywords: Moral philosophy, freedom, duty, moral law.

التأسيس الأخلاقي عند الفيلسوف كانط وأبعاده العملية على فكرة حقوق الإنسان

ملخص الدراسة: تتأسس الأخلاقية الكانطية على مبادئ تبحث عن أساسها في العقل الخالص وفي بنيته المفاهيمية المستقلة عن التجربة وعن التمثلات الذاتية التي ترافقها، رافضة أن تكون الطبيعة أو التجربة الواقعية منطلقاً لها. لذلك كان من الطبيعي أن يكون المُنطلق لها فكرةً ميتافيزيقيةً خالصةً هي: "الحرية "، التي يتعذر الحديث عن الإرادة دونها. الإرادة التي سيتولد عنها مفهوم "الواجب" كتتويـج لفعلها الذاتي ولاستقلالها عن عوارض التجربة العملية الواقعية. و يتجسد الواجب، بصفته إكراهاً يمارسه العقل على الإرادة الحرة، في الأوامر الأخلاقية المطلقة؛ وهي الأوامر عينها التي تجعل من الشخص مشرعاً أخلاقياً، يحفل بصفة "الشخصية" لاحترامه القانون الأخلاقي الصادر عنه ككائن عاقل ويتميز عن باقي الكائنات ببعده الأخلاقي. وعبر هذا الاحترام للقانون الأخلاقي يكتسب الشخص كرامة تُعلي من شأنه وسط جميع الكائنات، وتجعله غاية في ذاته. وطابع الترابط الذي يجمع بين تلك السمات؛ هو ترابط تلازمي، ويمكن اعتبار الحرية والإرادة، والواجب ورديفته المسؤولية، والاحترام والكرامة، سمات لا يتحقق بغيرها الشخص الأخلاقي الكانطي؛ بحيث لا يكون الشخص شخصاً إلا إذا حمل سمات تعلو به فوق وجوده المادي في الطبيعة وفوق الكائنات الأخرى المنتميَّة إليها. تصدر الفيلسوف نيتشه قائمة منتقدي كانط وكان له آراءه التي يرى فيها أن تأكيد كانط على أن ما يكون مقبولاً أخلاقياً هو ما يكون مقبولاً للجميع هو زيف أو خطأ؛ لأنه، بالنسبة لنيتشه، لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة، وهذا شيء غير صحيح. والحقيقة، أنه وراء الآمر المطلق تختبئ، في نظر نيتشه، " ديكتاتورية أخلاقية "، وتختبئ رغبة كانط في تحويل البشر إلى قطيع، وتدجينهم.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الأخلاق، الحرية، الواجب، القانون الأخلاقي.

المقدمة

إن "الفلسفة الإنسانية" (Humanism) تضع الإنسان -باعتباره فرداً ومجموعة ونوع وشكل للوجود- في مركز اهتمامها؛ ولذلك كانت ركيزة الفلسفة الإنسانية هي اعتبارها الحياة الإنسانية بشكل عام - وحياة كل إنسان بشكل خاص- تتضمن شكلاً من أشكال القيمة الإنسانية المتأصلة، واحترام هذه القيمة الإنسانية المتأصلة -في العديد من النظم الإنسانية- يشكل المنطلق أو الأساس للمبادئ الأخلاقية الأساسية. ولم يؤكد أحد على هذا المعنى بقوة واتساق أكثر من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي عاش في القرن الثامن عشر؛ فقد حاول في كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (Grounding for the Metaphysics of Morals) الذي نُشر عام ١٧٨٥ التعبير عن "المبدأ الأسمى للمبادئ الأخلاقية (the Supreme Principle of Morality)."[١]

وقد قصد كانط التعبير عن هذا المبدأ من الناحية العقلانية البحتة -وليس الإمبريقية (التجريبية)- حتى لا يُفهم أن الأفعال الأخلاقية تعتمد على الأحوال أو المشاعر أو الأهواء أو الظروف الإنسانية.[٢]

وترتكز جدلية كانط في كتابه هذا على ثلاثة مفاهيم محورية وهي: العقل والإرادة والواجب، وقد ربط كانط بين هذه المفاهيم الثلاثة بطريقة محددة للغاية، وتنقّل من مفهوم إلى آخر بشكل منطقي حتى يشكل السياق العام لفلسفته الأخلاقية. ويبدأ كانط بالإرادة، فالإرادة - وخصوصًا الإرادة الصالحة- شيء مطلوب في أي مفهوم عن المبادئ الأخلاقية، وهذا ما يؤكده كانط في أول جزء من مؤلفه، فيقول: "ليس ثمة احتمال على الإطلاق بالتفكير في أي شيء في العالم - أو حتى خارجه- يمكن اعتباره صالحًا بدون مسوغ لذلك إلا الإرادة الصالحة، فالذكاء والفطنة وحسن التمييز وكل ما يرغب المرء في ذكره من المواهب العقلية هي بلا شك صالحة ومرغوبة من نواحٍ عديدة، تمامًا كالصفات المزاجية مثل الشجاعة والعزم والمثابرة. لكنها قد تكون أيضًا سيئة وضارة للغاية إذا كانت

---

[١] إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، (Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals) ترجمة فيكتور دلبوس، دولاغراف، ١٩٦٩، ص٥.
أنظر: كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، القاهرة، ط١ ٢٠٠٢.

[٢] لا يتسع المجال هنا لتناول مزايا طريقة كانط أو استنتاجاته فيما يتعلق بالأخلاقيات العقلانية في مقابل الإمبريقية أو لتلخيص أفكاره وأطروحاته بشكل كافٍ، لذا سنركز على تلك النقاط الأكثر ارتباطًا بمناقشته لموضوع البشر كغايات في ذاتهم وبالتالي أصحاب قيمة متأصلة لا يجب المساس بها.

الإرادة -التي يفترض أن تستفيد من هذه المواهب الطبيعية والتي في قوامها الخاص تسمى الشخصية- غير صالحة... فرؤية كائن لا يتحلى بلمسة من الإرادة الصالحة والنقية لكنه يتمتع بحالة من النجاح المتواصل لا يمكن أن يسعد المشاهد العقلاني المتجرد. وبناء عليه، فإن الإرادة الصالحة يبدو أنها تمثل الشرط الذي لا غنى عنه حتى لاستحقاق الشعور بالسعادة". [٣]

لا يمكن، إذن، أن يوجد شيء صالح من دون الإرادة الصالحة، بغض النظر عن المواهب والقدرات الأخرى التي قد يمتلكها الفرد؛ فالإرادة الصالحة هي حالة أساسية للشخصية، ولا غنى عنها في السلوك الأخلاقي.

ويواصل كانط تحليله بالانتقال إلى مفهوم العقل، فهو يرى أن العقل هو ما يفرق البشر عن الحيوانات بشكل عام، لكن العقل -بتحديد أكبر- يعمل في البشر بطريقة توضح اختلافًا أساسيًا أكبر بين البشر وغيرهم من الكائنات الحية. ويتناول كانط المبدأ القائل إن الطبيعة تضع التكوين الخاص بكل كائن معقد بحيث لا يوجد أي عضو في الكائن لا يحقق هدفًا، وبحيث يكون هذا العضو وحده هو الأصلح لتحقيقه بأعلى وأفضل الإمكانيات.

وبعبارة أخرى، كل عضو له هدف وهو يحقق هذا الهدف أفضل من أي عضو آخر في الكائن الحي. وينظر كانط إلى العقل باعتباره نوعا من الأعضاء، ويتساءل عن الهدف الذي يحققه للحياة الإنسانية، فيقول: "والآن، لو كانت المحافظة على هذا الكائن أو رفاهيته أو -باختصار- سعادته هي الغاية الحقيقية للطبيعة في حال امتلاك العقل والإرادة، لكانت الطبيعة قد اختارت ترتيبًا سيئًا للغاية في جعل عقل هذا الكائن يحقق ذلك الهدف، لأن جميع الأفعال التي يتعين على هذا الكائن القيام بها في ظل هذا الهدف وكذلك القاعدة العامة لسلوكه، كانت ستُفرض بشكل أكثر صرامة من خلال الغريزة، ولكان تحقيق الهدف المقصود يتم بالغريزة أكثر مما يتم بالعقل". [٤]

هنا يؤكد كانط على أن تحقيق السعادة بمفهومها الذي يدور حول المحافظة على بقائنا أو رفاهيتنا ليس وظيفة العقل لدى البشر أو الكائنات التي تمتلك العقل والإرادة؛ فالرفاهية أو البقاء أو السعادة يمكن تحقيقها بالغريزة مثلما يمكن

[٣] إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق المصدر السابق، ص ٧.

[٤] إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فيكتور دلبوس، دولاغراف، ١٩٦٩، المصدر السابق، ص ٨.

تحقيقها بالعقل إن لم يكن أفضل، حيث إنها توجد لدى الحيوانات أيضًا. ولذلك يقول كانط: "إن للوجود هدفًا آخر أهم بكثير خُلق العقل من أجله، وليس من أجل السعادة"[٥]. وينتهي كانط إلى أن الهدف من العقل هو إنشاء الإرادة الصالحة، فيقول: "يعتبر العقل أن أعلى وظائفه العملية هي إنشاء الإرادة الصالحة، والتي من خلالها يكون العقل فقط قادرًا -في سعيه لتحقيق تلك الغاية- على الوصول إلى نوع الإشباع الخاص به".[٦]

إذن ما هي الإرادة الصالحة؟ وكيف يمكن تعريفها؟

باختصار، يعرِّف كانط الإرادة الصالحة في البشر بأنها: القدرة على التصرف من منطلق الواجب وحده وليس بوازع من أي ظروف أو انفعال. وينبهنا هذا التعريف إلى ما يمكن أن نعتبره الهم الأساسي لكانط في مقالته، وهو البحث عن أساس ثابت للأخلاق. فالنظم الأخلاقية التي ترتكز على اللذة أو السعادة أو الانفعالات لا تقدم، من وجهة نظره، أساسًا كافيًا للأخلاقيات، نظرًا لأنها أشياء عابرة تخضع للكثير من المتغيرات في حياة الإنسان، فانفعالاتنا قد تتغير تبعًا للظروف، وما كان مصدرا للمتعة في السابق قد لا يظل كذلك. فهذه المتغيرات لها تأثير ضئيل في عالم الحياة الدنيوية، إلا أن تأثيرها يكون كبيرًا في عالم الأخلاق. فطالما أن الأخلاق توجِّه وترشد تصرفاتنا تجاه الناس، فإن المبادئ التي توجهنا قد تتغير حسب حالتنا المزاجية أو أهوائنا أو ظروفنا إذا كانت تقوم على المشاعر أو المتعة، فقد نشعر أحيانًا بعدم الرغبة في قول الحقيقة أو في إبداء التعاطف أو العدل في تعاملاتنا مع الناس. وبالنسبة لكانط، فإن تأسيس الأخلاق على المشاعر أو اللذة هو بمثابة بناء بيت فوق رمال متحركة، وهو ما يُعد مخاطرة بكل شيء. لذلك يبحث كانط عن أساس أكثر أمنًا للأخلاق. وهو يؤمن أنه يستطيع أن يجد هذا الأساس في العقل والإرادة والشعور بالواجب، والتي تُفهم بشكل ملائم عندما تتفاعل وتتلاحم في الحياة الإنسانية.

ويستحيل، بالنسبة لكانط، وجود الخير بدون الإرادة الصالحة، وقد خلق العقل فينا لتنمية تلك الإرادة، وهي قدرة البشر على التصرف من منطلق الواجب فقط، بغض النظر عن المشاعر أو الظروف أو المتعة المكتسبة. ويفرد كانط معظم أطروحته لشرح تلك المفاهيم الجوهرية

[٥] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٩.
[٦] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق.

الثلاثة، وهي العقل والإرادة والواجب، وعملها في إطار افتراضي من الأخلاق يستطيع البشر من خلاله صياغة مبدأ أخلاقي عام يوجه كل أفكارهم وأفعالهم. هذا المبدأ العام يسمى "الواجب المطلق" (categorical imperative)، وهو يأخذ في تلك الأطروحة عدة أشكال، أكثرها شيوعًا هو أنه "لا يجب أبدًا أن أتصرف إلا بالطريقة التي يمكن أن أريد أن يصبح سلوكي فيها قانونًا عامً".[٧]

ولكن ما هي علاقة كل ذلك بالقيمة الإنسانية المتأصلة؟ يرى كانط أن البشر كائنات عاقلة، وهم يمتلكون في طبيعتهم الأساسَ الحقيقي للأخلاق، وبالتالي فهم يمتلكون قيمة متأصلة في داخلهم. أما خارج نطاق البشر ككائنات عاقلة فليس هناك أي مفهوم عملي للخير الأخلاقي، إذ لا يمكن لأي كائن حي أن يحددها عقلانيًا وأن يطبقها على مستوى عام باستثناء البشر. فالكائن العاقل هو كائن يحدد بنفسه ما هو القانون الأخلاقي العام، وهذا الكائن الذي يضع المبادئ القيمية هو قيمة أو خير في ذاته. وبحسب تعبير كانط: "الطبيعة العاقلة توجد كغاية في حد ذاته".[٨]

وفي الحقيقة، يرسم كانط صورة للواجب المطلق تتمركز حول المحور التالي: "تصرف بالطريقة التي تتعامل بها مع الإنسانية، سواء في شخصك أنت أم في شخص أحد آخر، باعتبارها دائمًا غاية وليست مجرد وسيلة"[٩]. يتصور كانط وجود "مملكة من الغايات"، أي مجتمع منتظم حول تلك المبادئ الأخلاقية التي يشرِّع فيها البشر -ككائنات عاقلة وأيضًا كغايات في ذاتهم- القانون الأخلاقي العام، بالنظر إلى البشر كغايات في ذاتهم وليس كمجرد وسائل. وفي هذه المملكة، يكون لكل شيء إما ثمن أو كرامة، أي قيمة سوقية (Market Value) أو قيمة متأصلة (InherentWorth) ويشرح كانط ذلك قائلاً: " أي شيء ذي ثمن يمكن استبداله وإحلال شيء آخر مكافئ محله، ولكن في المقابل فإن أي شيء أسمى من أي سعر - وبالتالي ليس له مكافئ- تكون له كرامة. فأي شيء له علاقة بالميول والحاجات الإنسانية العامة يكون له سعر سوقي... لكن ما يشكل الحالة التي يمكن فيها فقط لشيء ما أن يكون غاية في ذاته، لا تكون له مجرد قيمة نسبية -أي سعر- بل تكون له قيمة أصيلة وجوهرية -أي

[٧] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ١٤.
[٨] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٣٦.
[٩] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق.

كرامة- والآن نجد أن الأخلاق هي الحالة التي يمكن فيها وحدها لكائن عاقل أن يكون غاية في ذاته، لأنه بذلك فقط يمكن أن يكون عضوًا مشرِّعًا في مملكة الغايات. وعليه، فإن الأخلاق والإنسانية -بقدر ما يمكنها الالتزام بالأخلاق- لهما كرامة وحدهما. فالمهارة والجد في العمل لهما سعر سوقي، لكن الذكاء واتساع الخيال وروح الفكاهة لهما قيمة وجدانية، في حين أن الوفاء بالوعود وحب الخير على أساس من المبادئ (وليس بالغريزة) لهما قيمة جوهرية.[١٠]

إن القيمة الإنسانية غير قابلة للمساومة، فهي ليست شيئًا يباع ويشترى أو شيئًا نسبيًا في قيمته على حسب ظروف السوق. فصياغة كانط للإنسان تجعلنا ننظر إلى الفطرة الإنسانية "باعتبارها الكرامة، وتجعلها أعلى بشكل مطلق من أي سعر، بحيث لا يمكن وضعها موضع المنافسة أو المقارنة دون انتهاك قدسيتها - إذا جاز التعبير".[١١]

ويكمل كانط قائلاً: "إن الطبيعة العقلية تتميز عن باقي الطبيعة بأنها تمثل غاية في حد ذاته"[١٢]، لذا فهناك بعد آخر للواجب المطلق وهو "أن الكائن العاقل نفسه يجب أن يكون الأساس لكل النماذج السلوكية، وبالتالي يجب ألا يُستخدم أبدًا كمجرد وسيلة بل باعتباره الحالة العامة التي تحكم استعمال كل الوسائل، أي أن يبقى دائمًا غاية في الوقت نفسه".[١٣]

وكما ذكرنا سابقًا، يعتبر البشر غايات في ذاتهم، لا مجرد وسائل لتحقيق غاية أحد آخر، فلا يمكن أن يُستعمل إنسان كأداة كي يخدم بها أهداف شخص آخر أو خططه أو أيديولوجيته. صحيح أنه يمكن توظيف البشر في تلك الجهود، ولكن لا يمكن معاملتهم باعتبارهم مجرد موظفين في مشروع، فهم دائمًا وفي الوقت نفسه غاية في ذاتهم، وهم يحملون كرامة وقيمة متأصلة بغض النظر عن أي ميزة أو منفعة يخدمون بها مشروعات أي شخص آخر أو خططه.

وقد كان كانط بطرحه لتلك الرؤى يقدم أفكارًا جذرية بالنسبة لعصره، فهو يعزز حوارًا معينًا في الغرب بدأ قبله بجيل أو نحو ذلك مع فلاسفة مثل جون لوك الذي نادى بنظام حكومي لا يَحكم بموجب حق إلهي، ولكن بالإرادة السيادية للمحكومين، أي أفراد المجتمع السياسي. والطريقُ الوحيد الذي جعل

[١٠] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.
[١١] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٤١.
[١٢] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٤٢.
[١٣] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ٤٣.

هذه الأفكار معقولة ومتسقة مع المنطق هو أن يُعطَى البشر قيمة حقيقية كبشر. ومن الجدير بالذكر أيضًا أن تشديد كانط على القيمة الإنسانية لم يكن مبنيًا على أساس ديني رغم أنه نفسه كان مسيحيًا، كما أن مقولات لوك لم تكن مسيحية هي الأخرى، رغم إيمانه الشخصي. فكلاهما أراد أن يطرح نظريته عن القيمة الإنسانية بعبارات غير دينية، لتحصينها بقدر الإمكان ضد ما رأوه أهواء في الدين. ويتعين هنا أن نتذكر أن كليهما عاش في فترات الحروب الدينية في جميع أنحاء أوروبا، حين كان يتم إعدام الناس بسبب اختلاف ديانتهم عن ديانة الملوك الذين كانوا يحكمون بالحق الإلهي، ولم يكن للشعوب ملاذ يلجئون إليه للقصاص لمظالمهم ضد هؤلاء الملوك. وعلاوة على ذلك، كان كانط يدرك جيدًا تلك الهالة العاطفية التي تحيط بالدين في الغالب، وبالتالي لم ير في الاعتقاد الديني أساسًا مستقرًا بما يكفي للمبادئ الأخلاقية، والتي تتضمن الكرامة المتأصلة لدى كل الناس. وقد ألف كتابًا كاملاً عنوانه "الدين في حدود العقل وحده" (Religion Within the Limits of Reason Alone) حاول فيه استخلاص الممارسة والقناعة الدينية وفصلهما عن مشاعر وميول التدين، ثم ربطهما بشكل حصري مع تكوين الشخصية ذات الخلق والسلوك الأخلاقي القائم على المبادئ. كان شغله الشاغل في هذا الكتاب هو إبراز القيمة المتأصلة للبشر بأكثر السبل عمومية -والتي رأى أنها تتأتى باستخدام العقل الذي يملكه جميع البشر- حتى يصبح وجود منظومة أخلاقية مستقرة أمرا ممكنًا في العالم، بغض النظر عن الحالات الطارئة في الحياة، كتغيير نظام الحكم واعتناق أديان جديدة، واختلاف الأذواق الشخصية وما إلى ذلك.[١٤]

إن الذات الحديثة قد دشنت بداياتها مع اللحظة الديكارتية، بالمعنى الذي يسمح لنا أن نرصد الانتقال من الذات إلى الشخص في مقام أول. ثم أخذت تتشكل في النسق النقدي الذي أسسه كانط وتمحور في مياسم مفهوم الشخص كما تجسد داخل فلسفة كانط الأخلاقية.

تمثلات الشخــصنة في فلسفة كانط الأخلاقية

أولا: من الذات إلى الشخص

كانت الذات في الفكر الكلاسيكي تبحث عن نفسها في الموضوع، حيث جعل الفكر من العالم مبدأ نظامه ونطاق فاعليته. إلا أن الفلسفة الحديثة، منذ

[١٤] أنظر: مصطفى المعاني ورائد العواودة: مدخل إلى فلسفة الأخلاق، الأردن- إربد، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٨م، ص٨-١٢.

ديكارت وبركلي إلى كانط، أولت الذات اهتماماً غير مسبوق وبوأتها مكانة أساسية لتغدو شرط العالم وشرط الوجود.

نظر ديكارت إلى الذات من مدخل معرفي أنطولوجي، واعتبرها مبدأ كل معرفة ومنطلقا للاستدلال على وجود العالم ووجود الله؛ لكن ما أن يتعلق الأمر بالأخلاق، حتى تصبح الأطروحة الديكارتية حبيسة نزعة رواقية تجعل منها (أي الذات) تابعة للعالم خاضعة تحكمها الضرورة، لا حرية لها ولا فاعلية إلا داخل ما هو كائن، راضية به خادمة له. باختصار، تفقد هذه الذات فاعليتها كلما تعلق الأمر بالأخلاق. وهي الأطروحة عينها التي نسبت إلى سبينوزا. إذ لم ير خصوم سبينوزا في فلسفته إلا سلبا لحرية الذات وخضوعها لنظام الأشياء خضوعا حتميا؛ زاعمين أنه نفى عنها الحرية، وقرر انصياعها لنظام الكون. لكن كانط سيقلب هذه المعادلة، حين أدخل الذات في صلب المسألة الأخلاقية، ومنحها الأولوية[١٥]. أصبحت الذات مالكة مصيرها ومبدأ وأساس كل حديث عن الأخلاق. أليست هي من ينتج نظام القيم؟ والحال أن كون الانسان كائنا عاقلا يملي إرادته على عالمه ويفرض تبعية الأخلاق إليه، يطرح إشكال دوره في صنع تلك الأخلاق، ومدى قدرته على التأسيس لأخلاق توجه حركته في الوجود.

ما كان الشأن في المبدأ الأخلاقي أن يسكن قوانين العالم الطبيعي، وما كان كانط مقتنعا بأن نظام القيم يجد أساسه في الطبيعة؛ فهي محكومة بحتمية موضوعية، ومنطق المماثلة بين حتمية الطبيعة والحرية البشرية ضرب من الخطأ. وإذا ما كان من منطلق لتأسيس أخلاق بشرية تراعي خصوصية هذا الكائن داخل الوجود، فهو منطق الذات الإنسانية. يجب أن يبحث المبدأ الأخلاقي عن أساسه فوق العالم الطبيعي وفوق الذات الإمبريقية التي في كل حال تظل حبيسة التجربة. هل يعني هذا الكلام أن البحث عن المبدأ ذاك سيكون ضرورة ضمن أتون الميتافيزيقا؟ يفترض الجواب عن هذا السؤال بدءا، معالجة مسألة الذات العارفة، معالجة مقارنة بين الأطروحة الديكارتية، والأطروحة الكانطية كما تجسدت في "نقد العقل الخالص"؛ ومسألة الذات الأخلاقية كما تجلت في مطاوي الفلسفة النقدية الكانطية، تثنيةً. و في معرض سعيه نحو

[١٥] Ferdinand Alquié, *Introduction à la lecture de la Critique de la Raison Pratique*, in Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pratique, Cérès Editions, Tunis, 1995 , XI.

وضع أسس المعرفة، امتطى ديكارت صهوة الشك كطريق لبلوغ شاطئ اليقين، فبدأ بهدم الأسس التي بنيت عليها المعرفة، وكانت المعرفة الحسية أحد الركائز التي سحب من تحت أرجلها بساط اليقين؛ مقابل المعرفة العقلية الخالصة التي هيمنت على كل أشكال المعرفة. خارجَ طريق العقل الخالص، يصبح سبيل اليقين غير سالك.

قاد الشك ديكارت إلى أرض صلبة يتعذر على الشك زحزحتها، هي الكوجيتو. يقول:" على الرغم من الافتراضات الأكثر شططا، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" صحيحة. وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة لمن يدير أفكاره بترتيب"[١٦]. وتلك كانت المسلمة البديهية الأولى التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. "الشيء العارف" (la chose pensante) بلغة ديكارت، أو الذات العارفة، مهما حاول شيطان ماكر أن يخدعها[١٧]، لن يستطيع زحزحة حقيقة كونها تفكر وكون تفكيرها دليل على وجودها.

كانت تجربة التفكير قوية بحيث اكتفت فيها الذات بالتفكير الخالص بمعزل عما يأتي عبر بوابة الحواس وما يرتسم عبر المخيلة، وبمعزل عن الواقع وعن الله وعن كل ما يقع خارجها. بل إن هذا التفكير عينه غدا شرط ومبدأ وجود الأنا ووجود ما يقع خارجها.

لكن الكوجيتو الديكارتي كان يحمل وجهين اثنين؛ أولهما، أنه عنصر أمبريقي[١٨] كجزء من التجربة لا ينفصل عن الزمن؛ وثانيهما، أنه ترانسندنتالي يقع خارج التجربة إذا ما رمنا النظر إليه بوصفه تفكيرا خالصا. هذه الازدواجية هي ما حمل كانط على نقد الأطروحة الديكارتية التي تزعم أن إثباتا أمبريقيا وحيدا لا ينال منه شك هو: "أنا موجود[١٩]". وبيّن أن الأنا-أفكر (-le je pense) أو الكوجيتو، التي ترافق كل

[١٦] ديكارت، رونيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة ١٩٥٩، ص٥٦.

[١٧] Descartes, Méditations Métaphysique, op. Cit, p 67.

[١٨] لا تحدث المعرفة إلا من مصدرين اثنين: الحساسية والفهم. الأولى تقدم الموضوعات، والثاني يسمح بتعقلها وإصدار الحكم بشأنها. فيضاف إلى التلقي (réceptivité) التلقاء (spontanéité)؛ وإلى "البعدي" يضاف "القبلي". إن الفهم دون حدس يبقى مجرد فكر خالص ولا يرقى إلى درجة المعرفة؛ والحدس دون فهم يسقط في العماء الذاتي. باختصار "الحدوس دون مفاهيم عمياء، والمفاهيم دون حدوس جوفاء". كل من الحدس والفهم يلزمه شيء ما ينتمي إليه قبليا؛ أي صورتي الزمان والمكان كي يصبح أمر التلقي ممكنا في الحساسية، والمقولات التي تنتمي إلى ملكة الفهم. وكل من صورتي الزمان والمكان والمقولات قبلية. يسمي كانط كل ما هو قبلي "خالصا"؛ وكل ما يملأه ويجعل الموضوع يوجد من بعديٍّ، يسميه "أمبريقي". الزمان والمكان خالصين، والألوان والأصوات ومعطيات الحس عامة أمبريقية. المقولات، كالجوهر والعلة، خالصة؛ أما الأشياء الواقعية والعلاقات السببية والأجساد والحركات، فأمبريقية.

[١٩] Kant. Emmanuel, Critique de la Raison Pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Edition PUF, Paris, 2004, p 200.

تمثلاتنا، ليست هي الأنا- أوجد (-je le suis) التي تصدر عن الوعي بالوجود، كما أنها ليست الأنا- أوجد الإمبريقية التي تحضر في المظاهر المتعددة للوجود الحسي[٢٠]. الأنا الخالصة مستقلة عن الواقع الموضوعي، ولكنها شرط معرفة هذا الواقع، عبر التوحيد الذي تقوم به لتمثلاتنا؛ أي عن طريق الوعي بهذه الأنا نفسها.

ليس بالأمر اليسير أن نقبل مع ديكارت الفكر شرطاً للوجود، والقول: "أنا أفكر إذن أنا موجود" أمر فيه نظر؛ إذ يكفي أن نطرح السؤال الأفلاطوني القديم: أين نوجد حين نفكر؟ حتى تنجلي الصعوبة. فالأنا المفكرة مستقلة عن عالم الظواهر، إلى درجة أننا حين نفكر نفقد كل الوعي بالوجود، أو كما تقول حنة أرندت، على لسان بول فاليري:" تارة أفكر، وتارة أوجد[٢١]"، فاصلا بين الأنا المفكرة والأنا الواقعية. والجواب عن السؤال أعلاه، لا يمكن أن يكون في المكان لأن هذه الأنا- المفكرة مستقلة عن المكان ولا تسكنه؛ وكل جواب ينتمي إلى المكان هو فقط مما عودتنا عليه اللغة: " فحين نستحضر الزمان، فالمكان هو الذي يجيب"[٢٢]. هل نفهم من ذلك أن الأنا المفكرة تسكن الزمان؟ مع كانط سيكون الجواب: وحدها الظواهر تخضع للزمان والمكان كصورتين قبليتين في الحساسية. إن الأنا المفكرة مستقلة عن الظواهر؛ وإذا كانت هذه الأنا شرط معرفتها، فلا يمكن أن نسلم أنها "تسكن " الزمان. لأنها هي نفسها شرط حضور الزمان. تبقى هذه الإشكالية مفتوحة على جميع الأصعدة، وإذا كانت الذات شرط قيام معرفة ما بالعالم الواقعي عبر خضوع الموضوع إليها، فإنها قاصرة عن سبر أغوار ما يتجاوز المحسوس، وحدود معرفتنا هي حدود المحسوس. لكن ثمة مجالا آخر يستثنى من هذه القاعدة؛ هو المجال العملي. وهنا يمكن الحديث مع كانط عن "ذات أخلاقية". ففي هذا المجال تصبح الذات في أقصى عنفوانها لأنها تستعيض عما يحدث في التجربة وتبني مبادئها الأخلاقية من تلقاء نفسها. وهذه "الأنا الأخلاقية أو الذات أو الماهية الخاصة بالإنسان، يسميها كانط الشخص[٢٣]".

[٢٠] Jaspers, Karl, Les Grands Philosophes, 3. KANT, op.cit, Paris, p 276.

[٢١] Arendt, Hannah, La Vie de l'Esprit, op.cit, P 288.

[٢٢] Bergson, Henri, La Pensée et le Mouvement, Paris, P 5. In : Arendt, Hannah, La Vie de l'Esprit, Edition Puf, trd Lucienne Lotringer, Paris 1981, P 290.

[٢٣] Heidegger, Martin, Kant et le problème de la métaphysique, Trad. Alphonse De Waelhens et Walter Biemel, édition Gallimard, 1953, P 213.

بالتالي سيضع كانط الذات الإنسانية في صلب المسألة الأخلاقية. ذات عبرها سيصير الوجود الإنساني خاضعا للعقل العملي الخالص الذي لا يعترف بالحدود التي رسمت للعقل التأملي.

تكتسب الذات شخصيتها من فكرة القانون الأخلاقي الذي يصدر عنها، ومن اقتران هذا القانون بمبدأ الاحترام الذي يجعل تحقق ذلك القانون ممكنا. لا يكون الشخص إذن ذاتا أخلاقية إلا إذا صدر عنه القانون الأخلاقي، وإلا بخضوعه من تلقاء ذاته لهذا القانون. فكل شيء يحدث في مملكة الذات الخالصة التي تصنع عالمها أخلاقيا. بهذا المعنى يمكن أن نتساءل عن السمات التي تجعل من الشخص ذاتا أخلاقية، وتجعل منه – تبعا لذلك - غاية في ذاته.

ثانياً: سمـات الشخـص

لم تتأسس الأخلاقية الكانطية إلا على مبادئ ميتافيزيقية خالصة؛ مبادئ تبحث عن أساسها في العقل الخالص وفي بنيته المفاهيمية المستقلة عن التجربة وعن التمثلات الذاتية التي ترافقها، رافضة أن تكون الطبيعة أو التجربة الواقعية منطلقا لها. لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنطلق فكرةً ميتافيزيقيةً خالصةً هي: "الحرية "، التي يتعذر الحديث عن الإرادة دونها. إرادة سيتولد عنها مفهوم "الواجب" كتتويـج لفعلها الذاتي ولاستقلالها عن عوارض التجربة العملية الواقعية. يتجسد الواجب، بوسمه إكراها يمارسه العقل على الإرادة الحرة، في الأوامر الأخلاقية المطلقة؛ وهي الأوامر عينها التي تجعل من الشخص مشرعا أخلاقيا لا يحفل بصفة "الشخصية" إلا باحترامه للقانون الأخلاقي الصادر عنه ككائن عاقل يتميز عن باقي الكائنات ببعده الأخلاقي. وعبر هذا الاحترام للقانون الأخلاقي يكتسب الشخص كرامة تعلي من شأنه وسط الكائنات تلك، وتجعله غاية في ذاته. على أن ما يجب التشديد عليه في هذا المقام هو طابع الترابط الذي يجمع بين تلك السمات؛ وليس في التقسيم الذي قمنا به في هذا المقام ما يدعو إلى الاعتقاد أنها مياسم منفصلة عن بعضها البعض. وإنما هو فصل اقتضته ضرورة منهجية على ضوئها نتدرج في تتبع تلك المياسم التي يستحيل أن نمسك بمقومات الشخص – عند كانط - بمعزل عنها.

وإجمالا، يمكن اعتبار الحرية والإرادة، والواجب ورديفته المسؤولية، والاحترام والكرامة، سمات بغيرها لا يتحقق الشخص الأخلاقي الكانطي؛ بحيث لا

يكون الشخص شخصا إلا إذا حمل سمات تعلو به فوق وجوده المادي في الطبيعة وفوق الكائنات الأخرى التي تنتمي إليها.

أولاً: الحريـــة والإرادة

تشكل الحرية أساس الفلسفة العملية؛ من حيث كونها فكرة ميتافيزيقية خالصة، بدونها لا يمكن التسليم بقيام ميتافيزيقا ممكنة للأخلاق. إذ بمعزل عنها يظل كل اقتراب من الإرادة والعقل العملي أجوفا فارغا من كل أساس.

ليس غريبا أن تحتل الحرية مكانة مركزية ضمن كل حديث عن الشأن العملي؛ فها هو كانط يصرح بشكل مباشر في "نقد العقل الخالص" قائلا:" عملي هو، كل ما هو ممكن عبر الحرية"[٢٤]. لكن أمرها لا يستقيم، في المجال العملي، إلا في علاقتها بالإرادة وبالقانون الأخلاقي، من حيث كونها أساسا يشِّيد كل جنوح نحو الفعل الأخلاقي عند كل كائن عاقل.

إذا كان الشأن في الإرادة، من منظور خالص، أن تستقل بذاتها عن القانون الطبيعي الذي تحكمه علية بمقتضاها يمكن لظاهرة أن تتولد عن أخرى، وعما هو أمبريقي؛ فإن هذا الاستقلال هو ما يسمى "حرية" بالمعنى الدقيق للكلمة، أي المعنى الترسندنتالي[٢٥]. ومادام موضوع العقل التأملي هو الطبيعة، وموضوع العقل العملي هو الإرادة؛ فإن مفهوم الحرية في علاقته بالجانب العملي ينطبق على فكرة الإرادة. من هنا يمكن الحديث – مع كانط - عن إرادة حرة[٢٦]، وعن عقل مشرِّع يمارس سلطته على ملكة الرغبة (la faculté de désirer). وملكة الرغبة هذه، معينة في ذاتها هي عينها الإرادة المستقلة عن الشروط الحسية وعن كل إحساس أو مادة.[٢٧] إنها إرادة محددة عبر تمثل لصورة خالصة. وهذا التمثل هو القانون الأخلاقي. فإذا ما تساءلنا عن طبيعة هذه الإرادة المحددة عبر صورة القانون البسيطة (في استقلال عن الشرط الحسي وعن قانون الظواهر الطبيعي)، فالجواب حتما سيكون: الإرادة الحرة.[٢٨] أما المبدأ الخالص الذي يجب أن تصدر عنه هذه الإرادة، فهو الحرية. لأن كل تساؤل عن منبع اللامشروط (l'inconditionné) عمليا كمفهوم عقلي، يمر أولا عبر القانون

[24] Ibid op. cit

[25] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, Cérès Editions, Tunis, 1995, P40.

[٢٦] Ibid op. cit

[٢٧] Deleuze, Gilles, la Philosophie Critique de Kant, édition PUF, Paris, 3ième édition 2008, 43.

[٢٨] Ferdinand Alquié, *Introduction à la lecture de la Critique de la Raison Pratique*, in Emmanuel kant, Critique de la Raison Pratique, Cérès Editions, Tunis, 1995, XI.

الأخلاقي الذي لدينا وعي مباشر به، ثم في ما بعد ينفتح على مفهوم الحرية من حيث هي مبدأ تعيينه عمليا. يقول كانط: "إن مفهوم الإرادة الخالصة" يرِث" أصله من القوانين العقلية الخالصة، على غرار الوعي بالفهم الخالص الذي يجد أصله في المفاهيم النظرية الخالصة"[٢٩]، وأول تلك المفاهيم مفهوم "الحرية". والحال أن الحرية كمفهوم عقلي خالص ممتنعة على العقل التأملي، لأنه يخضع لحتمية القوانين الطبيعية، ممكنة الإدراك في المضمار العملي. فوحدهما العقل العملي والقانون الأخلاقي قادرين على استضافتها، بل وفرضها؛ لأن الشخص بين إتيان الفعل الأخلاقي أو رفضه يعي أن شيئا ما عليه فعله ضرورة أو الامتناع عنه؛ وهذا الأخذ والرد الذهني يؤكد حريته. لكن الحرية دون قانون أخلاقي تبقى مجهولة.[٣٠]

إن الأشياء تحدث في مجال الطبيعة لأن عليها أن تحدث وفقا لقانون العلية؛ أما في المضمار العملي فالعقل هو من يختار الطريقة التي يجب أن تحدث بها الأشياء. وفي ذلك تأكيد على الحرية كمسلمة أساسية من مسلمات العقل العملي الخالص. يقول كانط في هذا الصدد: " إذا كان بِمُكن مبادئ العقل الأخلاقية أن تنتج أفعالا حرة، فإن قوانين الطبيعة ليس بمستطاعها ذلك. إن لمبادئ العقل الخالص، في استعمالها العملي وبالتأكيد في استعمالها الأخلاقي، واقعا موضوعيا"[٣١]. وتبعا لذلك فالحرية كمبدأ من بين تلك المبادئ، وكخاصية للكائنات العاقلة، هي ما يصنع ما يسميه كانط " العالم الأخلاقي". والواقع أن الحرية تتخذ معنيين اثنين: سلبي من حيث هي استقلال للإرادة؛ وإيجابي من حيث هي تشريع صادر عن العقل[٣٢]. وهذا التشريع هو عينه القانون الأخلاقي الذي " لا يعبر إلا عن استقلالية العقل العملي الخالص؛ أي عن الحرية. استقلاليةً هي نفسها الشرط الصوري لكل القواعد الأخلاقية التي عبرها وحدها تتوافق تلك القواعد مع القانون الأخلاقي الأسمى"[٣٣]. لكن الحرية لا تكتفي بصفة الكائن العقلي بل تتخذ عبر القوانين الأخلاقية وجودا موضوعيا. لأن القانون الأخلاقي لا يكتفي بالتحقق المنطقي العقلي، وإنما يتجسد "بعديا" في الواقع

[٢٩] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, Cérès Editions, Tunis, 1995, P 42.
[٣٠] Ibid op. cit, p43
[٣١] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pure, op.cit, P 545.
[٣٢] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit, P 48.
[٣٣] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit, P 48.

ليكتسب صفة الموضوعية ويصبح قانون علية عبر الحرية. ومن ثم يصير واقعا موضوعيا. [٣٤]

لا يصدر الفعل الأخلاقي إلا عن إرادة حرة خالصة؛ ومن ثم لا ينبغي أن يلتبس مفهوم "الإرادة الحرة" بمفهوم "الاختيار الحر" (le libre choix) لأن الأخير لا يمكن أن تصدر عنه قوانين أخلاقية سامية وكونية. فهناك فرق بين ما هو عقلي خالص لذاته، وبين ما يصدر عن حب الذات مشروطا بمبدأي اللذة والمنفعة الذاتيتين. الفعل الأخلاقي غاية في ذاته عند كانط، وذاك وجه من أوجه الإرادة الحرة الخالصة من كل نزوع نحو التجربة الذاتية.

لكأن لسان حال كانط يجنح نحو القول بأنه إذا تعذر على الإنسان أن يريد وأن يفعل بحرية في الطبيعة المحكومة بقوانين تتجاوز إرادته، فإن ما يمكن التسليم به عقليا هو أن الحرية تحضر في أسمى تجلياتها حين يتعلق الأمر بالمجال العملي، حيث الانسان مالك مصيره، وبالتالي له القدرة على أن يزاول حريته نظراً وعملاً.

الحرية إذن، هي مبدأ الأخلاقية (principe de la moralité)، وإلى كل كائن عاقل يملك إرادة يجب أن نضيف صفة الحرية ضرورةً، لأنه لا يستطيع الفعل إلا بناءً عليها[٣٥]. الحرية بهذا المعنى، ليست إلا خاصية الإرادة عند الكائنات العاقلة؛[٣٦] ومن فكرة الحرية انحدرت مسلمتان أساسيتان للعقل العملي؛ وهما خلود النفس ووجود الله.

ليست الحرية فقط تلك الفكرة الميتافيزيقية التي تجعل أمر الحديث عن أخلاق عملية خالصة ممكنا، بل هي أيضا تلك السلطة الذاتية التي يملكها الشخص، والتي تسمح له بالقيام بالفعل أو الامتناع عنه في استقلال عن كل ما يحدث خارج الذات. وهي – بهذا المعنى – لا تنفصل عن الإرادة: "فإذا كانت الإرادة نوعا من العلية تتصف بها الكائنات الحية، من حيث هي كائنات عاقلة، فإن الحرية ستكون هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على إتيان الفعل في استقلال عن العلل الأجنبية التي تحددها؛ وذلك مثلما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غير العاقلة والتي تجعل فاعليتها تتحدد

[٣٤] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit, P 69.

[٣٥] Kant, Emmanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, op.cit, p 142.

[٣٦] Kant, Emmanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, op.cit, p 141.

بتأثير العلل الأجنبية عنها"[٣٧]. هذا التفسير – بالنسبة إلى كانط – يحدد الحرية بمعناها السلبي، إلا أن ثمة معنى إيجابيا للحرية أوسع وأكثر خصوبة، ينسلخ عن علية الطبيعة ويجد مقامه في حرية الإرادة، ومن خلاله تتحدد الحرية كشيء في ذاته متعذر المعرفة تأمليا لكنه متعين عمليا عبر ما ينتج عنه من قانون أخلاقي كلي؛ أي "الواجب".

إن الحرية إذن، هي ذاك الاستقلال الذي ينعم به العقل العملي خارج حتمية الطبيعة وعليتها. فإذا ما اعتبرنا أن العقل العملي الخالص هو المشرع لكل قانون أخلاقي، وإذا كان كل تشريـع – في المضمار العملي – يقتضي استبعاد ما هو أمبريقي؛ فإن الاستقلال الذي تتمتع به الإرادة عن علية القانون الطبيعي الذي يحكم الظواهر، هو ما يسمى "حرية" بالمعنى المطلق للكلمة؛ أي بالمعنى الترسندنتالي[٣٨]؛ وعبره تتحدد الإرادة باعتبارها "إرادة حرة".

لا شك أن الحرية – تبعا لذلك – هي خاصية الكائنات العاقلة، لأن سمة الأخلاقية لا تنسب إلا إلى الكائنات العاقلة. فكيف يمكن إثبات هذه الخاصية؟ يتمثل المدخل لإثبات حرية الكائنات العاقلة في أن العقل في الجانب العملي يعد مصدر مبادئه؛ إذ " بوصفه عقلا عمليا أو إرادة كائن عاقل، يجب أن يعد نفسه حرا"[٣٩]. ذلك أن " كل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلا إلا تحت تأثير الحرية، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقا؛ أي أن جميع القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطا لا ينفصم، تصلح للانطباق عليه تماما كما لو أن إرادته في ذاتها ... قد اعتُرِف بحريتها اعترافا صحيحا"[٤٠]. وهذا يعني أن الحرية إن تعذر إثباتها طبيعيا، فلا مفر من افتراضها عمليا واعتبارها مسلمة أساسية لكل عقل عملي ولكل إرادة يراد لها أن تكون مصدرا خالصا لأي قانون أخلاقي يصدر عنها. فإذا علمنا أن كل قانون أخلاقي يصدر في صيغة " يجب عليك"؛ أي كتشريـع، فإن الواجب سيكون الأساس الذي تتحدد من خلاله فكرة "الحرية". وإذا توقفنا عن أن نكون أحرارا، "توقفنا عن أن نكون مشرعين لأنفسنا، ومن ثم توقفنا عن أن نكون ذوات أخلاقية".[٤١]

---

[٣٧] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، القاهرة، ط١ ٢٠٠٢، ص ١٤٥.

[٣٨] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, Cérès Editions, Tunis, 1995, P 40.

[٣٩] المصدر نفسه، ص ١٥٠.

[٤٠] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٤١] Deleuze, Gilles, la Philosophie Critique de Kant, édition PUF, Paris, 3ième édition 2008, p 48.

تتسم الإرادة الحرة بالاستقلال الذاتي، وهذا الاستقلال: " هو الخاصية التي تجعلها تُصدر قانونها بصرف النظر عن موضوعات الفعل الإرادي"[٤٢]. فمبدأ استقلال الإرادة هو ما يمكّن من جعل القواعد الأخلاقية الذاتية كلية وضرورية؛ وتبعا لذلك يعتبره كانط المبدأ الأعلى والأوحد للأخلاق.

يقابل مبدأ "الاستقلال الذاتي" للإرادة، ما يسميه كانط "تبعية الإرادة"؛ أي عندما تبحث الإرادة عن القانون الذي يعينها في موضوع آخر غير القواعد التي تصدر عنها. وسواء كان ذلك الموضوع ينتمي إلى الميول أو إلى العقل من جانب الحساسية، فإنه لا يسمح إلا بقيام أوامر شرطية يعبر عنها في صيغة: " علي أن أفعل هذا لأنني أريد شيئا آخر"[٤٣]. ويقابل هذه الأوامر الشرطية، الأوامر الأخلاقية المطلقة التي لا تشترط نتيجة معينة للقيام بها، وصيغتها: " إن علي أن أفعل هذا أو ذاك، حتى وإن لم أرد شيئا آخر". مثل هذه الأوامر تكون غاية في ذاتها. وإذن، لا يمكن تصور أمر أخلاقي تكون فيه الإرادة تابعة للموضوع ومشروطة بالنتائج المترتبة عن القيام به. لذلك لا يمكن الاستغناء عن مبدأ "الاستقلال الذاتي للإرادة" لأن شرط الأخلاقية هو أن يصدر الأمر الأخلاقي عن الإرادة كمشرعة لنفسها، حتى يكون كليا وضروريا. هذا الاستقلال الذاتي هو عينه حرية الإرادة. يقول كانط بهذا الصدد: " فماذا عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم تكن هي الاستقلال الذاتي، أي الخاصية التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانونا لنفسها؟".[٤٤]

الواقع أن الحرية والتشريع الذي يصدر عن الإرادة، كليهما ضرب من الاستقلال الذاتي، متضمنان بعضهما في بعض؛ لذلك يصعب تفسير أحدهما بالآخر[٤٥]. ومع ذلك تبقى الحرية فرضية لا يمكن الاستعاضة عنها في المضمار العملي، لأنه حتى إن افترضنا غيابها في العالم المحسوس، فإن العالم المعقول يحتوي على الأساس الذي ينبني عليه العالم المحسوس كما تنبني تبعا لذلك قوانينه. والإنسان بانتمائه للعالميْن عليه أن يعرف أن قوانين العقل التي تستند إلى مبدأ "الحرية"، هي ما يجب أن يعتمده في مسلكه الأخلاقي. يقول كانط:" إن الحرية من حيث هي تعيين سلبي، مرتبطة في الوقت نفسه بملكة إيجابية،

[٤٢] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ١٣١.
[٤٣] المصدر نفسه، ص ١٣٣.
[٤٤] المصدر نفسه، ص ١٤٦.
[٤٥] المصدر نفسه، ص ١٥٤.

وعلى وجه التحديد بعلية للعقل نطلق عليها اسم الإرادة أي بملكة الفعل على نحو يجعل مبدأ الأفعال مطابقا للخاصية الأساسية لعلة عقلية، أو ما يجعله بعبارة أخرى مطابقا للشرط الذي يتيح للقاعدة الأخلاقية الذاتية التي ارتفعت إلى مستوى القانون أن تكون صالحة صلاحية شاملة.[٤٦]" في كل حال، تبقى الحرية - وإن لم نستطع إقامة الدليل عليها - فرضية مشروعة حتى يتسنى لنا تصور عقل عملي ممكن وبالرغم مما يشوب استقلال الإرادة من غموض، فإن الضرورة العملية تفرض التشبث به كمبدأ أسمى للأخلاق، ولا يضير في ذلك القصور الذي يسم العقل في مجال الميتافيزيقا مادامت العبرة بانسجام العقل مع ذاته، ومادامت حدود العقل العملي هي أن يعايَن في ذاته ويحس بنفسه فيها.[٤٧]

مهما يكن من أمر الإرادة، فإن تصورها في شكلها الأخلاقي الخالص غير ممكن دون تصور استقلالها الذاتي. إذ " إن الإرادة الخيرة بإطلاق – على حد تعبير كانط – التي يجب أن يكون مبدؤها أمرا أخلاقيا مطلقا، ستكون عندئذ غير متعينة بالنسبة لجميع الموضوعات، ولن تشتمل إلا على صورة فعل الإرادة بوجه عام، بوصفه استقلالا ذاتيا، أي أن صلاحية القاعدة الأخلاقية عند كل إرادة خيرة لأن تجعل من نفسها قانونا كليا عاما، هذه الصلاحية هي نفسها القانون الوحيد الذي تلتزم به إرادة كل كائن عاقل، دون أن تلجأ إلى أي دافع أو منفعة لتجعل منه مبدأ ترتكز عليه"[٤٨]. يعني ذلك أن تصور إرادة خيرة بشكل مطلق خارج مبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة أمر غير ممكن؛ أي أن الإرادة لا تكون خيرة بالأثر الذي تحدثه أو بما تحرزه من نجاح أو بتحقيقها للهدف الذي تتوخاه، بل "إنها لا تكون خيرة إلا عبر فعل الإرادة (le vouloir)؛ أي أنها تكون خيرة في ذاتها"[٤٩]. وحده هذا الأمر يجعل من الإنسان شخصا خليقا بالسعادة وأهلا لها. وليس معنى ذلك أن يجعل من السعادة غايته، وأن يتجه نحو ما يجعل منه سعيدا؛ فهناك فرق بين أن يتجه المرء نحو السعادة ويجعل منها غايته، وبين أن يجعل من نفسه أهلا لأن يكون سعيدا. لأن السعادة هنا ستصبح موضوع الإرادة وغايتها، في حين أن الشأن في الإرادة أن تكون غاية في ذاتها مستقلة عن كل موضوع وكل غاية خارجها، كون سعيها نحو غاية خارجها أن يجعل منها

[٤٦] المصدر نفسه، ص ١٧١
[٤٧] المصدر نفسه، ص ١٧١
[٤٨] المصدر نفسه، ص ١٤١.
[٤٩] المصدر نفسه، ص ٣٩.

مشروطة؛ كيف لا، والسعادة غاية ذاتية لكل شخص.

يجب على الفعل الأخلاقي أن ينزع نحو الخير الأسمى، الذي لا يتحقق إلا بالجمع بين السعادة والفضيلة. يتوقف السعي نحو تحقيق هذه الغاية على العقل الذي "ينبغي أن يتجه مصيره الحق نحو بعث إرادة خيرة فينا لا تكون وسيلة لتحقيق غاية من الغايات، بل تكون إرادة خيرة في ذاتها"[٥٠]. بهذا المعنى يجب على الإرادة أن تتأسس على مبادئ العقل الخالص القبلية وحدها. باختصار، على الإرادة أن تكون خالصة. لأن ذلك هو شرط تأسيس أخلاق ذات بعد كوني، دون أدنى اكتراث بالميول والبواعث الفردية التي تختلف من شخص إلى آخر، ودون خضوعها للموضوعات التي تقع خارجها. أن تكون الإرادة خالصة معناه: " أن تتحدد خارج البواعث والدوافع الإمبريقية، وفق مبادئ قبلية بحيث يمكن أن نسميها إرادة خالصة"[٥١] ؛ وذاك - في الحقيقة – هو المنطلق الأساسي الذي تنهل منه الإرادة الأخلاقية كونيتها.

تبعا لذلك، تكون إرادة ما خيرة، إذا كانت خالصة مستقلة وحرة. وهنا يصبح الاستقلال والحرية شرطي الحديث عن إرادة خيرة بالمعنى الخالص. ذلك أن القانون الذي سيصدر عن هذا النوع من الإرادة سيكون كليا وضروريا وخالصا. بهذا المعنى – وبه فقط – يمكن أن يكون القانون الأخلاقي غاية في ذاته. باختصار، يمكن أن يكون واجبا بالمعنى الخالص.

ثانياً: الواجب والمسـؤولية

إذا ما سلمنا أن الواجب هو الإكراه الذي يمارسه مشرع حر عبر القانون[٥٢] ، بحيث ينشطر الإكراه إلى صنفين: خارجي (يمارس على الذات من خارج الذات) وداخلي (تمارسه الذات على نفسها)؛ أمكن أن نميز بين نوعين من الكائنات: كائنات عاقلة طبيعية، مثل الانسان الذي لا يستطيع ممارسة الإكراه على نوازعه الطبيعية؛ وكائنات عاقلة أخلاقية، كالإنسان القادر على ممارسة إكراه عقلي داخلي على ذاته؛ أي "الشخص".

إن الواجب في حقيقة أمره هو المعيار الذي تحدد من خلاله أخلاقية الفعل. فما كل فعل أخلاقي يعد أخلاقيا إلا إذا كان واجبا. وليس معنى ذلك أن يطابق في صورته الواجب أو أن يتوافق مع الواجب توافقا ظاهريا؛ بل عليه أن يصدر عن شعور بالواجب ويطابقه مطابقة

٥٠ المصدر نفسه، ص ٤٣.

51 Kant, Emmanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, Trad. Victor Delbós, Cérès Editions, Tunis, 1994, p 57.

52 Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, Trad. Alain Renaut, Flammarion, 1994, P 217.

باطنية[٥٣]. فالتاجر الذي يحترم الأسعار – على سبيل المثال – لأن مصلحته تقتضي ذلك، كأن يسعى نحو أكبر عدد من الزبناء، يطابق فعله الواجب – هذا صحيح – لكن فعله لا يعتبر واجبا لأن الباعث عليه ليس إلا المصلحة الذاتية وحدها. فالفعل يتوافق مع الواجب ظاهريا لكنه لا يطابقه باطنيا. الفعل الأخلاقي الذي يمكن – بحسب كانط – عدّه واجبا هو الفعل الذي يصدر عن شعور باطني بالواجب متطابق ظاهريا مع الواجب[٥٤]. هذا المبدأ - وفي نفس الوقت المعيار الذي نعيّر به الواجب – هو ما يضيف إلى الشكل المضمون الأخلاقي؛ لأن أي فعل أخلاقي يصدر عن مصلحة أو عن ميل لا يعد واجبا. لسبب بسيط هو أنه لن يكون فعلا ذاتيا حرا وخالصا – بالمعنى الذي فهمناه من حرية الإرادة واستقلالها أعلاه – ولأن أفعالا تصدر عن مصلحة وعن ميل، ينقصها المضمون الأخلاقي، أما الفعل الأخلاقي الحر والخالص فلا يصدر عن ميل وإنما عن شعور بالواجب.[٥٥]

إن على الفعل الأخلاقي أن يكون غاية في ذاته – تماما كمصدره، أي الإرادة – وألاّ يكون مشروطا بهدف يروم بلوغه. وهو يستمد صفته تلك، من القاعدة العقلية التي تقرر القيام به، والتي تجد مبدأها في الإرادة؛ لأن كل قاعدة لا تجد مبدأها الخالص في الإرادة لا تكون أخلاقية. إذ – من النافل القول – إن الفعل الأخلاقي يتخذ صورته العملية في الإرادة بشكل قبلي؛ ثم يتحقق بعديا في الواقع كفعل موافق للواجب[٥٦] ، بحيث يشترط فيه أن تتطابق الطوية والقصد مع الفعل، والصورة العقلية مع الفعل الواقعي. بهذا – وبهذا فقط – يمكن أن يحمل الفعل الأخلاقي قيمة أخلاقية في ذاته؛ وبالتالي يمكن عده واجبا. بعبارة أدق، يجب أن يصدر عن محض احترام للقانون الأخلاقي الذي يسنه العقل العملي عبر الإرادة[٥٧]، حتى وإن خالف ذلك الأمر الميول والمصالح الذاتية التي تحيط بالشخص من كل صوب وحدب. وذاك هو الشرط الذي يجعل من الفعل الأخلاقي فعلا خالصا.

[53] Kant, Emmanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, op.cit., p 68.

[54]) Agir par devoir , conformément au devoir (.

[٥٥] Kant, Emmanuel, Fondements de la Métaphysique des Mœurs, op.cit., p 68.

[٥٦] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ٥١.

[٥٧] ليست الإرادة في حقيقة أمرها سوى العقل العملي؛ "إذ لما كان العقل مطلوبا لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة سوى عقلا عمليا". كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ٧٧.

لعل النتيجة، التي يمكن أن تنحدر مما سبق، هي أن الواجب هو ذاك الفعل الذي يصدر عن محض احترام للقانون الأخلاقي الصادر عن الإرادة بشكل خالص. فحين يصدر الفعل عن شعور بالواجب وفي توافق مع القاعدة الأخلاقية الذاتية، يمكن التسليم في هذه الحال بأن الواجب – في حقيقة أمره – ليس إلا الفعل الموافق لاحترام القانون العملي الصادر عن الإرادة[٥٨] احتراما غير مشروط بالأثر الذي يحدثه الفعل خارجا، لأنه قد يكون غير منفصل عن الميول. وهذا الاحترام يكون مشروطا فقط بالقانون المحدد صوريا في الإرادة بشكل موضوعي. ذلك أن القاعدة الأخلاقية تبقى ذاتية إن لم تتحول إلى قانون يسري على كل الكائنات العاقلة.

من هنا يمكن الحديث عن "الكونية" كصفة لكل تشريـع أخلاقي ينبع من الإرادة؛ لكنها كونية تتشكل أولا في علاقة كل ذات بنفسها، وتجعل من احترام القانون الذي لا يكون ذاتيا إلا إذا بقي في صيغة قاعدة، أمرا ممكنا فقط لأننا نشعر أنه صادر عن الذات. وهذا ما يكسب الشخص صفة "الشخصية"؛ أي ماهية كل ذات أخلاقية.

إن كل قانون أخلاقي - يعبر عنه في صيغة أمر أخلاقي- يتعين عليه أن يكون مطلقا. وهذه الأوامر الأخلاقية التي تنحدر من علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ما، يعبر عنها بفعل " يجب[٥٩]". ولأن الواجب ليس مجرد معطى وجداني – وذلك بسبب كونه صادرا عن العقل العملي الخالص – فإنه يصبح مبدأ كل الأحكام الأخلاقية. وبذلك يمكن وسمه بميسم "الكونية". فمادامت جميع التصورات الأخلاقية، من حيث المقر والمصدر، قائمة قبليا بشكل خالص في العقل، وأنه لا يمكن استخلاصها من أية معرفة تجريبية، فإن "في صفاء منبعها تكمن جدارتها التي تجعلها أسمى المبادئ العملية التي نهتدي بهديِها، وأننا في كل مرة نضيف إليها عنصرا تجريبيا، إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال الأخلاقية من قيمتها المطلقة.[٦٠]"

الواجب الأخلاقي الكانطي يكون غاية في ذاته لأنه غير مشروط بالنتيجة المترتبة عنه، كما أنه خال من كل منفعة ومن كل لذة لأنه خالص بفعل صدوره عن الإرادة الخالصة بمعزل عن التجربة؛ يضاف إلى ذلك أنه كوني مطلق لأن منبعه المبادئ

[٥٨] المصدر السابق نفسه.

[٥٩] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ٧٨.

[٦٠] المصدر السابق، ص ٧٥.

القبلية التي يقوم عليها العقل العملي. فكيف نتحقق من مصداقية الواجب الأخلاقية مادام كانط قد أودع هذه المصداقية في سريرة وطوية الذات الأخلاقية؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن لهذه المصداقية الذاتية أن تتحول إلى مصداقية موضوعية؟

لعل هذا السؤال يجد جوابه في تأسيس كانط للأخلاقية عامة على مقتضى مبادئ العقل العملي الخالص التي توجد عند الكائنات العاقلة، لكنه جواب يبقى محدودا؛ أي أن الحكم على خيرية الفعل أو أخلاقيته من عدمها، يظل وقفا على الذات الفاعلة وحدها؛ لأنها هي وحدها التي يمكنها أن تعرف ما إذا كان الفعل قد أتى وفقا للقانون أم لا،[٦١] وهذا يعني أن ذاتا أخرى قد تتعرف على القانون الأخلاقي، لكن مصداقيته تظل ذاتية؛ وأن كون الواجب يجد أساسه في المبادئ القبلية للعقل، أمر يسمح للذوات الأخرى بأن تقيس مصداقيته عمليا من حيث صلاحيته للجميع؛ لكن معيار المصداقية يبقى ذاتيا محضا. لا أحد يمكنه أن يجادل في مظهر الواجب كفعل واقعي، لكنه كأمر أخلاقي عقلي خالص يصدر عن الإرادة الخيرة، تظل مصداقيته حبيسة السريرة والطوية الذاتية للشخص التي لا تنسبر (insondable).

يظل مشكل التحقق من أخلاقية الواجب قائما فعليا - شأنه في ذلك شأن فكرة الحرية - في علاقته بالقانون الأخلاقي والاستقلال الذاتي، لكن ذلك لا يمنع من إمكانية إيجاد صيغ عقلية كونية خالصة ومطلقة للواجب كأمر أخلاقي، أي صيغ تترتب على ما سبق، وفيها تتحول القواعد الأخلاقية الذاتية إلى قانون كلي وعام. وأولى تلك الصيغ: " لا تفعل إلا بما يتفق مع القاعدة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تجعل منها قانونا عاما[٦٢]". وثانيتها: " افعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"[٦٣] وثالثتها: " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة"[٦٤]. عبر هذه الأوامر الأخلاقية المطلقة تجاه الذات وتجاه الآخرين، يصبح كل شخص - ذاتا كان أم آخر – غاية في ذاته، عضوا ومشرعا في ما يسميه

[٦١] سليمان، جمال أحمد محمد، إيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٩، ص ٤١٩.

[٦٢] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ٩٣.

[٦٣] المصدر السابق، ص ٩٤.

[٦٤] المصدر نفسه، ص، ١٠٨، ١٠٩.

كانط: "مملكة الغايات"[٦٥]. مشرع لأنه يشارك بصفته كائنا عاقلا في وضع القوانين الكلية العامة، وهذا الأمر – كما يقول كانط – هو: " ما يجعله صالحا لأن يكون عضوا في مملكة ممكنة للغايات"[٦٦]. للغايات"[٦٦]. بهذا تتشكل صورة الكائن الأخلاقي، لكنها صورة لا تكتمل إن لم ترفق بالنية الأخلاقية الطيبة[٦٧] التي تسبغ صفة "المشروعية" على عضويته في مملكة الغايات.

عموما، يمكن رصد المشترك بين تلك الصيغ التي تسم الواجب كأمر أخلاقي مطلق، في ثلاث سمات: أولاها، الكلية والشمول من حيث صورتها؛ وثانيتها، أنها تعين الكائن الأخلاقي كغاية في ذاته، من حيث مادتها؛ وثالثتها، أنها تحدد تحديدا تاما وغير مشروط كل فعل أخلاقي ممكن، من حيث طريقة مساهمتها في مملكة الغايات. بهذه السمات يتحقق القانون الأخلاقي في إطلاقتيه؛ بدءا من الصورة التي تتخذها القاعدة في الإرادة، مرورا بتعدد المادة موضوعا وغاية، وانتهاءً بالشمول والاكتمال في شكل قانون كلي عام[٦٨]. أي أن الإرادة تصبح عبر القانون الأخلاقي الكلي والمطلق إرادة خيرة بإطلاق.

إن التأصيل الأخلاقي الكانطي لفكرة "الواجب" جعل من هذه الفكرة - التي تشكل مادة كل إرادة خيرة حرة وخالصة – مبدأ الأخلاق في كونيتها؛ لذلك أمكن الحديث – ليس فقط عن واجب بصيغة المفرد – بل عن واجبات ليست في حقيقة أمرها إلا مرآة تعكس مسؤولية الشخص الأخلاقية تجاه ذاته وتجاه الآخرين، وأيضا تجاه باقي الموجودات العاقلة منها وغير العاقلة.

لم تبق فكرة الواجب الكانطية حبيسة التنظير العقلي الخالص، وإنما همت هي مجال التفعيل على مستوى الممارسة؛ لذلك نعثر في نصوص كانط العملية على ترسانة من الأمثلة تحاول تقريب الواجب من مجال ممارسته. ولا شك أن في تمييزه بين قواعد الفعل والقوانين العقلية الخالصة التي تؤطرها، خير دليل على اهتجاسه بكيفية تفعيل القواعد الأخلاقية وتحويلها إلى أفعال تتجسد واقعيا. فإذا كانت كل غاية تفترض لزوما وسائل تحقيقها، فالشأن في الواجب أن يكون غاية في ذاته، والشأن في هذه الغاية أن تكون هي الباعث على الفعل

[٦٥] المصدر السابق، ص ١١٦.
[٦٦] المصدر نفسه، ص ١٢١.
[٦٧] المصدر نفسه، ص ١٢١.
[٦٨] المصدر نفسه، ص، ١٢٣- ١٢٤.

سعيا نحو تحقق الفضيلة واقعيا[٦٩]. هذا الواجب ليس فقط واجبا تجاه الذات، وإنما هو واجب تجاه الموجودات التي عداها؛ لذلك يمكن التمييز بين واجبات تجاه الذات وواجبات تجاه الآخر الإنسي، وواجبات تجاه باقي الموجودات التي تسكن العالم.

- واجبات تجاه الذات

يميز كانط في الإنسان بين بعدين[٧٠]: بعد طبيعي من حيث كونه كائنا فيزيقيا؛ وبعد أخلاقي، من حيث هو كائنا أخلاقيا. وعلى ذلك تنقسم الواجبات إلى واجبات تجاه الذات ككائن فيزيائي، يمكن اختصارها في حفظ البقاء[٧١] وكل ما يتعلق بتنمية القدرات الجسدية والحفاظ على السلامة البدنية؛ بتجنب كل ما من شأنه أن يلحق ضررا بالحياة وبالصحة، كالانتحار وعدم الاعتدال في الأكل والشرب، والانغماس البهيمي في اللذات. بالمقابل يدعو كانط إلى إخضاع الرغبة للعقل، وهي عموما فكرة تجد أصولا لها عند فلاسفة سابقين. كما يدعو إلى تطوير القدرات والقوى الطبيعية لدى الإنسان وملكاته الذهنية والعقلية.[٧٢]

أما الشق الثاني، فهو الواجبات تجاه الذات ككائن أخلاقي[٧٣]، وهي واجبات تروم الرفع من قيمة الإنسان الأخلاقية، والسعي نحو كماله الأخلاقي، بتمرين إرادته[٧٤] وتصفية السريرة من كل غاية وكل سعي غير خالص، عبر سبر أغوار الذات. ذلك أن " معرفة الذات الأخلاقية، التي تتطلب النفاذ إلى أعماق القلب المستعصي سبرها، هي بداية الحكمة الإنسانية"[٧٥]. كذلك لا يتردد كانط في تقديم وصايا – على طريقة رجال الدين – داعيا إلى تجنب الرذائل ما ظهر منها وما بطن (الكذب، البخل...إلخ)، نحو الغاية العظمى وهي الخير الأسمى. إلا أن هذا الخير الأسمى لا يتوقف عند الذات بل يتجه نحو الآخرين؛ بل إن الواجبات تجاه الآخرين هي واجبات تجاه الذات، وإلا كيف يمكن للواجب أن يكون كونيا.

- واجبات تجاه الآخرين

يعتبر كانط البحث عن سعادة الآخرين واجبا؛ وهي سعادة من جانبين؛ سعادة فيزيقية وسعادة أخلاقية.[٧٦] كما يُلخّص الواجبات تجاههم كأشخاص في "واجب المحبة" الذي يجد أساسه – ليس في الميول – وإنما في قاعدة الإحسان والبر؛

[69] Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, op.cit., p 230.

[٧٠] هذا التمييز يجد جذوره عند روسو في" أصل التفاوت".

[٧١] المصدر السابق، ص ٢٧٣.

[٧٢] المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

[٧٣] المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

[٧٤] المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

[٧٥] المصدر نفسه، ص٢٩٩.

[٧٦] المصدر السابق، ص، ٢٣٦- ٢٣٧.

وعلى ذلك يقسم واجب المحبة إلى ثلاث: البر بهم والإحسان إليهم، والاعتراف لهم بالجميل، والتعاطف معهم. باختصار يجتمع واجب المحبة وواجب الاحترام – بشكل حميمي - في الصداقة كأساس للعلاقة مع الآخر.[٧٧]

واجبات تجاه باقي الكائنات

يرى كانط أن ضربا من الواجبات تجاه الكائنات الأخر هي واجبات تجاه الذات، لأن الإنسان من حيث هو شخص ومن حيث هو كائن طبيعي، يحمل في ذاته واجبات تجاه كائنات غير إنسانية محسوسة، كالحيوان والنبات وما يوجد في الطبيعة؛ وكائنات فوق-إنسانية غير مرئية، كالله والملائكة.[٧٨] وعليه فكل نزوع نحو التدمير في الطبيعة أو العنف ضد الحيوان هو ضد مبدأ الواجب. كما أن فكرة الله العقلية تحتم واجبا من نوع آخر هو واجب احترام الدين.

ليس هذا النوع الأخير من الواجبات إلا نوعا من تمديد المفاهيم (amphibologie des concepts) خلاله يوسع كانط دائرة الواجب إلى الكائنات غير الإنسانية. وهو في كل حال يحمل في ثناياه إرهاصات لفلسفة بيئية ممكنة؛ وإن كان يدخل الحيوانات ضمن صنافة "الأشياء" ضمنيا فلا يسند لها لا واجبات لها ولا حقوق ولا يعدها "أشخاصا" مادام الالتزام الأخلاقي لا يخص إلا "الأشخاص". وبالتالي يتخذ الواجب صفة التزام أخلاقي تجاه الكائنات البشرية وتجاه باقي الكائنات مهما كانت طبيعتها.

إجمالا يمكن القول إن الواجب كأمر أخلاقي يعكس طابع المسؤولية التي يتحملها الشخص تجاه ذاته وتجاه ما يحيط به؛ مسؤولية يتبدى من خلالها اهتجاس كانط ببناء فلسفة أخلاقية تتوافق وطبيعة الكائن العاقل وتنسجم مع وضعه داخل العالم الذي يتقاسمه مع كائنات طبيعية أخرى.

كتب كانط في خاتمة " نقد العقل العملي" قائلا: " شيئان يملآن الوجدان اعجابا وإجلالا، يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء المزدانة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي." [٧٩]في قول كانط هذا ما يبين مكانة القانون الأخلاقي في نفسه وفي فلسفته؛ فإذا علمنا أن الواجب أو القانون الأخلاقي هو ما يعلي

[٧٧] المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
[٧٨] المصدر نفسه، ص ٣٠١.
[٧٩] كانط، إمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم مهنا، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص ٢٦٩. وقورنت مع نسخة (إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تعريب وتقديم ناجي العونلّي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، نوفمبر ٢٠١١، ط١. (

من قيمة الإنسان ويجعله أسمى من باقي كائنات الطبيعة، أمكن أن نعتبر الواجب تلك القوة الداخلية التي تجعل الكائن الإنساني يهفو نحو الأخلاق، وما يجعله – تبعا لذلك – شخصا يستحق الاحترام والكرامة.

رابعاً: الاحترام والكرامة

لا ينفصل الاحترام والكرامة عن الواجب، بل إن الاحترام الذي يُكنُّه الشخص للواجب كقانون أخلاقي هو ما يجعل منه محط احترام، وما يترتب عنه حظوته بالكرامة؛ لأن الواجب هو ما يميز الكائن العاقل ويجعله غاية في ذاته. ومن ثم تمتح قيمة الشخص، من حيث هو كائن أخلاقي، من التزامه الأخلاقي تجاه ذاته وتجاه الآخرين. لكن كيف نفهم طبيعة العلاقة التي تربط الواجب كقانون أخلاقي بالاحترام من حيث هو احترام مزدوج: احترام داخلي للقانون الأخلاقي، واحترام خارجي - يترتب عن الأول - يكتسبه الشخص من الآخرين؟ وكيف نفهم صفة الكرامة التي يحظى بها الشخص من حيث كونه كائنا عاقلا يوجد كغاية في ذاته؟

يتبدى احترام القانون الأخلاقي في خضوع الذات إلى نفسها باعتبارها حرة مشرعة لهذا القانون؛ وعبر هذا الاحترام تتمتع الذات بصفة "الشخصية". لكن من أين يصدر هذا الاحترام للقانون الأخلاقي؟ وما هي طبيعته؟

إن "احترام القانون الأخلاقي إحساس يصدر عن مبدا عقلي، وهذا الإحساس هو الوحيد الذي نعرفه قبليا، ونستطيع إدراك ضرورته"،[٨٠] وهو إحساس يتميز نوعيا عن المشاعر التي تتصل بالميل أو الخوف. كما أنه شرط الخضوع للقانون؛ إذ أن ما أعرفه معرفة مباشرة كقانون أخضع له، إنما أعرفه بنوع من الاحترام يدل على الشعور بتبعية إرادتي لقانون ما دون وساطة أي مؤثر حسي. وهذا التحديد المباشر الذي تتحدد فيه الإرادة بواسطة القانون، يكون الشعور به هو الاحترام نفسه؛ بحيث يعتبر الاحترام أثرا للقانون على الذات لا علة له.[٨١] تبعا لذلك يكون موضوع الاحترام هو القانون وحده. القانون الذي نفرضه على أنفسنا بما هو قانون ضروري في ذاته. أما احترام الشخص فما هو إلا نتيجة لاحترام القانون.

إذا كان من المتعذر أن ننسب للإرادة موضوعا ينتمي إلى الميول قد يشكل باعثا

[80] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit, p155.

[٨١] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ٥٣.

على الفعل، فإنه لا يبقى لتحديد هذه الإرادة موضوعيا إلا القانون الأخلاقي الذي يصدر عنها؛ أما ما يحددها ذاتيا، فهو الاحترام الخالص لهذا القانون، لأنه فيصل التفرقة بين ميولنا الطبيعية المقيدة بحبنا لذواتنا التي لا ينجم عنها إلا إحساس باثولوجي؛ وبين ما يصدر عن إرادتنا الخالصة من احترام للذات بسبب خضوعها للقانون الأخلاقي الذي يأتي نتيجة إكراه يمارسه العقل على تلك الإرادة. في الحالة الأولى تبقى الحرية ذاتية، أما في الحالة الثانية – أي عبر القانون – فإنها تصبح موضوعية، لأنها تنتقل من حب الذات إلى إكراه الذات؛ الأمر الذي ينجم عنه إحساس بالاحترام تجاهها. وهذا الإحساس في حقيقة أمره ليس إلا احترام القانون الأخلاقي.[٨٢] وهو احترام لا ينطبق على الكائنات التي ليست لها ميول حسية، لأن قاعدة الإكراه والمقاومة التي تمارسها الذات على نفسها تنتفي. يقول كانط بهذا الصدد:" إن احترام القانون لا يمكن أن ننسبه لكائن أسمى، أو كائن لا تعيقه الحساسية، كائن لن تشكل الحساسية – تبعا لذلك – حاجزا أمام العقل العملي عنده".[٨٣] احترام القانون الأخلاقي من طبيعة خاصة، بحيث يبدو أنه ينتمي إلى الطبيعة العاقلة على سبيل الحصر.

إذا كان احترام القانون لا ينطبق على الكائن الأسمى، فإنه لا ينطبق أيضا على الأشياء ولا على العجماوات. يقول كانط في هذا المعرض:" إن الاحترام لا ينطبق إلا على الأشخاص، وليس على الأشياء. فبمكن الأشياء أن تؤجج ميولنا، بل وحتى الحب إذا تعلق الأمر بالحيوانات (الخيول، الكلاب...إلخ)، أو الخوف الذي يقع داخلنا بسبب البحر أو البركان أو حيوان مفترس؛ لكن ذلك ليس من الاحترام في شيء."[٨٤] تأتي قيمة الاحترام من كونه يجدف ضد الميول والعواطف؛ فهو ليس إحساسا باللذة – وما ينبغي له – بل إن الإنسان يكتسبه على مضض، عبر مقاومة داخلية لا هوادة فيها؛ لذلك لا نجد القانون الأخلاقي محط احترام من طرف الجميع. وحده الإنسان المستقيم الذي يقوى على إكراه ذاته ووضع حد لميوله، يقوى على احترام القانون، فيستحق بذلك أن يكون موضع الاحترام؛ وبالتالي يستحق أن يكون شخصا.

[٨٢] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص ١١٦.

[83] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit., p119.

[84] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit., p119.

إن احترام القانون الأخلاقي – بهذا المعنى – هو الباعث الأخلاقي الذي لا يقبل الجدال، من حيث هو إحساس لا موضوع له سوى هذا القانون الأخلاقي.[٨٥] فإذا ما اعتبرنا أن احترام القانون واجب من بين الواجبات، فإنه يصبح واجبا تجاه الواجب[٨٦]. إذ باحترام القانون الأخلاقي ترتفع قيمة الشخص إلى درجة تفوق وجوده ككائن طبيعي، إلى اعتباره كائنا أخلاقيا. بهذا الاحترام إذن، يسمو الكائن الإنساني فوق طبيعته ويصبح أهلا للاحترام والكرامة. بذلك تصبح فكرة "الكرامة" التي يحملها كل شخص في ذاته هي الدافع على الاحترام.

ليس الشخص غاية في ذاته فقط لأنه كائن عاقل يملك ملكة تميزه عن باقي الكائنات في الطبيعة، لأن ذلك يكسبه فقط ثمنا سوقيا من خلاله يعلو على تلك الكائنات؛ وليس غاية في ذاته – أيضا - فقط لأنه يخضع نفسه لقانون أخلاقي ويحترمه؛ ولكنه كذلك لأنه يملك إرادة مشرعة. إذ "ينبغي دائما أن تعد إرادة الكائن العاقل في الوقت نفسه إرادة مشرعة، فلو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يكون غاية في ذاته."[٨٧] لأنه من حيث قدرتنا على التشريع داخليا، نسمو إلى درجة عليا من التقدير الذاتي إحساسا بقيمتنا الداخلية التي لا يُقَدَّر الإنسان – نسبة إليها – بثمن، وبفضلها "يملك كرامة غير قابلة للاستلاب يستلهمها من احترامه لذاته"[٨٨]، ومن احترامه للقانون الذي يضعه لنفسه.

إن الأشياء تقدر بثمن، لكن ذلك لا ينطبق على الكائنات العاقلة التي توجد كغاية في ذاتها. وهذا ما يؤكده كانط في محطات عدة: "فالإنسان وحده – ومعه كل مخلوق عاقل – يوجد كغاية في ذاته"[٨٩]؛ وهو بذلك يختلف عن الأشياء، لأن " لكل موجود في مملكة الغايات إما ثمن أو كرامة: فما له ثمن، من الممكن أن يستبدل بشيء آخر مكافئ له؛ أما ما يعلو فوق كل ثمن، وما لا يسمح – تبعا لذلك – بأن يكافئه شيء فإن له كرامة".[٩٠] فكرة "الكرامة" إذن تنحصر في الإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا؛ أي شخصا يملك عقلا عمليا يملي على إرادته الطريق الذي تسلكه أخلاقيا، من حيث

[٨٥] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص ١٢٢.

[86] Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, op.cit., p 248.

[٨٧] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص، ١١٨-١١٩.

[88] Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, op.cit., p 293.

[89] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit., p137.

[٩٠] كانط، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص ١١٩.

هو كائن مشرع؛ وبذلك يسمو فوق كل تثمين. وفي ذلك يقول كانط:" يسمو الإنسان فوق أي ثمن لكونه شخصا – أي ذاتا لعقل عملي أخلاقي – وهو من حيث كونه كذلك، يجب أن يقدر لا كوسيلة تحقق من خلالها غايات الآخرين، ولا حتى غاياته الخاصة، بل كغاية في ذاته؛ وهذا يعني أنه يملك كرامة (قيمة سامية ومطلقة)، من خلالها يجبر الكائنات العاقلة الأخرى في العالم على احترامه، على نحو تتحدد قيمته مع أي عضو من تلك الكائنات على قدم المساواة".[٩١] وعليه يجب أن يعلي من شأنه، وأن يسمو فوق طبيعته الفيزيائية، وذلك بأن يجعل من نفسه كائنا أخلاقيا، وألّا يفقد شخصيته – ما دامت الشخصية هي ما يوقظ فينا احتراما لذواتنا[٩٢] - وألا يفقد انتماءه إلى الإنسانية بأن يُعزّ ويقدر ذاته تقديرا، وأن لا يجعل من نفسه عبدا للآخرين، أو وسيلة في أيديهم؛ لأن : "من جعل من نفسه دودة تزحف على الأرض، فلا يجب أن يشتكي إن داسته الأقدام!"[٩٣]

لقد حاول كانط الإعلاء من شأن الإنسان فوق نوازعه الطبيعية؛ وسعى إلى ذلك مستندا إلى ما يملكه هذا الكائن وما يستطيعه في الوقت نفسه نحو عالم كان فقط يسكن خانة اليوتوبيا، وألقى على الإنسان مسؤولية الوجود والموجودات عبر هذه الأخلاقية؛ ومعه بدت "شخصية" الإنسان الطريق الوحيد لبناء غد أفضل. إذ يرفع شعار الحرية والعقل ويعلي من شأن الذات الإنسانية – ليس على طريقة ديكارت – ولكن هذه المرة من طريق آخر هو طريق الأخلاق، وهذا ما يفسر الأصوات التي ارتفعت مناديه بالعودة إلى كانط. فهل نجح الشخص الكانطي في تغيير منحى الأخلاق كما دأبت عليها الفلسفة الأخلاقية قبله، أم أنه ظل حبيس "ما يجب أن يكون" غير عابث بما هو كائن؟ هل استطاعت الأخلاق الكانطية أن تتجسد عند الجميع على نحو كوني أم أن ما هو عقلي عجز عن أن يصبح واقعيا؟ أسئلة جوابها يفرض أن ننتقل إلى محطة ثالثة، هي نقد الشخص الأخلاقي الكانطي.

نقد نيتشه للأخلاق الكانطية

إن تحليل نيتشه للنقد الكانطي قاده إلى الاعتقاد بأن هذا النقد ليس نقداً على الإطلاق؛ إذ: " لم يحدث (كما يقول

[91] Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, op.cit., p 291.
[92] Kant, Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, op.cit., p138.
[93] Kant, Emmanuel, Métaphysique des Mœurs II, op.cit., p 294

دولوز) أن رأينا من قبل نقداً كلياً أكثر تسامحاً أو نقداً أكثر احتراماً "[٩٤]، ولم يحدث أن رأينا، من قبل نقداً للعقل بواسطة العقل؛ أي جعل العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاض وطرف، حاكم ومحكوم[٩٥]، بل لم يحدث أن رأينا، من قبل، عقلاً عاجزاً عن البرهان.[٩٦]

إن هذا العقل الذي يتخلى عن حقه في النقد يثير، ـ في نظر نيتشه ـ الرثاء، ولذلك فهو يزدريه، ويميز فيه انتصار القوي الارتكاسية. وهو عقل يكشف لنا كم يمكن للعقل الذي تحركه إرادة سلبية أن يكون بائساً ومنحطاً، فهذا العقل السلبي والكاذب بدل أن يتطلع إلى النقد الحقيقي، لا يبحث، في نظر نيتشه، إلا عن طمأنة النفس، وعلى" الرضا البيتي" بتعبير هيغل.

هذا، وكما يرفض نيتشه النقد الكانطي، فإنه يرفض، أيضاً، الأخلاق الكانطية التي تمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث، ويعتبرها هي الأخرى زائفة وسلبية. ويتجه نيتشه في نقده للأخلاق الكانطية، أول ما يتجه، إلى فحص أساسها، ونعني به "الآمر المطلق"، أو: الآمر القطعي " الذي يقول عنه في كتابه " العلم المرح ": " وها أنتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا؟ وبـ" مطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب على الأخرين أن يحكموا مثلي أنا " إنه لمن الأنانية حقاً أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني ، وأنها الأنانية عمياء خسيسة ... لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد ؛ وأنك لم تخلق لنفسك مثلاً شخصياً محضاً ... إن الذي لا يزال يحكم بأنه " في الحالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا " هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلاً ، وإلا فإنه كان سيعرف أنه ليس هناك ، ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متطابقة أبداً ـ إن كل فعل قد تم بطريقة فريدة ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية ، وسينطبق نفس الشيء على كل فعل مقبل ".[٩٧]

إن تأكيد كانط على أن ما يكون مقبولاً أخلاقياً هو ما يكون مقبولاً للجميع هو زيف أو خطأ؛ لأنه، بالنسبة لنيتشه، لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان

[٩٤] جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص١١٥.

[٩٥] المرجع نفسه، ص١١٧.

[٩٦] الدكتور جمال مفرج، "نيتشه ضد كانط ... أو التقدم الوهمي للنقد الكانطي" طرح هذا البحث في الملتقي الدولي حول "كانط والحداثة"، الذي نظمته الجمعية الفلسفية التونسية أيام ١٧، ١٨، ١٩ مارس ٢٠٠٤ بالحمامات. وحمل عنوان: "نيتشه وحدود النقد الكانطي".

[97] Nietzsche (F.), Le gai savoir, op.cit., §335.

البشر من طبيعة واحدة، وهذا شيء غير صحيح.

والحقيقة، أنه وراء الآمر المطلق تختبئ، في نظر نيتشه، " ديكتاتورية أخلاقية "، وتختبئ رغبة كانط في تحويل البشر إلى قطيع، وتدجينهم. وبعبارة أخرى، يدخل الآمر المطلق ضمن مجال الطاعة العسكرية، وكانط لا يبحث من خلاله إلا على ممارسة قوته وخياله المبدع على حساب الإنسانية.[٩٨]

هذا، ويمتد نقد نيتشه إلى عنصر آخر من عناصر فلسفة كانط الأخلاقية؛ ونعني به قيمة العمل الأخلاقي. فلقد كان كانط ، في نظر نيتشه مسئولاً عن انقلاب خطير في القيم الأخلاقية عن طريق تحويله للقيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه ؛ أي تحويل قيمة العمل إلى قيمة النية. يقول نيتشه : " خلال أطول مرحلة في التاريـخ الإنساني ، أي مرحلة ما قبل التاريـخ ، كانت قيمة ـ أو عدم قيمة ـ عمل تأتي من نتائج هذا العمل ... وكانت تلك هي الفضيلة ، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون على عمل ما بالجودة أو بالرداءة ... ولكن ، ودفعة واحدة ، بدت تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة ، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق : أن أصل العمل نسب إلى النية التي كان ينبثق عنها ، واتفق على أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية . وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه"[٩٩]. ويستطرد نيتشه، زاعماً أنه فضح حقيقة النية، قائلاً: " نظن اليوم، نحن اللاأخلاقي، أن القيمة الأساسية لعمل ما تكمن خارج النية تحديداً، وأن نية العمل بكاملها، وكما تظهر لنا، تنتمي إلى قشرتها أو بشرتها التي تكشف كأي بشرة عن شيء ما، ولكنها تخفي، شيئاً أعظم. إننا نعتقد، وباختصار، أن النية ليست أكثر من علامة ودلالة تتطلب تفسير بالدرجة الأولى، وعلامة محملة بالمعاني، وبالتالي ليس لها أي معني خاص بها وحدها، ونعتقد أن أخلاق النوايا كانت ... شيئاً ما يشبه علم التنجيم، أو علم الكيمياء، وهي شيء ينبغي على أي حال، أن يتم تجاوزه ".[١٠٠]

هذا، ولا تظهر سلبية كانط، بالنسبة إلى نيتشه، في نقده الأخلاقي فقط، بل تظهر، أيضاً، في نقده الجمالي. فلقد اعتقد كانط أنه قد شرف الفن وعلم الجمال حين نوه، في معرض نقده للحكم الجمالي، هاتين الصفتين اللتين تشرفان المعرفة: التجرد

[98] Nietzsche (F.), par dela le bien et le mal,trad.Genevieve Bianquis, Paris, union Générale editions, 1988, §187.

[99] Ibid., p32

[100] Ibid., p32

والشمول. ففي صفة التجرد أو الحياد، التي تشكل أحد أعمدة موقفه الجمالي، يقول كانط أننا نتأمل الجمال ونتذوقه دونما رغبة أو منفعة؛ أي أن العملية الجمالية هي عملية يحكمها تأمل جمالي خالص[١٠١]، وعلى حد تعبير "نوكس"، فإن كانط في صفة التجرد قد أحال التجربة الجمالية جزيرة خالية لا يسكنها غير شعور مجرد ومنعزل[١٠٢]. أما في الصفة الثانية، فيدافع كانط عن كلية الحكم الجمالي، بعد أن دافع عن كلية الحكم الأخلاقي، ويؤكد أن الجميل هو موضوع رضا كلي، أي أنه يستند إلى كينونة قبلية قائمة في كل الناس. وهاتين الصفتين وغيرهما استهدف كانط المشكلة الجمالية ليس استناداً إلى تجربة الفنان؛ أي تجربة المبدع، وإنما استناداً إلى تجربة المتذوق أو المشاهد. وذلك، في نظر نيتشه، خطأ فادح؛ ذلك أن هذا المشاهد ليس معروفاً بما فيه الكفاية من معشر فلاسفة الجمال، وليس واقعة أو تجربة عظيمة، ولا هو نتيجة طائفة من الاختبارات المتينة[١٠٣]. وبعبارة أخرى، يأتينا الحكم في الفن عند كانط من وجهة نظر مشاهد أقل فناً أو موهبةً. أما مفهوم التجرد، فقد رأى نيتشه أن كانط قد " لطخ " به الحكم الجمالي؛ لأن ما نادي به كانط يشبه، في نظر نيتشه، سذاجة أسقف القرية[١٠٤]. ولذلك فإن الفن يجب أن يظهر في نظر نيتشه، من وجهة نظر جديدة؛ وهي وجهة نظر بيجمالونية[١٠٥]. والمقصود بها أن الفن يجب ألا يكون حيادياً كما يطالب كانط، بل يجب أن يكون هو المحرض الكبير للحياة، أو لإرادة القوة المترسبة في اللذة الجنسية؛ فحالة اللذة الجمالية، التي يسميها نيتشه " سكرا" " IVRESSE "، ترجع إلى الجهاز العصبي المشحون بطاقات جنسية، وإن حاجتنا إلى الفن والجمال هي حاجة إلى اللذائذ الجنسية[١٠٦]. وإذن فوجهة النظر الجديدة تشدد، على العكس من وجهة نظر كانط، على الأصل الحسي والجنسي، أو الحالة العضوية للفن. كانت هذه هي أهم الاعتراضات

[101] Kant (e), critique de la faculte de juger suivi de qu,est-ce les lumieres, traduit par un group,coll. "folio/ Gallimard", 1985,1eresection,liv.I,1er moment, p2.

[١٠٢] نوكس (إسرائيل)، النظريات الجمالية (كانط – هيجل - شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت ١٩٨٥، ص٤٩ .

[١٠٣] نيتشه (فريدريك)، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، البحث الثالث، الفقرة ٦ .

[١٠٤] نيتشه (فريدريك)، أصل الأخلاق وفصلها مرجع سابق، البحث الثالث الفقرة ٦. ٢٠-في المكان نفسه.

[105] Nietzsche (F.), la volonte de puissance, t.I,trad. Genevieve Bianquis, N.R.F., gallimard,1935, liv.2, p 435.

[106] Nietzsche (F.), la volonte de puissance, t.I,trad. op.cit., p440.

التي واجه بها نيتشه فلسفة كانط النقدية. لكن نيتشه الجينالوجي لا يكتفي بدحض آراء كانط بل يتوجه إلى ما هو أبعد من ذلك، ويتساءل عن السبب الذي يجعل من كانط يتوقف بنقده في منتصف الطريق، ودفعه إلى رفع العالم الأخلاقي فوق النقد، واشتراط التجرد في الحكم الجمالي؟

والذي يراه نيتشه هو أن العلَّة في ذلك ترجع إلى صلة كانط العميقة بالدين؛ ففلسفة كانط تعد، في نظر نيتشه، استمرار للدين، و" ونجاح كانط ليس غير نجاح لاهوتي"[١٠٧]. ولهذا فنقد نيتشه للفلسفة الكانطية يطالها بوصفها، وبالأساس، لاهوتاً مخادعاً واحتيالياً؛ أي بوصفها انحطاطاً. يقول نيتشه:" أن الانحطاط الألماني، في شكل فلسفي هو كانط "[١٠٨]، ولكن السؤال الذي يجب طرحه هنا هو: لماذا تعتبر النزعة الدينية التي تتحكم في كانط خصوصاً، وفي الفلاسفة عموماً، وتقف وراء أفكارهم، علامة على الانحطاط في نظر نيتشه؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب العودة قليلاً إلى الوراء: لقد برزت في القرن الثامن عشر نزعات الحادية احتذت حذو " بيل " " BYLE " (١٦٤٧-١٧٠٦) و " فونتيل " (١٦٥٧- ١٧٥٧). وهي نزعات كانت تنظر إلى الأديان باعتبارها منتجات اصطناعية استحدثها القساوسة حتى يستبقوا السواد الأعظم من الناس تحت وصايتهم، وكأنما هم أطفال لا يملكون من أمرهم شيئا[١٠٩]. وفي القرن التاسع عشر ولد مذهب كامل في الإلحاد: مذهب يرمي إلى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا، بعد أن كان من النادر ـ فيما سبق من العصور ـ أن يعتنق الإلحاد علانية مفكرون بارزون. لقد كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، وصار ينظر إليه بعين أخرى خلال الفترة التي أعقبت هيغل، إذ اعتنقه جهاراً نهاراً عدد من زعماء الفكر الذين ربطوا بين الإلحاد والاتجاهات الرئيسية في حياة أوروبا العلمية والثقافية الأخلاقية. وبعبارة أخرى، ربطوا بين الإلحاد والحداثة. وهكذا فبدلاً من أن يبقي الإلحاد موقفاً سلبياً أضحي مقوم بناء من مقومات الاتجاه الحداثي في المجتمع الأوروبي الحديث[١١٠]، ونظر إليه على أنه نظرة

[107] Nietzsche (F.), L,Antechrist , traduction et presentaion de Dominique tassel, union generale d,editions,1985, p10.

[108] Ibid., p11.

[١٠٩] إبراهيم (زكريا)، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص ١٨١ – ١٨٢.

[١١٠] كولينز (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة غريب، ١٩٧٣، ص٣٣٤.

محررة، سواء في مجال البحث النظري أو في مجال الشؤون العلمية.[١١١]

لقد كان الإلحاد الصريـح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق ، بالنسبة لأصحاب مذهب الإلحاد، للانتصار النهائي على فكرتي " الله "، " والعالم الأخر"؛ لأن الدين ـ والدين المسيحي خصوصاً ـ لم يعد ، في نظرهم، مجرد فكرة تتناقض تناقضاً صارخاً مع المؤسسات الحديثة من سكك حديدية وعربات بخارية ومدارس مهنية ومسارح[١١٢]، ومع الاهتمامات العلمية والسياسية والاجتماعية للعالم، وهو تناقض لا يقبل الحل في نظر أصحاب مذهب الإلحاد ، ولكنه أصبح يمثل بالنسبة إليهم ، أداة لإذلال الإنسان : فبقدر ما يرفع الإنسان من شان الله بقدر ما يحط من نفسه في نظر "فيور باخ"،" وبقدر ما يؤمن الإنسان بالعالم الآخر الديني بقدر ما يستبقي نفسه في حالة عبودية مستديمة في نظر" ماركس" ، وبقدر ما يمجد الإنسان القيم المسيحية ، ويرفع القانون الأخلاقي فوقه وفوق عالم الحواس بقدر ما ينقلب على الحياة ، وذلك خطر لا ينازعه منازع في نظر نيتشه.

هكذا نكون قد عرفنا بالتدقيق السبب الحقيقي الذي يكمن وراء عداوة نيتشه لكانط : إنه يرجع لصلة كانط العميقة بالدين ؛ فربطه الأخلاق والدين بعالم "النومين " وابعادهما عن النقد وعن عالم الظواهر، والتفرقة بين عالمين ووصفه العالم الذي تجري فيه تجاربنا الإنسانية المعتادة بأنه العالم الأدنى أو عالم الظواهر ، إن هو إلا أثر من أثار التفرقة الدينية المعروفة بين عالمين ، وهي تفرقة، في نظر نيتشه ، من وحي الاضمحلال . ومن هذا الجانب تعد الفلسفة الكانطية استمراراً للدين، وللبروتستانتية خصوصاً. ولهذا فكانط هو، في نهاية الأمر، مسيحي مستتر، أو "نصف قس ": لقد كان القس البروتستانتي هو جد الفلسفة الألمانية، ودم اللاهوتيين هو الذي أفسد الفلسفة، في نظر نيتشه، وبالتالي أخر، في نظره، انتصار الإلحاد ".[١١٣]

وهكذا يمكن القول إن النتيجة المهمة التي أمكننا التوصل إليها في خاتمة هذا التحليل هي أن إعلان نيتشه للحرب على كانط كان بمثابة إعلان الحرب على المسيحية. ومع ذلك فنحن نشعر أن بحثنا سيكون ناقصاً إذا لم نكمله بعرض

[١١١] المرجع السابق نفسه، ص٣٣٥.

[١١٢] لوفيث (كارل)، من هيجل إلي نيتشه، الجزء الثاني ، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ١٩٨٨، ص١٢٧.

[113] Nietzsche (F.), L,Antechrist , op.cit., p10.

موقف نيتشه من نظرية كانط عن الدولة والقانون الدولي؛ لأنه على أساس من أخلاقياته أقام كانط نظريته السياسية.

لقد كانت الفكرة المركزية للتنوير كما رآها كانط هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة. وهي فكرة وجه بها كانط ضربة قاسية لتقسيم الناس إلى جمهور وخاصة، وبعد أن سادت في الفكرين القديم والوسيط. فلم يعد القصور المعرفي منسوباً إلى فطرة أو طبيعة تميز العامة من الناس كما كان عليه الأمر لدي الاوائل والوسطيين من الفلاسفة، بل صار ظاهرة قابلة للسيطرة والمعالجة. وهو ما لم يكن يراه نيتشه الذي لم يكن ينظر إلى التعليم المتزايد الانتشار والى التربية الصائرة تربية عامة أكثر فأكثر على أنه تحرير من الجهل بقدر ما كان ينظر إليه كخطر أو كمرض يتهدد أوروبا من البربرية القادمة؛ ففي كتابه " أفول الأصنام "، وبعد أن يطرح السؤال التالي: ما الذي يحدد انحطاط الثقافة الألمانية؟، يجيب: " إنه كون " التعليم العالي " لم يعد امتيازاً ـ وأنها النزعة الديمقراطية في الثقافة العامة التي أصبحت شائعة وعامية "[١١٤]. وهذا، ولقد أحس " بوكهارت " Burckhardt، زميل نيتشه في جامعة " بال "، بالبربرية القادمة من التعليم العام قبل أن يحس بها نيتشه؛ فلقد وصفها سنة ١٨٤٦ قائلاً: " إن القرن التاسع عشر سيسمي ذات يوم القرن " المتعلم "، إذ تتطاير اليوم نحو كل إنسان مهما كانت درجة غبائه، شرارات كثيرة من نيران التربية العامة التي تزداد انتشاراً، فلا يقدر أحد بعد ذلك على قطع جميع رؤوس هذا الغول إلا إذا فعل ذلك هرقل الحقيقي. أزمنة كان كل واحد حماراً على مسئوليته الخاصة، أما اليوم، فإن المرء يعتبر نفسه متعلماً فيشرع بنسج نظرته الخاصة إلى العالم " ويبدأ بإلقاء المواعظ على الأقربين من حوله ... وهكذا فإن هذه التربية المنتشرة في كل مكان تقيم كل يوم صرحاً من المخادعات التي تتحرك ضمنها فيما بعد فئات كاملة من المجتمع، تدفعها إلى ذلك حماسة زائفة ".[١١٥]

لقد رأي نيتشه أن الخطر الذي يتهدد الألمان يأتي من مؤسسات التربية والتعليم، وفي انحراف التربية باتجاه التوسع وتعميم التعليم، بعد ما لاحظه من زيف التربية الحديثة. لقد أصبحت المؤسسات التعليمية، في نظره، المكان

[114] Nietzsche (F.), le crepuscule de idols,trad. Henri albert, paris, flammarion,1985, ce qu les allemands sont en train de perdre, §5.

[١١٥] لوفيث(كارل)، من هيجل إلى نيتشه، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٣.

الذي يضم ثقافة مشبوهة، لأنها بدل أن تقوم بانتخاب حقيقي للعقول والمواهب، تقوم بإقصاء كل ثقافة ممتازة وأرستقراطية[١١٦]؛ فكل ما تنجزه المدرسة هو تزويد الأفراد بقابلية الانتساب إلى الحياة العامة، وتنصيب المجموع ضد " الاستثناء "، أو تقويض الاستثناءات لصالح القاعدة[١١٧]. ولهذا، ففي مواجهة الدافع نحو أوسع انتشار ممكن للتربية كان كانط هو المسؤول عن ذيوعه، يدافع عن نيتشه نحو تضييق وتمركز التربية والتعليم، واقتصارهما على الاستثناءات، وفي مواجهة الترويض العنيف الذي تقوم به المدرسة لتكوين " أفراد متوسطي القامة " " يدافع نيتشه عن ترويض فني وجدي يقوم به عباقرة ويكون غرضه هو بعث ثقافة حقيقية وسامية. وهكذا فإن: " التعليم العالي لا يجب أن يخصص إلا للاستثناءات، ويجب على المرء أن يكون موهوباً لكي يطمح إلى مثل هذا الامتياز السامي جداً. فالأشياء العظيمة كلها لا يمكن أن تكون من الأملاك العامة ".[١١٨]

إن التنوير الكانطي الذي يتعلق بتربية الإنسان يتعارض إذن، في نظر نيتشه، مع هدف التربية الحقيقي؛ الذي هو تكوين الإنسان الممتاز أو التحضير له. وتكفي نظرة واحدة على نوع الإنسان الذي تهدف إليه التربية عند كانط للتأكد من أن هذا الأخير قد أخطأ هدف التنوير الحقيقي: فكانط يتصور أن الإنسان متوحش، وطابع التوحش هذا هو خاصية الاستقلال عن أي قانون، وهو كذلك خاصية الشطط في استعمال الحرية. ففي حالة التوحش تسود الحرية والاستقلال عن أي قانون. إن الرضيع، مثلاً، لا يطيع إلا ميوله الحيوانية، ولا يخضع كذلك إلا لنزواته: إنه يسود مستبد بالآخرين. ويظهر الاستبداد عنده باعتباره حالة طبيعية للإنسان، إنه تعبير فوري عن إرادة لا تخضع لأي قانون. وهذا ما يسميه كانط " حيوانيته " أو " وحشيته ". وعليه، فلكي يصير الإنسان إنساناً فإنه يجب أن يفقد وحشيته، ويصير كائناً أخلاقياً، وهو ما يقتضي إخضاعه لعملية ترويض مؤقتة، تكون هي الخطوة الأولى في تربيته.[١١٩]

هذا وإذا كان كانط يقصد من الترويض " أنسنه الوحش الذي هو الإنسان، فإن

[116] Nietzsche (F.), sur L,avenir de nos etablissment,trad.jean-lois backes, coll."idees /gallimard ",1981,4emeconference,p.97.

[117] Nietzsche (F.), les oeuvres philosophiques completes, tome xiv,"fragments posthumes, debut 1888-debut 1889", trad. Hemery,N.R.F.., Gallimard,1977,p.238.

[118] Nietzsche (F.), le crepuscule de idols, op.cit., §5.

[١١٩] Kant (E), reflexions sur L, edcation, vrin, paris, 1993, p.123

نيتشه يرى، على العكس من ذلك ، أن الإنسان المتوحش ، أو الوحش الأشقر الكاسر ، هو بمعني ما ، المثل الأعلى للجنس البشري أو الإنساني ، وأنه بسبب الخوف من هذا الإنسان ـ الوحش ، تم ترويض وتحقيق النوع المعاكس أو المخالف ، أي " الحيوان المدجن " ، " والحيوان التجمعي " ، و " الحيوان الضعيف " ، و" حيوان الحقوق المتساوية " ، و " الحيوان المسيحي أو الكانطي ".[١٢٠]

ومن هذا التشخيص لطبيعة الإنسان ينطلق نيتشه إلى تحليل نظرية الدولة أو القانون الدولي، ونقد فكرة " السلام الدائم " عند كانط. لقد كانت الغاية من " السياسة الكبرى " عند نيتشه هي ـبالضرورة ـ توحيد أوروبا سياسياً. ومع هذا لم يكن يتصور قط أن يجري هذا التوحيد على أساس اتفاق بالتراضي بين الدول، بل هو يستخلصها من الصراع، أو من أعظم الحروب وأشدها هولاً [١٢١]، وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يتحقق" توحيد أوروبا"، في نظر نيتشه، إلا بالرجوع إلى الهمجية، هذا، وتوحيد أوروبا لا ينفصل، عنده، عن تجديدها. فقبل أن تتوحد أوروبا يجب أن تجدد نفسها، لأن أوروبا اليوم (القرن التاسع عشر) بالغة التعب، لا نتيجة للحروب، بل من جراء الشبع والسلام. إن هذا هو السبب الرئيسي في انحطاط الأمم الأوروبية وتدهور العروق "المتفوقة " (أو "تدهور الإنسان . المتوحش" إلى " الإنسان . المتمدن ") التي كانت تسود القارة الأوروبية فيما مضى من الزمان. لقد كانت هذه العروق المتوحشة تتضرس في الحروب وفي النضال وفي النزاع، ولكنها ابتعدت عن نمطها منتجة عدداً كبيراً من الاضطرابات والتشوهات عندما آلت إلى الإفراط في تحصيل الغذاء والجنوح إلى السلام .[١٢٢]

إن الحرب، بالنسبة إلى نيتشه، هي وحدها تخلق عظمة الشعب وتضمن تطور الحياة الصاعدة، وترد للشعوب المتعبة تلك الطاقة الصلبة التي تجدد بها نفسها. وهذا معناه أن الحضارة لا تستطيع بتاتاً أن تستغني عن الأعمال الوحشية، وأن كل رأي يمنح السلام قيمة هي أعظم مما يمنح للحرب مناهض

[١٢٠] Nietzsche (F.), les oeuvres philosophiques completes, tome xiii, "fragments posthumes,automne 1887-mars 1888", trad. P.klossowski,N.R.F, GALLIMARD,1986,P.365.

[١٢١] Nietzsche (F.), Humain, trop humain, 1er volume, trad. Robert rovini, gallimard, 1987, §261

[١٢٢] Nietzsche (F.), par dela le bien et le mal, §242.

للحياة:" إن الحياة نتيجة الحرب، والمجتمع نفسه وسيلة لها .[١٢٣]

أن نيتشه يسخر من كانط الذي رسم خطة لتحقيق السلام الدائم على الأرض بواسطة هيئة أو عصبة تكون حكماً في جميع قضايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا إلى الحرب لإقرار تلك القضايا، ويرد على خطته أو مشروعه بالدفاع عن الحرب، بقوله:" أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته. إنني لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحاً وليكن سلمكم ظفراً. لا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها. وما راحة الأعزل إلا مدعاة للثرثرة والجدال. فليكن سلمكم ظفراً. تقولون إن الغاية المثلى تبرر الحرب، أما أنا فأقول لكم أن الحرب المثلى تبرر كل غاية، فقد أتت الحروب والإقدام بعظائم لم تأت بمثلها محبة الناس، وما أنقذ الضحايا حتى الآن إلا أقدامكم لا إشفاقكم.[١٢٤]

إن نيتشه لا يأسف للحرب ولا يقابلها مثل كانط بمشروعات سلام دائم؛ لأن الحرب هي وحدها القادرة، في نظره، على إقامة "العدالة"، وذلك راجع إلى أن العلاقات بين الدول لا يحكمها قانون العقل بل الاتفاق، والعرضية. وهذا يعني أن الدول في مواجهتها بعضها لبعض هي في حالة الطبيعة، ولا تكون علاقاتها شرعية أو قانونية أو أخلاقية. فالحرب بين القوي هو القاعدة، وأما التصالح أو السلم الذي نلاحظه بينها، في بعض الأحيان، فليس إلا تصالحاً مؤقتاً بين إرادات أو قوى متساوية، تظل تترقب وتتربص التوثب على غيرها عندما تتاح لها أدنى فرصة[١٢٥]. فالعقود والعهود التي هي أساس القانون الدولي لا تعبر، عند نيتشه، إلا عن حالة مؤقتة لإرادة القوي. وبعبارة أخرى، فإن الإلزام الذي ينشأ عن المعاهدة والعقد ليس إلزاماً أخلاقياً وإنما هو إلزام حرص وفطنة؛ أي مشروط بالضرورة التاريخية أو الوضع القائم. ولهذه الأسباب فإنه يمكن للدولة أن تخرق المعاهدات، بل أن تغزو الدول الأخرى، دون أن تتوقع عقوبة مبررة، إذ لا توجد سلطة يمكن أن تنفذ هذه العقوبة. وتلك النقطة المحورية في نقد نيتشه لفكرة كانط عن "السلام الدائم".

ملاحظات بحثية:

[١٢٣] Nietzsche (F.), la volonte de puissance, le livre de poche, trad. Henri albert, libarairie generale francaise, 1991, §215.

[١٢٤] نيتشه (فريدريك)، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم بيروت، (بدون تاريخ) الحرب والمحاربون.

[١٢٥] Nietzsche (F.), les oeuvres philosophiques completes, tome xi, op.cit., p.220.

- يرى كانط أن الطبيعة العقلية تتميز عن باقي الطبيعة بأنها تمثل غاية في حد ذاته، فأصبحت الذات بفلسفة كانط الأخلاقية مالكة مصيرها ومبدأ وأساس كل حديث عن الأخلاق. أليست هي من ينتج نظام القيم؟ والحال أن كون الانسان كائنا عاقلا يملي إرادته على عالمه ويفرض تبعية الأخلاق إليه، يطرح إشكال دوره في صنع تلك الأخلاق، ومدى قدرته على التأسيس لأخلاق توجه حركته في الوجود.
- كما يرى كانط أن للوجود هدفًا آخر أهم بكثير من تحقيق السعادة، خُلق العقل من أجله، وينتهي كانط إلى أن الهدف من العقل هو إنشاء الإرادة الصالحة، معتبراً أن أعلى وظائف العقل العملية هي إنشاء الإرادة الصالحة، والتي من خلالها يكون العقل فقط قادرًا -في سعيه لتحقيق تلك الغاية- على الوصول إلى نوع الإشباع الخاص به.
- إن جملة الاعتراضات التي واجه بها نيتشه فلسفة كانط. وهي اعتراضات مخيبة للآمال؛ فنيتشه يعترض على الأيمان بالله بالدعوة إلى الإلحاد، ويعترض على الجمال المنزه بالدعوة إلى جمال "باخوسي" حيواني، ويعترض على الإنسان المتمدن بالدعوة إلى الإنسان المتوحش، ويعترض على السلم بالدعوة إلى الحرب. أن نيتشه مخطئ كثيراً فيما يدلي به، والحقيقة أن اعتراضاته على كانط لا تتقدم بنا إلى الأمام بل تعود بنا القهقرة؛ لأن الإطاحة بكانط كانت تتطلب، في نظره الظلم الاجتماعي، ورد الاعتبار إلى العبودية، ومواجهة الله؛ وهي كلها مطالب تزيد من شقاء الإنسان وتدفعه إلى الوقوع في أنواع لا تحصي من الانحراف. أما أفكار كانط فقد أثبتت حيويتها وقدرتها على تحمل أقسي الهجمات. وربما كان كارل بوبر على حق حين قال عن أفكار كانط "أنه بدلاً من تفسير ضرورة زوالها والتنبؤ بتدهورها الوشيك، ربما كان من الأفضل أن نحارب من أجل بقائها".[١٢٦]

[١٢٦] بوبر (كارل)، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٨٢.

{7}Nietzsche {Friedrich}, Thus Spake Zarathustra, translated by Felix Fares, Dar Al-Qalam, Beirut, (undated).

{8}Deleuze, “Gilles” Nietzsche and Philosophy, translated by Osama Al-Hajj, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, Beirut, 1993.

{9}Al-Maani {Mustafa} and Al-Awawda {Raed}: An Introduction to Moral Philosophy, Jordan - Irbid, Modern World of Books, 2018 AD.

{10}Descartes, {Ronier} Principles of Philosophy, translated by Othman Amin, House of Culture, Cairo 1959.

{11} Suleiman, {Jamal Ahmed Muhammad}, Immanuel Kant: The Ontology of Existence, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution, Beirut 2009.

{12} Faraj {Jamal} “Nietzsche against Kant... or the imaginary progress of Kantian criticism.” This research was presented at the international conference on “Kant and Modernity,” {13} organized by the Tunisian Philosophical Society on March 17, 18, 19, 2004 in Hammamet. It was titled: “Nietzsche and the Limits of Kantian Criticism.”

Sources And References:

Arabic References

{1} Kant, } Immanuel {The Foundation of the Metaphysics of Morals, translated by Abdul Ghaffar Makkawi, Al-Gamal Publications, Cairo, 1st edition, 2002.

{2} Kant, {Emmanuel}: Foundations of the Metaphysics of Morals, translated by Victor Delbos, Dellograph, 1969.

{3} Kant, {Emmanuel}, Establishing the Metaphysics of Morals, translated by Abdul Ghaffar Makkawi, Al-Gamal Publications, Cairo, 1st edition 2002.

{4}Kant, {Emmanuel}, Critique of Practical Reason, translated by Ghanem Muhanna, Arab Organization for Translation/Center for Arab Unity Studies, 2008.

{5} Kant, {Emmanuel}: Critique of Practical Reason, Arabized and presented by Naji al-Awnli, Jawadul for Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, November 2011, 1st edition.

{6}Nietzsche {Friedrich} The Origin and Distinction of Morals, Arabized by Hassan Qubaisi, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, Beirut 1981

Puf, trd Lucienne Lotringer, Paris 1981.

[4] Heidegger, Martin, Kant and the problem of metaphysics, Trad. Alphonse De Waelhens and Walter Biemel, edition Gallimard, 1953.

[5] Kant Emmanuel, Critique de la Raison Pratique, Series Editions, Tunis, 1995.

[6] Deleuze, Gilles, la Philosophie Critique de Kant, PUF edition, Paris, 3rd edition 2008.

Kant, Emmanuel, Fondements de la [V] Métaphysique des Mœurs, Trad. Victor .Delbos, Cerès Editions, Tunis, 1994

{14} Knox {Israel} Aesthetic Theories {Kant - Hegel - Schopenhauer} Translated by Muhammad Shafiq Shea, Bahsoun Cultural Publications, Beirut 1985.

{15}Ibrahim {Zakaria}, The Problem of Man, Misr Library, Cairo, {undated}

{16}Collins {James} God in Modern Philosophy, translated by Fouad Zakaria, Gharib Library, 1973.

{17}Lovith {Karl}, From Hegel to Nietzsche, Part Two, translated by Michel Kilo, publications of the Syrian Ministry of Culture, Damascus 1988.

{18}Karl Popper in Search of a Better World, translated by Ahmed Mostajir, Egyptian General Book Authority, Cairo, 2001.

Foreign References

[1] Ferdinand Alquié, Introduction to the lecture of the Critique of the Raison Pratique, in Emmanuel Kant, Critique of the Raison Pratique, Series Editions, Tunis, 1995, XI.

[2] Kant. Emmanuel, pure hair color, traded. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Edition PUF, Paris, 2004.

[3] Bergson, Henri, La Pensée et le Mouvement, Paris, P 5. In: Arendt, Hannah, La Vie de l'Esprit, Edition