

المركز الوطني للترجمة
تونس

بول ريكور

الوجود والمافية والجوفهر

لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقى في جامعة سترازابوغ

سنة 1953-1954

ترجمة

حبيب الجري

فتحى انقزو

محمد محبوب

محمد بن ساسي

بإشراف محمد محبوب



علي مولا

دار النشر سيناترا

الوجود والمافيه والجوهر
لعي أفلاطون وأرسطو

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

الوجود والمأهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقى في جامعة ستراسبورغ
سنة 1953-1954

ترجمة :

فتحي إنقرزو - محمد بن ساسي
حبيب الجريبي - محمد محجوب

مراجعة :

محمد محجوب - محمد بن ساسي

أشرف على الترجمة ونسخها وقدم لها :
محمد محجوب

دار النشر سيناترا

رسكوڤ، بول - الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو - ترجمه
يقزّو، فتحي - بن ساسي، محمد انجربي، حبيب - محجوب، محمد -
الحجم: 24x15,7 سم - عدد الصفحات: 302 صفحة منشورات سيناترا -
المركز الوطني لترجمة، تونس 2012، سلسلة: ديوان الفلسفة

ردم.ك.د. 0-13-054-9973-978

أفلاطون - أرسطو - الوجود - المذهب - الجوهر - فلسفة يونانية - ريكور،
بول - ترجمة - يقزّو، فتحي - بن ساسي، محمد - انجربي، حبيب - محجوب،
محمد

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن آراء إيتناها المرکز الوطني لترجمة.

Paul Ricœur

Éditions de la Sorbonne
1 rue des Écoles, 75005 Paris, France
Téléphone: +33 (0)1 42 97 52 99
© Éditions de la Sorbonne, 2012

حقوق الترجمة العربية ونشرها ونوزيعها

وزارة الثقافة

كارتر
سيناترا

المركز الوطني لترجمة، تونس 2012، ط 1.

5، نهج المنستير - 1008 - تونس

الهاتف: 71 367 377 (+216) / الفاكس: 557 308 (+216)

الويب: www.cenatra.nat.tn

البريد الإلكتروني: carjamah@cenatra.nat.tn

تبييه

هذا الكتاب في الأصل درس أنفاه ريكور، في جامعة سترايبورغ خلال السنة الجامعية 1959-1960، وقد اعتمدنا في ترجمته إصدرة سنة 2008) النسخة المصاورة في باريس سنة 1982 عن CDU et SEDES، ثم لغت أصحاب الحقوق نظرا إلى أن النسخة الوحيدة التي بحق لنا اعتمادها هي النسخة التي مكن من اترفع صوراها في جانفي 2011 عن دار سوي الباريز، والتي قام بتحقيقها ومراجعتها جان لوبس شليخ. وقد اضطرنا ذلك إلى اترفاد صدور اترفة اامبار إليها، وقمنا شخصيا، به عبيها، بمراجعة لكامل أجراء الكتاب على أساس درجعية هذه الطبعة التي نتميز بإضافات عديدة أهمها :

1. إترال جميع إاحالات ريكور، إلى الفوامس
2. إضافة فوامس توضيحة هي من وضع المحقق
3. تصحيح علامات التقبط التي حكنت أحيانا عنية أو ملتبسة
4. تصحيح جميع المفردات اليونانية وخاصة من حيث وضع علامات التبر وتوحيد طريقة كتابتها بالأحرف اليونانية والأحرف اللاتينية.
5. وقد عمدنا في ما يخص هذه النقطه الأخيرة إلى إترال أترال الصوتي لالكلمات اليونانية بالأحرف العربية وعمدنا قمر الإمكن إلى شكليا بسرا على الفقاري.

وقد تقاسم المترجمون عمل اترجمة حسبها حرمين بلنن مكا بل، لإاحالة على ترقية اترفحات الأصل بالترفة الفرنسية : (2011):

محمد محبوب : من ص. 133 إلى ص. 103 (ومن ص. 332 إلى ص. 240).
حيب الجري : من ص. 105 إلى ص. 159.
فتحي بنقروا : من ص. 151 إلى ص. 240.
محمد بن سامي : من ص. 243 إلى ص. 345.

وقد راجعت سبعة الأبيات محمد بن سامي كامل الترجمة. وغت شخصيا
بتوجيه المنصطح واللغة قدر الإمكان إلا أنني بدا لي أن اختلاف الخراب
الترجمية في بعض المصطلحات غير نحن بوحدة التدريس ولا سضمونه. وقد
أرفقت بعض التعديلات الخاصة بالترجمة مشاراً إليها باختصار (ر. م.) أما بقية
المواضع فقد تركتها كما هي جاءت في الطبعة المعتادة دون تغيير.

وأخيراً لا بد أن نذكر لسيدة كتالوج غولدمستين، [Catherine
Goldmann] والسيد جان - لويس شليغل، [Jean Louis Schlegel]
مساعدهتي المشرفة وأحريصة في إنجاز هذا العمل وإخراجه للنقارئ العربي.
نقد أصبح لتونس من خلال هذه الترجمة ومن خلال غيرها من أعمره وبنجزة
المركز الوطني للترجمة من نصوص ريكور، التلافة، تليل، واضح ومخدم
في ترجمه ريكور، نرحب أن يواصل بريد التريب ولاسي في حتى
الغيمبولوجيا والتأويلية.

تونس في أبريل 2011
محمد محبوب

131 | غايةُ الدرس ومخططه

ترجمة: محمد محبوب

إن أقصى أعراض هذا الدرس هو العودة الأسس الأنتولوجية لفلسفة
العريضة. وعنه قصدنا بواسطة تاريخها،

وأنها أقرب عاين من هذا الدرس فهذه أبعاد الجدول بين الأنتولوجيون، وأرسطو،
ونشره من الأصل لإيقاع، والافسلفة ضد من هذا الجدول. وأنه لمن استبدت أن
يقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للمناهية وفلسفة الجوهر. بذلك صحيح
جوتيا، ولكن، إلاسهام التحقيقي للأفلاصون، وأرسطو، هي "المنافزيقا هو أبعد من
ذلك، فأفلاصون، ليس فقط، نظر العصور أو الدش. وإنما، هو ذلك الذي حذر
الأشياء، وحضاً لأفلاصونية به ألفة، وساذجة قد تسبب إلى نظرية اندل. ذلك أننا
نشهد، بداية من محاضرة بروماليهدس [Platonic]، تكشف أنطولوجيا عن الدرجة
الثانية هي الخدمة الأفلاصونية، الحظيفة للأنتولوجيا، ووه ليتوجب علينا التعم
ذلك، أن فهم جيد، أنهم ما ستمسقه، أنتولوجيا الدرجة الأولى. وأن نعتبر عنى
الأشياء، جانب القوية جداً نظرية الدش، ساذجة النظر، هي، كبريتي الوجود، ولأن وجود
لا يحتمل مردوداً من مردودات الأنتولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعاً لأسسها
موضع السؤال، ذلك ما يشير أن ستوقف أولاً عن هذه الأنتولوجيا الأولى
التي سنبحث عن تعديتها ضمن تدوير للكلمة الإلهية أكثر، من بحث عن
ضمن تفسير الواقع. وإنما لدى هذا المستوى تنموه ففضرة 'وجود حقيقي'
أنتوس أن [OVTUS OV]، والبسائل تحديد. أما الأنتولوجيا عيب اجتمارية وإنما
تصدر عن مفه عنه نسؤال عن الوجود، ما وجود هذه الوجودات، (أي) هذه

تموجودات الأصبلة التي سميناها صوراً وفي أي الأحوال يكون الوجود متديلاً لأن يُتَعَقَل. *incompossible*؛ إن هذه الأنطولوجيا التقديية هي التي ستستغنا خلال القسم الثاني.

ولكن أرسطو ليس أثقل صعوبة وتعقيدا. فالمُنَاطَرُ الظاهر للماهية الأفلاطونية هو الجوهر الأرسطي. ومع ذلك فإن فلسفة الجواهر هذه التي سرعان ما تُرجعنا إلى فلسفة الجواهر النحوي، الطبيعي، المتأخذ هي أيضا ضمن بحث في الوجود بما هو وجود. فالميتافيزيقا لا تأسر الجواهر النحوي إلا انطلاقاً من هذه الإشكالية التجزئية التي سدر منها ضمن المبدأ الأول من الدر من المحض لـ أرسطو. بل في موضوع الطبيعيات لا يقدم ضمن الميتافيزيقا إلا ما هو مرحلة ترمسط بلورة الوجود بما هو وجود، وتحديد جوهر تسمى، جوهر فاصل (*substance excellent*)، أي، إن هذا المذهب الأخير هو الذي يظهر كتحقيق لبر تايح الميتافيزيقا، وستتناوله ضمن القسم الثاني من هذا الدر من عينه. وإذا فليست الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقبضة للأفلاطونية. فالأنطولوجيا التجزئية الأرسطية هي مع أنطولوجيا أفلاطونية في علاقة من التواصل والتعاضد تُطَف (معاً قه يُطِن)، ذلك ما يجب فهمه إذا ما رتبنا أن تعني لهذا التعاضد المتبدل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مبداء التحقيقي.

١ - تقصود هو تشبه تشبي من جرد الشخص للأفلاطون، ضمن هذا الدر من (عبر).

.I [17]

أفلاطون

[19] القسم الأول

"الوجود الحقيقي" أو المثال

ترجمة محمد محبوب

[21] يبحث هذا القسم الأول هو المؤلف الأنطولوجي الذي عاقبه أفلاطون على الشكل (Idées) أو الصور (formes) بمعنى التفسير الرجوع إلى أصل المسألة الأفلاطوني، ولا بد لنا من أن نذكر التمدد الأرسطي الذي يرجيه (أرسطون) من منظور فلسفته الذي له، إذ ينسب إلى أفلاطون أنه قد يكون أسند للمثل، التي ليست آخر الأمر إلا صفات ممكنة للأشياء، جدارة أن توجد التي بنما بحق لدورات الصفات، أي للأشياء الموجودة عندها قبل ما ابتدأنا مثل هذا الابتداء، ظهرت لنا الأفلاطونية حلفاً كبيراً، ولا يمكن لتعاونيتها في حد ذاتها، وبالإضافة إلى التمدد الأرسطي، فلا بد أيضاً أن نذكر السؤال الأرسطي الذي يهدف إلى فهم "السمات" الأثبات- الموجودة (δύοτι)، التي إلى تعيين الواقع حكماء من، لا بد أن يترجم من التبرء مع أسلوب تساؤل المسقراطي عنه، وأن يعنى إلى السؤال الثاني، يطرحه هو علينا، حتى نكتشف عن شكل ما هو منضبط في سواز- المخصوص.

(23) الفصل الأول

مدلول الأيدوس الأفلاطوني

بولس سؤال النماحة من سؤال يصاح ضمن الحدود التالية، ما هو حقدنا؟
ماهي الشجاعة، مثلاً، ما هي الفضيلة؟ (انظر مثلاً: لاجبس، 190 ح، وما بعدها).

الملاحظة الأولى:

ما سؤال مثل هذا السؤال؟ إن السؤال لا يسبح في حدته الاستفهامية إلا لدى تجاوز قد أقام هو نفسه ضمن ضرب من التلق، ما هو بالتفق الحياتي، وإنما هو قلق معرفي، لم يعد المتحضر معه يرتضي أجوبة تعدد (الأشياء)، تعطف (بعضها على بعض)، في لاجبس، 191 د: ("لا فقط... بل أيضاً"؛ بل ومكثرت... و...). فالمسكرا الذي غيبت عنه "سماحة" التعريفات الأولى، وأنهكه عطف المعضمر أو الأنواع بعضها على بعض، هو الآن يطالب بإخصاها إلى صفة عالمية، وإلى جسر أعلى.

الملاحظة الثانية:

ستخذ النماحة بوظيفة وحدة وهوية (لاجبس، 192 هـ) فتمثال واحد (ميا - α) (α) وهو هو (تو أو تو) = τὸ αὐτό. فتمثال واحد، عوضاً من حالات عديدة (انظر هيباس الكبير 388: "تو تو تو كالون = αὐτὸ τὸ καλόν [24] وترجمه "بالجميد في ذاته"، مما يدل على استمرار دلالة كنهنا)، لا بد من نظرة في التفحير، لا بد من نظرة له يتر بها من مستوى التعداد إلى سوى "الهومو" من التمدون إلى التضمن، هذه الوظيفة هي التي يدل عليها لفظ "أيدوس" (εἶδος)

أو "إدنيا" النظر يوظفون، ذد، أما هو مثل هكذا...".¹ ولهذا البظ حسب تابلون: [Taylor] أصل في عهد الهندسة ولعله يدل على المحيط الذي تشكل من الأضلاع. أما روس [Russ] فيبين كيف إن أفلاطون أخذ الكلمة من اللغة اللذرجة. وهي مشبعة بعد. لا تدل على المحيط اللذرجي، ونكتها تدل كذلك على البنية الماحية [Dedekind] لكل ما، فالكلمة أيديوس معي نصف سطفي بعد. إلا تدل على موضع روع من الأنواع ضمن تصريف ما: "الأيديوس" هو المقهور الذي يتخذة شيء ما.

بفضل البصر، إذ أن أصل كوكو معاني الكلمة: و"الأيديوس" هو الشكل المنظور (راجع لتلاسية 1900) وثمة هناك، مست تياس [Diés]، تولية [visualisation] للمعتول، واستمدراج إعلالات متنايدة لنظر (للتأق) وتحويل أفلاطوني للمنظر إلى المعتول، وكلمة أيديوس هي نفسها "يحتمل" مثل هذا التحويل.

25 | الملاحظة الثالثة:

إن سؤال عن الوجود هو منذ البداية سؤال بحري في تحت وظيفة الوحدة التي للماهية، فلفظة "être" (هو)، (سائلة) هاهنا بعدة ما هو...؟ ما الذي يمكن أن يكون هو...؟ (لا عيس 190 عم). وسؤال بحري ذات على لفظة "être" (هو)، راجع هيلاس الكبير. 268، حيث نستعمل لفظة "être" (هو) مزين: الأشياء هي جميلة وموجودة؛ إذا ما كان [être] جمال في ذاته، فإن الأشياء التي تقول عنها إنها هي جميلة هي فعلا كذلك موجودة" (حس ترجمة كروزي [K. roiser] في فتوجود بما هو كيان [existence] إنما يقهر هاهنا بعد أساس الوجود... هو راجع إذ يكون الجمال ذاته *si le beau lui-même* - فهذا الشيء يكون جميلا، لاشك أن مقطع هيلاس الكبير 200 ج ب، يسعو عن لفظة الوجود في استعمالات البظ. وسوف يعمو السؤال عن وجود الماهية من بعد ذلك، بمثابة سؤال الماهية العصاف، سؤال الأفلاطونية النهائي هو سؤال مطروح بعد في البداية، أي في استعمالنا

1 - راجع [A. D. Ferguson, *From Plato to Derrida: Critical Essays* (1985)] في افتاد سائل المنظر ج ب، على بيور الإحداث التي كان ويصوم، أفوجها د محل النص، في افتادش، وقد تمرد في ذات في سائل مرة - لا اختصر (1981)
2 - طيرت روجو شوبروني، فيلاس الكبير عمما، نشة [Delian letters] سنة 1920

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لفظة "الوجود" إنما تنتج التشكك العسير؛ ما العلاقة بين استعمالي لفظة «الوجود» في معنى الترابضة وهي معنى الكين المطلق؟ فالأفلاطونية برمتها تتمثل في الانزلاق من فعل الوجود محقق الثبوت (ومصروف في أزمة الضمائر) إلى صيغة اسم فاعل (أَنْ=ŌN) لترجمته الصيغة اللاتينية «esse» ثم إلى اسم الفاعل الممخض للاستهبة افسس من تي أَنْ إلى نُون وبعد ذلك إلى «esse» التي يتوحيها جيلسون (Gilson) «éance» [الموجودية]، يبدو أن هذه السلسلة من التصرفات حاضرة منذ البداية في الأفلاطونية (إفلاطونياً نظهر في أفراطينوس، 401 ح.) وثمة إمكانية لمناقلة كلِّ وظائف لفظة «الوجود»، مثلاً نلاحظ (ذبحت) في محاضرة التفسطائي، 246 أ (استي) (ἐστίν) أَنْ (ὄν)، تو أَنْ (τὸ ὄν)، آيناي (εἶναι)، أومبا (οὐσία).

[26] الملاحظة الرابعة:

«علاقة الماهية بالأشياء؟ إن السعج الأفلاطوني مرز بما في البداية. ومنذ لاخيس، فإن علاقة الماهية بالأشياء هي علاقة تفضين (193 أ)؛ الماهية هي "الأشياء". وسنعود لتعميد من أعلى وبؤسس في التعريف. وانماهية نعلو على الأشياء تجميعاً لها، واستعمارة. إن التقصد الأنطولوجي هات لا يفرق بعد بين الماهية والأشياء؛ العلاقة التفضين هذه حاضرة في المحاورات الأونسي، ونكتها غير واعية، لذلك يردّد اسمعج الأفلاطوني؛ فتكون الماهية في "en"، (أون) خلال "ذلك"، وتكون الهوية حاضرة في التبادل، متقنة خلال الحالات (انظر مينون، 74 أ، 77 أ، حيث يتأق أفلاطون، إلى أن يقول هناك إنها الكل للأشياء العديدة، هذا "الكل" الذي سيصبح هو "الكلني" الأرسطي). وعلى كلِّ حال، لا يزال الأمر هاهنا دون علاقة المحاكاة لعلاقة المحاكاة، التي يحكمها النموذج الرياضي، مستظهر ضمن تفكير يتدحج: حول الغور ارباضية، وحوث عدم مطابقة النسخة للأسودج داخل النظام التخنتي، وهي مستعرض المشاركة، الميتيكسيس، التي كانت تعني في البداية العلاقة المتكسوة التي للأشياء بماهيتها، فاماهاية، في المحاورات الأونسي، موجودة في لأني، والأشياء، على العكس من ذلك، لها (أنا) ماهية (مينون، 2 أ). وللإشارة، فإن الترجمة الفرنسية لا تحده بنية لفظة ميتيكسيس، "المشاركة"، التي تعني أن تكون لكك مشرحة في: فهي

علاقة جدلية بين الوجود والسلك (avoir). فوجود الماهية هو أنَّ لها الأسماء، هكذا مثلاً يقرب ميون 72 مع الفعلين: ما به تكون انفضائل هو ما تملك. ووسيلة حياتها (ما "به" تكون) إنما هو الأساسي الذي نبدأ. وفي بداية الأفلاطونية، فإنَّ السلك [27] هو السلك الذي للواقع، وليس السلك بما هو الواقع، إنَّ أهمية الأفلاطونية هي أهمية تستقرُّها تبدأ وظيفة الماهية بالنسبة إلى الأشياء؛ لذلك فإنَّ فعل "الوجود" لا يبره له في البداية، ولن يؤكد أفلاطون، على الوجود في ذاته إلا عندما يبرز نصاً عن علاقة الماهية بالأسماء، أي عندما نستطيع أنَّ الأسماء ليست إلا أتبها، سينتج ساعتها على المسافة التي بين الأشياء الجزئية والماهيات لا على ما بينها من علاقة السلك. فالسلك ليس له المعقول، ولذلك لا يمكن أن يعطيه، لن يمكن إلا أن "يذكر" به، وأنَّ يبيوه "تذكر". سيكون ثمة تضامن بين التذكير بما هو محاكاة بعيدة (لا اقتضاء) وبين معرفة المعقول.

الملاحقة الخامسة:

يحتوي المثال منذ بداية الأفلاطونية على كثير مما؛ فهو على وحدته يقل التحليل. ذلك هو شرط التعرف عليه، إذ يفترض أنَّ المثال إذا كان واحداً بالنظر إلى مثالاته [exemples]، فهو قابل للقسم بالنظر إلى صفاته (لا تحبس، 192 ب). فالتعريف إذاً ما هو تعريف للمعروف (البيد) بالمعروف (الكثير). يفترض أنَّ المثال هو منذ البداية تعدد متفصل؛ لا حدة لمحاوراة السفسطائي إذاً في هذا الباب، فنحن نجد في المحاورات الأولى المصدر المشترك سلك "تواصل الأجناس" الأفلاطوني ولمشكل تراتب الجنس - النوع الأرسطي، فتواصل الأجناس يعني أنَّ بعض المفردات تتواتر فيما بينها، وهذه المواثيق هي التي تشهد بها البربقة، التعرف إسناد أهملت فيه اثر ابضة؛ فالمعروف يحتوي على الإسناد من دون لفظة الوجود. ومن جهة أخرى فإنَّ هذه التصعبات عنها [28] هي التي سنظهر بخصوص التعرف وتواصل الأجناس،

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الملاحظة السادسة:

إنَّ مشكل التعريف هو منذ البداية معلق إلى مشكل اللغة من خلال الاسم. من صاحب الكلمة: إنَّ وظيفة وحدد المهابة وهويتها وظيفه مرسومة في الاسم. ومشكل المهابة هو مشكل تبرير اللغة: إنَّ مشكل نقد اللغة هو المشكل الذي سيشتغل في الفصل الثاني.

1 - راجع:

B. de Pina, *Le langage et la connaissance*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1968 (2007).

الماهية واللغة

مشكل الماهية هو عين متشكل اللغة والنسبة. فالسؤال: "عما هي الفضيلة وعمّا هي الشجاعة" يباوي السؤال عمّا تسميه الفضيلة والشجاعة. إن المتشكل الأفلاطوني هو مشكل تأسيس، ونقد لغة.

- 1 - فيم نكون الماهية أساساً لتعضمة؟
- 2 - ما الذي، من الماهية، يعرفنا عليه فعل النسبية؟

1 - تحليل معاورة افراطيلوس:

في افراطيلوس، تُطرح الأضروحات ضمن حدي صراع العصر بين الطبيعة و"الاصطلاح". وعائار الأضروحات هما أضروحتا افراطيلوس، وهو موجس، التذنين بقز أولهما أن النسبية "صحيحة" بالطبع، وثانيهما أن التسمية "اصطلاح" يسي مألوفة، الحلّ ميبس؛ فالأضروحات مقبولتان ومرفوضتان في آن، إن معرفة ما إذا كانت اللغة "بالطبع" أو "بالاصطلاح"، هي مسألة ترجع إلى التعضمة، وسفرها، يواجه الموقفين ولكن لا تنبل لا هذا الموقف ولا ذاك.

[30] إلا أنه سيمد إلى نقل المشكل من الواقع إلى الواجب؛ لماذا جعلت اللغة؟ إنها جعلت للدلالة على الواقع، فالدلالة هي أساس التسمية الصحيحة. ولم كانت اللغة صحيحة، لفتت لنا الماهية، والحقيقة أن اللغة ليست وفيه طبيعة الأشياء؛ فاللغة حسب أسطورة افراطيلوس (439 ب) قد وضعها

"مشروع سكران"، لا يقتصد، وهي تحمل أثر هذه الخطيئة الأصلية. ويعبر هذا الانقلاب وهذا التراجع بين الأطروحتين، عن وضع اللغة عنده فهي من جهة علامة الواقع، ولكنه لا يؤمن، في الآن نفسه، أن نحسن وهم معرفة. فموقع اللغة هو الالتباس. ولا يمكن للاستفاد أن يحل محل الجدول، ومحل العلم. إن هذه العلاقة المعقدة، علاقة الرفض والحياة، هي من ماهية اللغة. فليس شأن الفلسفة مساواة الحكومات. وإنما شأنها مساواة الأشياء ذاتها. ولا بد من أن نلاحظ أن نشأة الجدول نطقها هاهنا لأول مرة ضمن الأفلاطونية (439)؛ فالمعرفة الحقيقية ترجع بالكلمات احتكاماً إلى الواقع، والجدول الوحيد هو الذي ينتقل من الحكومات إلى الواقع. فهو المشروع الصالح، إن تجاوز فلسفة ماهية يعني أن نطلب الماهية حكماً على اللغة.

[31]

2 - ما هي السمات الجديدة التي تظهرها في عين الماهية هذه العلاقة المتبسة بين الكلمة والماهية؟

أ. السمعة الأولى: السامية هي ما يمنع أن يتحول كل شيء في اللغة إلى اختراع تحكيمي.

يستند أفلاطون إلى التعارض المنطقي في عصره بين ما هو "بالطبع" وما هو "بالاصطلاح"، فإذا كانت اللغة اصطلاحاً، فلها ما هي من عمل الناس، تاريخ، ولكنه لا يمكننا أن نحصره في التاريخ؛ فالسامية هي ما يمنع أن يتحول كل شيء في اللغة إلى اختراع تحكيمي. إن اللغة تصد على الإنسان من غير أن يقدر هو على إخضاعها إلى تحكيمه، وللمرور من اللغتين إلى اللغتين يعني أنه لا يمكننا أن نقول أي شيء، نفوق. فتبدو أطروحة الاصطلاح، والازدواج الدلالات في الثمران، دائرة الارتباط بالأطروحة الأطولوجية للمصيرورة الكتابة. لذلك فإن محاولة أفراطيلوس، من قبل محاضرة ثياتيسوس ولكنها، تتجاهد في قسمها الأول أطروحة بروتاغوراس، عن "الإنسان مقبلاً لكل الأشياء".

1 - عند لغة التحكيم من رجمه شيرازي، GF، لا مزيون، 1967، ص. 471. من الأساء (حسب تلك الزمرة) قد تكون "تخطت في نصرت من الله والواحدة احداث في مذهب.

2 - لا يظهر "الشرع الجديد" هذا في أفراطيلوس 490 ح.

الوجود والمعامية والتجوه لدى أفلاطون وأرسطو

وتعرضها بالأوميا مقياساً للغة، وهذه (مع يوطفرون، 111) من أولى المناسبات التي تطلق فيها على الوجود الصيغة "المصدرية للأوميا، فقصه المصدر هاهنا هو قصد مضادٌ للدائية: "أزفترض أن الأوميا ملك كل واحد منا؟". وإن الإنسان ليكون مقياس كل شيء لو لم تكن اللغة إلا اصطلاحاً (386 ح)، فالأوميا هي مقياس اللغة: وإنما الإنسان صانع الدلالات، فهو نفسه تقبيلٌ بالوجود الذي للدلالات (386 د). إن الجدول السوسولوجي بين الطبيعة والاصطلاح يتحزن إلى جنب أنطولوجي بين الوجود والمظهر. والدوركيين هو مقياس الإنسان. ومقياس الاصطلاح (الخر ارتباط اللغة والمظهر في 386 أ ح). [32] ويحدد أفلاطون بعد ذلك (386 هـ) وجود الذات، وواقعية دلالات. إن مشكل المعامية هو مشكل لغة مطلقة، ولغة "صحيحة". فلو أمكننا أن نصير "الدلالات كُتاً بمحصر الاسم في ذاته" (اقراطيلوس، 389 د) ذلك هو عمل مشرّع اللغة الحقيقية، "إذ يحدث في ما هو الاسم المطلق" (نفس المعطيات)؛ لكن هذا المشرع المثالي يتحزن هو بالذات الجدلي.

إننا هكذا لدى حذر واقعية الدلالات: التي بصمّح بها في 386 هـ). وعملاً فإن أحد مصادر أنطولوجيا المعاميات هو رفض الدائية رفض القرب تدريجية اللغة. فمستوى المعامية بالوجود، ويرد الاصطلاح إلى المظهر. إن اللغة الاصطلاحية هي المظهر؛ إذ، ولقد زعم روس، أن أفلاطون، لا يهتم بالوجود المطلق إلا في حصوص المعاميات الرياضية وذلك بفعل ما تحسنه معها من الاختلاف بين النموذج والنسخة. إلا أن حقيقة المعامية تظهر منذ البداية، بفعل مشكلة اللغة. فإن أفلاطون، لم يصل إلى المعامية بيداً أمر الأشياء (قيدون)، إلا أنه كان قال إن بيداً أمر الكلمات (اقراطيلوس، 390 أ). وإذا كان أفلاطون، إن الأشياء تحاكي المعاميات، فما ذلك إلا لأن اللغة تحاكي الواقع، فمشكل المحاكاة قد طرح أولاً ما طرح بخصوص اللغة. لا بد إذاً من الذهاب إلى الأشياء ذاتها نجيب الكلمات، ولا بد من المرور من النسخة الحقيقية إلى النموذج "الحقيقي". وقد يتحزن من مواضع ضعف أفلاطونية

1. ح ج :

Edouard Husserl, *Essence and Ideology*, in *Dee da e grammare abstrae que terat la logia*, 30.

2. وقد ترجمت للبحوث إلا الدراسات، إلى العربية ضمن سلسلة 2002 - Epiméthées, Paris, B11.

أنها تقدم علامات اللغة رسوفاً، ومحاسبات، [33] بالنسبة إلى الحقائق في ذاتها. تلك التي يتعين أن نحول إدراكها فكرياً عنى "الظلال"، وانكلمات بعض أنواع "الظلال". إن هذه السبيل هي طريق التكيف، حيث الكلمة هي أول الظلال. ولأن أفلاطون، قد انطلق من اللغة، فإن حكمه من فلسفة المعاهية التي له تحمل أثر اللغة. المعنى سابق على الكلمة. فهو إذاً أول الاستثبات، وأول تعاليات الوجود على المظهر. ويمكن أن نضيف أن مشكل تأمل الأنموذج والمحاسبة إنما يرجع في أصله إلى مشكل أساس اللغة، مادام المشرع المتالي يتفرع إلى الأشياء المحاسبة لها في الكلمات (439 أ). من هنا ما نتوجه نحن بلا شك من فكرة اعتبر المفادج مباشرة وبدون نسخ، وإذا من فكرة المذهب إلى الأشياء ذاتها، بدون الكلمات (439 ب). فكيف نحمل فلسفة المعاهيات أثر هذا المنطق اللساني؟

ب. السمة الثانية: للدلوخ إلى مشكل المعاهية بواسطة اللغة نتيجة عكسية: فكر فلسفة المعاهية تحصيل أثر هذا المنطق اللساني (وهي مقالة الألف من ما بعد الطبيعة، سفي، أرسطو، أقراطيدوس، أول معلمي أفلاطون).

إن الفعل الأساسي للحدوم عند أفلاطون ليس فعل الإضافة، وإنما هو فعل التسمية، أي فعل تمييز الواقع، وهو الفعل الذي يتمثل في تطير حد المعطي للأشياء، فالتمكيسر الأفلاطوني لا يتعلق في بدايته بالحدوم، وإنما يتعلق بالمعهوم. زد عن ذلك أن الكلمة يعني التبعي إلى تليغ شي + ما لشخص ما؛ فاللغة تنمضي بتدليل بين ذوات. هي ذاتي أن أدأ تعلم وتميز، إذ [34] باللغة أعنه بعضاً بعض، وبها تميز الأشياء بحسب طبائعها" (386 ب). ولكن التسمية، أي التمييز، تترجح على التعليم في 387 ج. لذلك فإن اللغة لا تتوجه إلى الغير إلا لأها تتعلق قبل ذلك بالأشياء، فتحي أولاً تميز الأشياء "بطائعها" (أقراطيدوس 387 ج و 388 ج). فالتمكيسر ممارسة "براكسيس" تتعلق بالأشياء (πραξιματα) 387 ج). وما يعطي للأشياء طبيعة ما إنما هو الأوسيا التي لهذا. إن هذه النتيجة هامة بالنظر إلى كامل الأنطولوجيا الأفلاطونية، والوجود متقطع أساساً، إنه يتشر من البداية ضمن وفائع متعددة، ضمن وجودات (كثيرة)، وسعمل هذا التفكير في

1. 197.

2. تسمية: براغما.

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

النتيجة، يتعدد الأفلاطون من الآن عن برمانيس، الذي يرى أنه لا يمكن تعقل
اللاوجود لأن الوجود أحد أفلاطون، فهو من الوجود الأولى كثيرًا. إن
الأنطولوجيا الأفلاطونية هي أنطولوجيا تعددية؛ علاوة على ذلك كانت (كثيرة)،
ثمة وجودات (كثيرة) (فأنتفا). ولذلك كانت الأفلاطونية فلسفة متخولة في
تفكير عن تعالق الوجودات فيها، إذ من وجود ما هو، ونكته ليس
كل ما سواه، فالوجود واللاوجود مقولتان متتامتان على واحدة منهما الأخرى؛
الوجود هو ما هو وفي نفس الوقت ليس هو الوجودات الأخرى. لقد أقر
برمانيس، على العكس من ذلك، تماهي الوجود والواحد، أما أفلاطون،
فلقد كان من أمثلة الصق بالارض. إن الأنطولوجيا التعددية هي أنطولوجيا
علاقية، وحسب ديامس، فإن فلسفة برمانيس تحتوي على قمة واحدة، أما
عند أفلاطون فإنه يمكن أن ندين «سلسلة من السرى (35) غير المتصلة»
هي «الموجودات بحق» (الجميل، الحق، الخ). هكذا تكون الأفلاطونية
استقصاء لحض تعددي من اللالات، إذ تعرف الأنطولوجيا بحكمها نحصا
لمشبه يحتوي على أشبه نستحق أن نراه، والهن من المحققين، وإن نوهي
الساهية ستصمة في هذا المعنى:

- ناموس التعيين المميز: فإن نذكر هو قبل كل شيء، أن تفرق، وتنصل.
وتتعرف على الشيء بما هو ليس الوقائع الأخرى، وأن تغلف هو أن
نتعرف على حدود معرفة ما به هي ليست معرفة أخرى. وفي هذا المعنى
فإن الأفلاطونية تقف ضد انكسالية التي ترى التفسير ربطا، واستعادة لحكمة
المداهم في الوحدة. من التفكير عند أفلاطون هو التفرقة قبل الربط، إذ
المشكل الأفلاطوني مماثل بهذا المعنى لمشكل الموضوع الديكارتي. إذ
لا يبلغ الموضوع كميته إلا في التميز بما هو تعديد حتى هو في بدائه بهم
انظر أقراتيلوس، 386هـ. فيتعلق الأمر ثمة بـ"وجود وجود" ويكون التعيين
هو العمل التوزيعي الذي يخرج وجود الأشياء شيئا شيئا، ويجعل لكل واقع

أرجو:

Auguste Des, *Annales de l'Institut de Philosophie de la Sorbonne*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, de la Sorbonne, 1937, tome I, p. 476-461.

طبعته، راجع فيديون ٥78، الجمهورية، المكتبات السادسة 490 ب، الجمهورية،
المكتبات السابعة 532 أ، الجمهورية، المكتبات السادسة 476 أ.

- البانومس الثاني: لم يعد مشكل الوجود، في المفرد، قابلاً للتعريف، بل
الأفلاطونية تنفخ أول ما تنفخ في مستوى الوجود المنعني، وبذا في مستوى عدة
منظمة من البدالات. فتمثل تحصل كوجودات: لا بد إذًا من التساؤل عن
وجود هذه المتل، وعن وجود هذه الموجودات. الوجود غير قابل للتعريف،
ومشاكل الوجود أشد المشاكل عموضاً. هكذا تتحول البداية الأولى
البرمائية المزعومة إلى آخر البدايات. إن المفروض المستتر للوجود
والوجود هو مضمّن مبدأ التمييز هذا. فالوجود (في المفرد) هو ذلك الذي
لا يقبل التعديد، وهو ذلك الشئ بالمتل، أي بالوجودات المعنية التي
تنفخ (36) غير الأحاسيس. بل يتعلق الأمر بالوجود بما هو متل، وإنما بالوجود
الذي للمتل.

خاصة الفصلين الأول والثاني

1. إن وظيفة الوحدة والبهوية اللتين للمتل هي في آخر الأمر لازمة مبدأ
أكثر أساسية، ألا وهو مبدأ تعين الماهيات. فهذا مبدأ يعطي للماهيات،
داخل الأفلاطونية، ضرباً من الفردية، ولأوتو بنسا هو الإيسمي، أي المعين (ein-
personne) الذي يجعل أن تمثّل ماهية حداً ما تحمل لقبها حسب بروس.

2. بتطبيق التصانق الإيسنولوجي "وجود/مظهر" مع التصانق انفيدياتي "وجود/
صيرورة". وذلك منذ البداية، لأنهما بتطابقن داخل اللغة، إذ مظهر المتضمنات
هو صيرورة اللغة: "إن أقول الأشياء كما تبدو لي" "وإن أقول إن الأشياء تجري"
فذلك هو هو. لقد قاد أفلاطون، دوماً نفس الحملة على بروتاغوراس، وعلى
هيرقليطس، وما تعاقب "الإنسان مقياس لكل الأشياء" مع "السيلان الحكي" "
لأمن عمل المشنع المشعّر إن". فإنه هو الذي يجعل على مظهر الوجود
المقياس الموهود للإنسان، لأنه هو نفسه تارة ذائق. لذلك ستكون للماهية،
في المقابل، وظيفة وحدة وهوية: هي بمثابة الفرضية التي توقف هيرقليطس،
وهي التي تنبع الأشياء من الأنا لاق (أقراطيلوس، 139 د-هـ). فالتعبير قليبسية

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

عند أفلاطون، هي فلسفة "سلان أفع"، ومخاطب لا يحتسب (2440) إنها فلسفة رعو، وإنما قلبت الأشياء من النقيض لأن لها هبة متيرا.

3. تحصل اللغة في ذاتها حصاً نحر من التفكير، هو التفكير في الإضافات. فالتحقيق في (17) اللغة هو الذي يوجد ما كنا نشأه فستين مختلفين. إذ العظمة تسمية، وبعثها أيضاً جملة (اسم - فعل) إن اللغة هي (موضع) العناق الأولى (السفسطائي، 362ج) بين الاسم والفعل. فالتحقيق في اللغة يتضمن التحقيق في الإضافات. وذاك كانت بعددية اللالات تتضمن تفكير في مبدأ التمييز، بين تضاعف الفعل والاسم يستدعي التفكير في الاستلزامات والأرفاع.

لغة أفع أفلاطون في مرحلته الأولى على التمييز بين اللالات، وعلى العلاقة التي تربط المحسوس بالماهية التي تحمل سمعة كيف تغير الأشياء انجملة في حين يبقى الجليل لم يظهر من بعد ذلك علاقة الأشياء، فبما بينها حكم شكل أفع، ولكنه كان يكفي أن نحول أفعالها ليرز في الصدارة مشكل علاقة الماهيات، فيها يهنا، بل التحقيق في اللغة كان يمسك بزجهي الأفلاطونية هذين مجتمعين.

1. المرحلة الأولى هي: قرأ من: www.pursh.com وأيضاً www.ijah.com.

العلم والماهية

١. - "الظن" بما هو سلب العلم

سكوت غداية انفصول الأربعة التالية بلورة العلاقات بين العلم (إيستمي = ἐπιστήμη) والنحيضة (أليسا - ἄληθεια) والوجود. ويتعلق الأمر بأن نعرف ما هي أفعال النفس وماهاج المعرفة التي تخضع خضعت على الداهية والوجود. وفيما يبدو فإنه لا ينبغي أن يحدثنا هذا التحقيق شئاً، لأن العلم عند أفلاطون لا يعرف أبداً بمعايير ذاتية (معايير اليقين، والشجاعة، والدعومة، والضمود أمام الشك، إلخ)، وإنما هو يعرف بموضوعه إنشكل اليقين انديكارتي لا وجود له داخل الأذلاطونية). ليست المعايير الذاتية هي المعايير الأولى؛ فإن العلم إنما يبقى لأن الموضوع ياتي [انظر مينون 98أ]، فيدون (86A، 88) حول ضرورة العلم ويقائه في النفس. ليست المعايير السيكولوجية للعلم (لا الظن التي تحصله في النفس مناجباتها من الخصائص الأولى لماهية. بل إنه يمكننا أن نفرض أنشتر من ذلك: فليس ثمة من معايير استمولوجية؛ إذ لا يتطوق تعريف العلم من التفتكر (réflexion) في "العلوية" الفائتة، وإنما تقاس علوم العصر، على عكس من ذلك، بمقياس مطلق، هو مقياس العلم [انظر ثياتيوس 161د].

ثمة صعوبة في درك (accidents) الواحد، أي "ما يتكرر هو في ذاته العليم". إن أفلاطون، يعالج مشكل وحدة العلم مثلاً كان [39] عالج مشكل وحدة الخليفة. فكما أنه ينبغي رد مفردات البشر إلى المفردات في ذاتها، كذلك يعرف العلم من البداية بخصوص موضوعه [فيدون 106 - 107ب: "إن تكون خالصاً" فذلك هو "إن تعرف"، وهو انقبض (adist) على الخالص، والخالص

بول ويكورد

هنا هو اندي لا اختلاط فيه، فالعلم إنه هو الذي يعرف بالوجود لا العكس. وبن أوصح التصريح في هذا من نص الجمهورية، لا، نهاية 6/6: "إن موضوع الفعل الذي يتعلو بالوجود هو ما يرجد". ومع ذلك، وبعد إعلانات البيانى هذه، فإن تفقد الأعمال التي يُعطى ضمنها العلم سيخبرنا عن الوجود على نحو لا يتوقعه.

المفاجأة الأولى:

يتكلم أفلاطون، كثيرًا عن العلم ما ليس هو. ويبدو أن بية أفضل، والمشكل المعصلي المحاوره مثل ثياتيوس يشير أن أن العلم هو ما ينقص الاعرف الإنسانية التي استعرضتها المحاوره (ما ينقص الإحساس والظن، وما ينقص الظن المستقب والظن المصحوب بالنعيل). إن البحث الأفلاطوني في الماهيات يتخذ دومًا سحنًا تقديريًا "قصية" الماهيات يبدو صيدًا متكود الحظ، كذلك الأمر لدى كنت [Kant] حيث الوجود هو ما كان ندرته لو كان لنا الإحساس الأصلي، ونعطينا هذه السمة مجموعة أولى من التحليلات: المتبارية السالبة للعلم بواسطة التقدر والفشل.

المفاجأة الثانية:

إذا ما نظرت إلى العلم من جهة الموضوع، بدأنا أن نليس للعلم إلا ضدًا وحده الجهول. ونحن ككنت، لأنواع حيا نضطرنا إلى أن نضكر بواسطة الأسماء، من العلم يحميت على أن يعح [10] الوسائط؛ فالعلم لا يعطى لنا؛ إلا ضمن هذه الوسائط التي هي عين حال النفس في مرحلتها بين طرفين لا ندرتهما، أعني الجهول والعلم الكامن. ثمة وسيط لا ينتمي للعلم وهو ذو وضع مخصص: إنه الظن المستقب، والمسائل ساعها هو أن نعرف ما إذا كان ثمة موضوع لعن المستقب.

المفاجأة الثالثة:

ثمة وسيط آخر هو داخل العلم من غير أن يكون مع ذلك العلم النبطي. وهو الرياضيات، فما هو وضع الرياضيات الأنطولوجي؟ إن الرياضيات، تبعًا

1. ولا يخ هو 67، ص. الثانية

الوجود والمادية والنحو لدى أفلاطون وأرسطو

لديكتابين لانداس والتابع من الجمهورية، مرحلة لانه منها في تخلص
الفيلسوف. من غير أن يكون موضوعها بحثاً وسيطاً بين الوجود واللاوجود.

المفاجأة الرابعة:

عندما نطرح مشكل الحد الأقصى لنعلم فإننا نطرح قضية التامل (ثيوريا)،
هل التامل فعل معطى للإنسان حقاً؟ هل هو أكثر من مجرد حد، هل هو
ضرب من الافق لتزني المعرفة؟ إن مشكل تعالي المادية داخل الأفلاطونية
هو مشكل الارتباط بين المادية والموت.

العلم بما هو ما ينقص المعارف البشرية تحليل الرسالة السابعة وثياتيوس

أ. نفتح الرسالة السابعة، التي لم تعد صيغة سببها موضع شك، سلم معرفة
يختلف اختلافاً محووماً عن السلم الذي نقتححه محاولة ثياتيوس والديكارتيان
السادس والتابع من الجمهورية، فها هنا في هذه الرسالة هو [41] التيه أنحطير
الذي يصاحب تحنيل درجات المعرفة ذلك: إنه تحذير صارم ضدّ ادعاءات
الطغاية الفيلسوف الذي يترقه نفسه الفيلسوف الحاكك، لقد كان دونيس
الترقوسي، وضع كتاباً في الوعظ مغلطاً من بعيد. فكتب أفلاطون هذه
الرسالة فصحا لكذب عملية دونيس، ذاك الكذب الذي تمثل في الإيهام
بأنه يحتملي أن تلغو عن الماهيات، أي أن "تفتنن"، حتى تكون فيلسوفاً.
إن معنى الرسالة السابعة هو فضح فتح من أفخاخ فلسفة الماهيات؛ فالفلسفة
ليست لغواً عن الماهيات مضاد المهر قليبس. بل الفلسفة شأن عسير، وهي
تفتني دائماً مجهوداً، وتضحك. وليست الماهيات أقرب المطلوبات منا، وإنما
هي أبعدنا عنها. إن هذه الرسالة التي ترتب عنها أخلاق للفلسفة، تحمل عين
نيرة الحاشية الأخيرة من إيشياسسوزا [Spinoza]: "كل ما كان جميلاً،
فهو عسير بقدر ما هو نادر". إن زمن الحديقة زمن ذو تناضح مخصوص،
وإيقاع مخصوص. وهو يختلف اختلافاً عن زمن الصناعة الذي يمكننا فيه أن
نحصر متى نستأن أسلوب صناعة ما. لقد جعل البسطانيون الناس يعتقدون أن
التربية الفلسفية تشبه كالتفخيت. وأنه يمكن للمرء أن يصرعها وأن يصرعها،
إنما هي صناعة هي أقرب إلى فنك الرموز والألغاز، منها إلى تنمية أصحاب

التصاعقات؛ فالمهابة هي "الطريق" انطولوجي دومًا إن اللغة الأفلاطونية هي هنا عين لغة الفيشاغورين، وعين لغة سرامائيس: الفلسفة طريق ورحلة. وإن تعد الحقيقة سببًا أولًا لتكثير درجات المعرفة؛ فهو موضوع الوسائط إنما يُقَدَّم على جهة تدرج ترقدي، حيث لا تكون المرحلة الأبعاهي مطلب؛ فليست بعدًا هي الحقيقة.

وتُعَدُّ الرسالة السابعة (1942 . 1944) أربع مراحل وأربع درجات للمعرفة: الاسم، والحد، والصورة [42] والعلم. فأما الـ"الأوسيا" فإنها لا تأتي إلا هي المنبئة الخامسة، إنها "بعض حانس"، لقد حذرنا محاورًا أقراطيلوس من دعاوي علم الاشتقاق الذي هو علم مغلوطة؛ فالحد الذي يتمزج هنا هي التدرج الثانية من المعرفة ليس هو ما تبحث عنه المحاورات الشقراطية؛ وعندما يُؤخذ العلم من متون التبسيط، يتدرج الحد بعيدًا إلى أسفل فلا يكون إلا سببًا للاسم. ولا يكون بمقدوره أن يعزو على شقشة الألفاظ. بل يبقى صريحا من تفسير الكلمة داخل شقشة الألفاظ. نيت المهابة إذا لا الحد ولا الشكل (الذي سبب سكت "إشياء" في الدائرة في ذاتها" مختلفة تمام الاختلاف عن حد الدائرة أو عن شكلها. وإنما بفعل العلم "في النفس" وهو خالص فعل الفكر وليس له من حامل لمعظمي أو تصوري (أماذي) العلم قائم في التوس. فللعلم هاهنا "وشيجة" و"تناظر" مع المهابة، هو "جنسها" (راجع محاورًا فيدون حيث نحانس النفس مع المثال. إن العلم شكل من أشكال التطبيق مع الوجود. والمهابة هي ما ينحو نحوه العلم، وما يلامى تخومه. فبا يتعلق به الأمر هاهنا إنما هو حد يقترب منه وأفق تترقى إليه. هكذا نُحْمَلُ المهابة إلى الحد الأقصى من "فقد" الوجود.

ب. ونسأنا انطلاقًا من هذه الرسالة السابعة (1942 . 1944) يمكننا أن ندرج أسسوت مثل محاورًا ثياتيوس سنا هي سببي انطولوجيا المعرفة (راجع شولدميت Goldschmidt). لماذا يُعرَّف العلم هاهنا، عسى نحو غير مباشر، يمكن ما ليس هو، فلعلم، هي ثياتيوس. [43] هو أولًا فرُّ دحض العلوية انكاذبة [fausses sciences]. فيظنر هكذا حدًا أو وضع حد [limite]. وأمرًا ما يتوقَّف

1 - راجع: غولدميت Goldschmidt ونحن نعبر المقصود هو: Les Fausses sciences, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1942, 141-160.

نظر لاحقًا، ص. 46، هامش 1.

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

دونها إلى ككل فلسفة من فترات المباشرة [im.médiate]، وإنما هكذا يظهر العلم في مكان المحذرة، غائراً، عاتياً - حاضراً، هو نقد للمباشرة الأيون، وهو نقد "للطبيعي الطبيعي" [le tout naturel]، بالمعنى اليوسرني، أي لما يعطي الإحساس، والظن المستقيم، وحتى "الظن المستقيم المشفوع بالتعويل" [opinion droite ac.ompagnée de raison]، وتتعلق المناقشة الأيون بالإحساس إذ يعرفه ليضد غليظ: فهو ككل شيء يتعزز في نفسه الأول من ثباتيوس، لا بدء، في كثر مائة، أن نقيس الحقيقة من جديد بنقد للتجريبية [empirisme] وبدحض لها، فتلك مكيفية في الاستئناف دوماً بالشك تقرب أفلاطون، أكثر صا تقربه من "ديكارب"، "ما هو يعني نيس يعني": لا بدء من استرجاع الوجود بنقد للمظاهر، وللقائمين بالظاهرة [phenomènes]، ما هو الطبق الرئيسي للظاهرة [phénoménisme] هو عين عبارة محاذرة اقراطيلوس [Carrile] تجري على لسان مروتاغوراس: "الإنسان مقياس كل شيء".

ونكسر زاوية الهجوم (علمي الظاهرية) ليست هي هي، فسي حين يهجم أفلاطون في اقراطيلوس على الجانب الذاتي، أي على [قاعدة] "الكل حقيقته"، أو الحقيقة الحافظة بعقل واحد من الناس، فإنه بنقد في ثباتيوس بدهة الحظر، وبدهة الإحساس بالإدراك [من يعرف بحس بما يعرف]، 151-152 إن "الأيستوموني" هو الذي يهاجم، فبدأ الدحض يقوم على تباهي التحققات الثلاث: الإنسان، تماس في كل شيء (مروتاغوراس)، الحركة الأنتونوجية، جرقيطس، العلم الإحساس ثباتيوس، أما عن حراك هذا الدحض، فإن أفلاطون، يستخدم استراتيجية في النقاش تتمثل في الإضباب في مؤلف [44] العقائد التجريبية وهي تجديرها إلى حد تصبح معه غير قابلة للدفاع عنها، وتتمثل عملية الهدم الذاتي تلك هي حمل المقالة التجريبية إلى الفرضية الحركية [mobiliste] وحمل هذه إلى أساسها، وهو اللاتعيين [indetermination]، وغياب حدود الحقيقة غيا، سينعدم مع الأيدوم.

فإذا قيل: "صحيح هو ما أفكر فيه"، نزم القول بأن الإحساس هو في النحظة هو يتحدد بعين التجاسه [الذي هو] "الآن - الهنا" [le tout contre le tout] حسب

1. ونسي: الأدراس بواسطة الحواس أو العقل.

2. مرفق: خاند، الغن.

بول ريكور

لعبارة التهورسالية: إن لما حاضرًا مبتدلاً لذات جديدة دوماً. ولكن فلسفة لأن
عند أفلاطون، هي فلسفة غير ممكنة. إن الفناء - المتبدل هو نفسه - بين أن
الموضوع وأن الذات يجعل الأفعال الإنسانية الأساسية متمعة لأنه يجلب عملياً
حرب الألتيمين، وهكذا تصبح المناقشة متمعة: كيف السبيل إلى النفاث
والإنعاش. إذا كانت لكن المظاهر حقوق متساوية! وفوق ذلك. فمن يكون
بإمكاننا أن نشرح. فتمة لاتعين للمعادل. والجائر (177ج - 179د). وتتمثل فئة
الحرع في نقد "الانطباع" (impression)؛ "فاباتيوس" هو انعكاسي أن كل مرة
في الحاضر (179ع). فإذ أخذنا الانطباع مأخذ الجذ، تيز لنا أنه لافكرة (non
pensée -). وتعرض الحجة الرئيسية من 181ج إلى 183ج؛ فذلاتعين بتدري
بلى للأفكر، ومؤثر امتاع لتكبير هو امتاع فعل للتسمية؛ وأنه لا امتاع
أحمث للخراب على الفكر من امتاع المناقشة أو امتاع التشريع. فلا يحضني
حتى أن أفون إن لعلم هو الأساس، لأن لاتعين ففكري يبيع لي أن أقبر في
لأن نفسه يقبر ذلك (183ب-أ). الإحساس هو "عقداً ولا عقداً" "علمه
ولاعلم. (45) ويعني ذلك أن التجريبي فلسفة بعقداً غير ورء، فنهاية اللبغين
هي نهاية اللوهوس. وعند أفلاطون، فإن فكر المتحدرك هو عين الخلف
مصوغاً في لاكله، وهي لافكر. وهكذا تعطيه هذه المناقشة التورسم
الليبي (décalque négatif) نميز التحديد البين (détermination discontinue)
الذي ردنا إليه فلسفة الماهيات. فهذا المبدأ هو العبيد المصد من الحجة
التي تُسألي بين الألتيمين والألقول والأفكر. إن فندا أوسولوجيا صرفاً
يفصر على نقد استقرار اللغة بسبب وندنها الاجتماعية والتراغمية، يقنل على
سطح المتشكل. وحتى يكون ثمة شيء هو "شيء ما" (de quelque chose)
لا بد من شيء هو متعين ما (déterminé)؛ وحتى نستطيع أن نفكر، لابد
من حدود سقوية ما للواقع تمكينا من تعيين شيء هو شيء ما (وهو ما يسمه
سكت، تأليقية التعريف، détermination modalitaire). تعريف معنى بظن ثلوما في عين
سيلاند. ودلحد ثمان: هوسور.

إن مكر أفلاطون، وسخرته، أن لا يقول قوله التمهلي. والمحاورة تجري
حتى تنهية في أجزاء بظن هذه، أظن المستعم، أظن النعيل، أما بقية المحاورة

1 - جع: J. - J. Gauthier, *La philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, 1967, p. 179.

الوجود والمادية والنجوم لدى أفلاطون وأرسطو

فتمش في تطبيق تجاوز بالذات (يقصد فيه عنى الحاق النعت "مستقيم" ثم انعتت معضولاً وليس في تطبيق "تجاوز بالتحول". ما هذا التمييز الذي يتصاف إلى الظن؟ إن أفلاطون، بهجومه، في آخر ثياتيموس، على الظن الصادق [yrate] المصحوب بالنعيس، إنما يستهدف المصداقية المنطقية (positivisme logique) التي تولى أمر العفن وظيفتها تأليفية صورية لئلا يكون بها ضرباً من العفل الميت في تذييل الإدراك. إن ما يتضح هذه المسألة هو حضور الوجود عنده (187). لأن "النفس" (46) عمل حول الموجودات، لأن معنوية ما لا تزال دون العلم، ذلك هو أيضاً نفس شأن نقد النصب، الذي من المعرفة عند سينيوزا، فهي ما تزال معرفة بالفتك، المعتة، لا بالمادية المنزلة، أو هي، كما تفوز الرسالة الموجزة [188]، ليست "تحصيل الشيء ذاته".

وهكذا فإن حقيقة الوجود فلا تخق غير ثياتيموس بدون طائل، ومع ذلك فإن فشل ثياتيموس ليس فشلاً تاماً، ذلك أن أفلاطون، يعاجلت عند منتصف المحاور، (185) (137)، ببعض المفاتيح: إن المعرفة الحقيقية للنفس هي معرفة الضميمة، معرفة المشتركة [les communes]. وتعود لنا هذه المشتركة، كانت إلى البداية بتقلها الأنطولوجي، لأن هذه المشتركة كانت تحتوي على "الوجود" من حيث كون الإسمي والأوصفي إسمي، مما ليس له جوهرية، تريد أن تكلم عن الأوسيا وعن اللاوجود، عن التشبيه والتماثل، عن التماثل والاختلاف، وعن الوحدة، أخيراً، وعن كل عدد يمكن تصوُّره في خصوصيتها... (185) (ج)، ويسمى "هنا" شيء يدرك الحقيقة من لا يصل حد الأوسيا¹⁹ (186) (ج) "وحيثما لم تدرك الأوسيا، من يمكن أن نحصل العلم" (نفسه)، وهكذا فإن الفعل الذي يتحقق فيه العلم وحقيقة العلم، هو الفعل الذي تقطع فيه النفس بمفردها وبغير مساعدة إلى وجود الوجودات (187) (ب). وأن "الوجود فهو في جميع الأحيان لأكثر أمداً" (186) (أ). راجع السفسطائي، ليس الوجود (47) تعبه، ولكنه ما

19 لا توجد في "الأوسيا" (187) (ب)، نظير إلى تشبه شيء بعينه.

20 في برهان 185.

21 إسمي، البرهان، أوصفي إسمي، لا وجود.

22 وفي هذا السياق من ترجمة أوسيا تتكون، إن الوجود.

23 عن ترجمة العربية، على تشرؤ.

24 Cf. l'ensemble de l'œuvre, c'est ce qui sera plus en détail dans l'ouvrage cité, p. 127.

يجري عبر الساميات والتجليات. ونحن هل هذا جواب؟ فالتمهي بين الحقيقة والوجود هو ما هنا تبادله عرض كمنهجة ندمرفة؛ وهو من تلك الأشياء التي تجتهد النفس في بلوغها بنفسه وبدون وسائل¹ (186). لذلك لا نستعجل محاورة ثياتيوس أن ندرك غايتها (راجع 186ج). وفي ذلك يقول «سترجيار، *estugière*»: «لا تعطب! محاورة ثياتيوس نشوة الوجود، وإنما مساوي للوجود».

لماذا كانت محاورة ثياتيوس لا تستعجل مزيداً أن ندرك غايتها؟ فمناخ الجوانب في صورة الفيلسوف (172ج - 177ج) التي تراجع تقريباً بيروناتشوراس، وتتسلسل إليه «صورة الفيلسوف جوانب وجداني غير جذلي، يُدخل إليه عرض فن الفيلسوف بما هو جوهر الفلسفة عند

إن صورة الفيلسوف هذه تشق ضرباً من الوقفة في مركز المحاورة، وتقدم لنا في الآن نفسه تمهيداً الحقيقي، هي مراجع صورة بيروناتشوراس التي لا تصف مقالة وحسب بل تصف كذلك أسلوباً فلسفياً؛ فاستسطائي هو الحاذق، وهو ذلك الذي يستطبع العبث. ويصطف في الماء العكر، هو ذلك الذي يرتاح للحركة العكسية. وحيث يندم الفرق بين المستقيم والكاذب، يكتفي هو بمعيار من الصحة ومن المنفعة. ثم تجده مبدلاً للأراء لأن كل الأراء متكافئة. يفت «أحوال» السوء رأساً عنى عقب، كما انطيط: كلامه هو البنس.

إن الدحض الحقيقي لبيروناتشوراس ليس حجة الدحض، بل هو تقريب الفيلسوف: ضرب من «الشهادة» التي تتحقق بنبرة الرسالة المسايعة. إن في نبرة صورة الفيلسوف هذه تشاؤماً كبيراً، [48] وممازة غامرة. رسم تلك الصورة هو محاكمة الفيلسوف اليومي. فالفسطاني مراجع إلى دنياه. هو رجل المواقف العاجلة، كالسياسي (172د). وأما الفيلسوف فهو عنى التقيض من ذلك رجل العصبية، ورجل أطول السداورات. ونكته في الآن نفسه لا محل له من الإغراب في (تصريف) شؤون الناس، أخرق. راجع محاورة غورجياس: «الفيلسوف» ذو النسخة التي ترغبت في صفحتها². إن تفاؤل الحقيقة مشدود

1 - قول آخر يصور في الدرر ويعتد الكتاب بتصور لاحقاً

2 - *Les conditions de la culture de la civilisation*, p. 86, note 2.

الوجود والمعاني والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

إلى تساؤم الحياة: "من المحتمل أن يذهب اشرف يا سيودورس" (1:76). لذلك لمبت الفلاسفة "طريقة" فحسب، ولا تصقدا، كما ستقول الجمهورية، ولكنها أيضا "هوية" و"انفلاتة". "ألا من عباء من هذه الدنيا، عجل فأقنت، أي هناك، إسي أعني"، وتتمثل الهوية في أن تماثل الذات على قدر الطاقة، وإنما تماثله بأن يصبح المرء عادلا وفاضلا من حيث وضوح الفكر (ميتافيزيقيا سيوس)، فالنتج الفلسفي، على مستوى الأفق، مشدود إذاً إلى مثل على مستوى الحياة: لا ينبغي أن ننسى أن الفلسفة مرئفة بسلم حد فشل، هل أفلاطون بعيداً جداً عن الأنطولوجيا المسماة "حقيقة"؟ فالأشروط عنه "حقيقة" أيضاً هو ما يضعه العقل لحد مزاعم الإحساس، إن نتم بر وناغورس، يعلن عن نفس الحركة، إن مشغلا هاما ومضاعفا يطرح في هذا الخصوص:

- ففي ما يخص أفلاطون: هل نمة عنده أي لأي حدس حقيقي في هذه الحياة؟ هل نمة مباشر نس، أم إن الثبوتيا هي فقط الرجاء الأقصى المرئط بالثقة المصعفة لتذكر الموت؟

- وفي ما يخص الأفلاطونية: لقد شئت الأفلاطونية التاريخ فلسفة ذاتا، ولكن [149] الأفلاطونية المحدثه هي التي وصعت أن النفس يمكن أن تكون نوس اعزلا، وأن تجد غابتها في الاتحاد بالماهيد. فهل هذه الخاتمة القصوى لنفس (متحدة) في حقيقة الماهيه هي الأفلاطونية الحقيقية؟

العلم والماهية

11. - الظن المستقيم وسيطا

هل الظن المستقيم وسيط للمعرفة الحقيقية عند الأفلاطون؟ إن محاوره مينون هي بامتياز محاوره الظن المستقيم. ومعرفة ما إذا كان الظن المستقيم وسيطا بين اللاعلم والعدم هي في النهاية معرفة ما إذا كانت محاوره مينون محاوره معضليه أو محاوره متكاملة. إنها كما سنرى، ورعه جدتها الموحدة من [مسألة] الظن المستقيم. محاوره تفتش بالنظر إلى العلم.

أ. التمهيد لمفهوم [notion] الظن المستقيم في مينون، بواسطة المفصلة:

من الضروري أن نعتبر دورنا المحاوره الأفلاطونية في وحدتها الراهبة. ففي نهاية البحث الأول من مينون، نصل إلى معرف الظن المستقيم كجواب عن تحقيق طويل سميت الفسوس؛ فيظهر الظن المستقيم كترد من النفس عمي وضعة فسوس. إن أول أسئلة مينون هو السؤال التالي: هل يمكن أن نعلم النفس؟ وهو مشكل يخص ذلك العصر. ويعود إلى التساؤل التالي: هل نمة أخلاق في شخص معرفة قابلة لأن تفلس؟ [راجع مينون 72 ج، 74 أ، 177 أ] هي محاورات ثلاث نفسي ثلاث مرات (51) إلى فسوس، والمرة الثالثة هي محاولة لتعريف المفصلة بواسطة العس. وساعتها يُقدّر سقراط. بسك البرعادة الذي يخدر حتى من يلمسه (80 - ج)، فيعترف سقراط. قائلاً، إذا

بول ريكور

كنت محرجاً فلأنني أنا نفسي محرج، إن مسألة الظن المستقيم تظهر هاهنا، في علاقة بنقطة العطالة هذه من المناقشة.

ب. متعرج المعضلة إلى البحث.

يظهر الظن المستقيم لأول مرة في علاقة مع فكرة البحث. كيف السبيل إلى البحث عن شيء لا نعرف ما هو أصلاً، وإذا افترضنا أنك تجدده، فيم ستعرفه؟" (281). يتطرق البحث من حرج، من أبوريا ليست مع ذلك جهلاً مطبقاً. بل الأبوريا جهن موجهة، أو هي جهل ممتلئ، نة في التحرج ضرب من شيء ما يبحث عنه أو أجمع لتعبارة: "كأن هذا الأمر على طرف لساني"، فكأنما في هذه العبارة نوع من التعرف التلسني إلى ما يبحث عنه. إن المشعشع المتعرج هو مشكل ما يسبق المعرفة، أو ما يسبق العلم. فأفلاطون، يربط النفس دو ما بصفتين: التحرج والبحث (وبناسيمما الضعلان: أبوزين وفزيتين). إن غرض التذكير يظهر لأول مرة في محاورة مينون. ومهتة على وجه الدقة أن يوضع بواسطة الأسطورة حالة النفس عندك وقد مشها شعور منهم بالحق، يورد أفلاطون أن يتسد على تلك الحال من حرارة النفس وحساسيتها إذ تكشف الحق وهي لا تزال دون الثمرة على نعشها، فالظن المستقيم أكثر بكثير من الافتراض "بالمعنى الحديث للعبارة) قد تحقق منه لاحقاً. إن ولادة الافتراض بحثلها عند أفلاطون، حث من اللامعتول قارب أن يحضون صوفياً، إن مشعشع الظن التلسني يطابق مع أفلاطون، مشكل بداية حلول (52) الحق في نفس من الأنفس، وهو يطابق مشعشع "نمؤ الحقيقته التي تتبدئ وتنتهي ذاتياً، رغم كنهها في حده ذاتها لا يسمي ولا يسمي الفعس الثالث هو فعل "مائلين"، تعلم ذلك ما سبقه أفلاطون، التذكير. فقبل أن يحضون التذكير ككفعال سبق النفس على جسدها (281)، قبل ذلك، يمثل التذكير انجاس (Ergon) | الحقيقية في نفس ما. إننا مع معرف عمل النفس هذا، نعلم وسيط سيكولوجي ملتبس، بين المعرفة واللامعرفة.

ج. تعرف الحق.

وإنحظ الظن المستقيم أكثر من هذا، سيجتسون قوة تعرف الحق قبل يفاهه الدليل عليه. ذلك معنى المنطع التسمير عن العبد. وهو منقطع لو تلك إن العبد

الوجود والماهية والنحو هرلدى أفلاطون وأرسطو

يعثر فيه وحده على الهندسة من بأسكال الطفل، وأنه يحلّ بغير مساعدة أحد مشكل تصغير المربع، [أو قلنا ذلك عن هذا المقطع] لشوخته، لو تفحصنا عن قرب مسألة العبد، لوجدنا أن نتيجتها أبسط بكثير. كيف مستر هذه المسألة؟ لا بد أن نلاحظ أن ما ينجزه العبد ليس هندسة. إن مدار هذا المقطع هو أن نُظهر أن العبد قادر على أن يكون طرفاً في المسألة وأن يحجب أحوبة صحبة دور استعمال أي حجة تقنية (82ب). هي طريقة في التعلّم من النفس فيها شبه كبير من لنور الطبيعي عند الديكارت. وعندما أحطنا العبد مرة أولى في 82ب، لاحظ سقراط: "هينون، قائلاً: "تري أنني أقتصر على مسألته". إنني لا أعلمه شيئاً". فالظن المستقيم هو المشاركة في الممانعة، والقدرة على أن تكون مسؤولاً. والظن المستقيم مرتبط جوهرياً بحوار، فالعبد يعامل كمتعلم لا كشيء من الأشياء، وهو بما هو كذلك، يشارك في [53] مسألة نحوي على محاولات وأخطاء، لذلك يحتوي البحث على حسن كاذبين، نسوق إليهما كمن "الضعف" أو عند منتصف الطريق". وفي مستوى (84 - ب)، يقع العبد في حرج، ولكن هذا الحرج ليس سلبياً خالصاً، فسقراط يقول عن العبد إنه لكن كان لا يعرف، فبأنه على الأقل لا يظن أنه يعرف.

ونكّن سقراط - لا العبد - هو الذي يشير إلى وسيلة العثور على الحل، ألا وهي تقسيم كل مربع من المربعات بقطره. فليس بمقدور الظن المستقيم أن ينجز علماء رياضياً، ولكنه يسمح بالمشاركة غير المساندة في حلّ مشكل (رياضي)، إن المشكل المثار هاجت هو مشكل تلقائية الاكتشاف (85) من جهة أن العبد يتعرف الحتمية بعداً من أبعاد نفسه التي له، وبما هي حقيقة "باطنة" فيه، لا بد هي تعبه "أحني" عنه. فأفلاطون، يقرب للمرة الأخيرة هذه التلقائية من معرف "البحث" (86ب - ج). "إن وجود الحقيقة في النفس" (86ب) يعني أن "البحث ممكن"؛ بل يزيد سقراط، فيتحدث عن "واجب للبحث" (ذسن ذربنيل = δειν ζήτην) يقع عليه أن يستحسنا على معاداة المكسل، فأفلاطون، هو نفسه يرذ أسطوره في التذكير إلى تشجيع على المجهود؛

تقنية ترجمتها بها d. autor في معنى الحجة المقولة عن - بطة معرفة. (م. م.)

يمكن لنمونه أن يجد (أخوين - *eupetēr*) الحقيقة لأنه ملتحها في نفسه.
الظن المستقيم هو الحقيقة "تقاً".

هنا نحن الآن في حال يسمح لنا بأن نجيب عن السؤال الذي ابتدأ منه: بأي
معنى يكون الظن المستقيم ومبطلًا للعلم؟

د. علاقات الظن المستقيم بالعلم

ثمة ثلاث سمات تخصص الظن المستقيم في علاقته بالعلم.

[54] هو ليس درجة من درجات المعرفة قد تعدته درجة من درجات الوجود،
وإنه هو مجرد ومبطل سيكولوجي يظهر كشيء معناه إننا ما اعتبرنا أن انفس ذاتها
وسيف. إن معرف الظن المستقيم هذا ليس من شأن إيتولوجيا، وإنما هو من شأن
بيداغوجيا، أو تربية نفسية كما تقول روبان، [Robin]. الظن المستقيم ضرورة
تعمد في النفس (83-).

- سوف تظهر وظيفة تحري (الظن المستقيم) عندما نعود إلى المشكل الذي
تركناه معك. أعني مشكل معرفة ما إذا كانت القضية قابلة لأن تعبد. صغير
ساعتها وقيمة بواقعية لتظن المستقيم على المستوى الاليفي. لم تكن هذه
الوظيفة لتظهر في التحليل الرياضي حيث شتمتها العنة في غير تقدم المعرفة،
وإنما هي تظهر في مستوى الأخلاق والسياسة حيث يستقر الظن المستقيم ليصبح
مستوى من مستويات النفس لها، إن الظن المستقيم عنه السياسي هو مشكل
ولذلك السياسي [التي نجحوا بيريكيس، وسونون، الحكيم، ونكز
موقع هؤلاء ليس على مستوى العلم، فهم لم يكونوا قادرين على تكوين تلاميذ
أول، ولا كانوا معسبين، مما يعني أنه ليس ثمة علم سياسي (تربط اللغة اليونانية
بين هذه الثلاثة في جدر واحد: المعصب والتشديد والمعرفة أو المدرس والمدرس
وما يُدرّس: "إن شيئاً ليس فيه لا "مدرّس" ولا "مدرّس" لا يُدرّس" 96 ح، وإنما في
هذه الوظيفة أيضاً غمائية بمعنى: الظن المستقيم، *ἀρετὴ* - (أرطوس، 97 - ح)،
وتقارن هذه الاستقامة بحده دليل رشد الناس إلى مكانة هذه دور أن يكون
قادرة على تعبير استقامته بالعلم؛ مستحقون له استقامة لتفعل (97 - ح)، وإنما على
هذا الوجه يحتون الظن المستقيم دليلاً جيداً، وربما فاق العلم؛ [55] فاستعمال

الوجود والماهية والنحو هر لدى أفلاطون وأرسطو

الأحوال في الحياة مثلا يتطلب اختصار المدونات نظويّة (98 ص). لا وجود لعلمه شيئاً في العمل الياسي" (2 ب).

- وأما بالنسبة إلى المعرفة الصادقة، فإنّ الظن المستقيم حالة النفس العابرة غير المستمرة، هو "ἐπιπέτεια" (حظنة)، ولمح حافظ الحقيقة، فإنّ الأخمين المستقيمة تظلّ نشأت من النفس، ولم نشأه وانها باستدلال مبي (99)، وبذلك عدد الاستفزاز هذا بتفريده من حضلاء الشعراء (9 ص)، والجرايين والآباء الذين "كثيراً ما يفنون الحقيقة، ولكن دون أن يعرفوا شيئاً عن الأشياء التي يتكلمون عنها". الحقيقة هي الحقيقة في هيئة نبوءة، وهم يتحققون أن بشراً "ثمين" (θεῖος)؛ ولكن لا عقل، حقيقة هي الحقيقة روي (أونا-ὄναρ)؛ واصطفاء الحياة، وعمدة (ثامون)، وزيارة مليمة (visitation) برصفون بأنها إلهيون. ولكن هذه الكلمة عند أفلاطون هي في الآن نفسه حسي وتبيح، فالظن الياسي (الحاصل) حقيقة (الحصلت) نعمة لا روحاً.

الحقيقة:

وهكذا فإنّ هذا التوسيع ليسكونوجي والبرغماتي يقضي بأنّ حرة من العظم، لم تحض حقائق الميون، رغم تيجته الإيجابية، محاورة معضوية. فعلا فإنّ سقراط، يهبها حكمن برسي سبانه وهو حارب (100 ص)؛ إنّ الفصيلة، وهي "فصل، نهي"، ليست معرفة بر دوماً لا تعرف، ما المضيلة ذاتها في حد ذاتها، فالظن المستقيم هو في الآن نفسه تمهيد وفتح، هو وضع العبد على طريق الحقيقة الراضية، ولكنه يزك. حصل المونة الأمثل (56) خارج الفلسفة الحقيقية، لذلك فإنّ النتيجة الملتزمة لمحاورة ميسون لا تناقض الشرة الصارمة لمحاورة جورجياس التي لا تنازل عن شيء نقادة النسبي والبرغماتي.

1 - وليس هي الآن "ἐπιπέτεια" كثر.

2 - نجر، ثوب.

العلم والماهية

III. "الوسيط" الرياضي

المشكلة: تقوم الأفلاطونية على تمارضن أنطولوجي دي حدين: الوجود والمظهر، أو الوجود والضرورة. وبين نقد أفراطيلوس وثابتوس نضام (الدوكتين = δόκησις) حسب برونغوراس: مع (القينسثاي = γένεσθαι) حسب هيرقليطس¹). فما هو ساعنها المدى الذي لنظرية إبستمولوجية في التوائن [intermédiaires]؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال أن ننظر في أي المعاني تكون للرياضيات وظيفه الوسيط. هل الموضوعات الرياضية نفسها كانت وسطة أم إن للمعرفة الرياضية وحدها موقعا وسيطا دون أن يكون الموضوع الرياضي نفسه كائنا أُخِل من الموضوع الإيشي متلا؟

- أ- الكائنات الرياضية والإيشية على نفس المستوى
- ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية
- ج- أمثلة الخط المستقيم

581-أ الكائنات الرياضية والإيشية على نفس المستوى

في السحاورات الأخرى غير الجمهورية، تُعامل الكائنات الرياضية، والكائنات الإيشية والأدلة الأخرى للمثل على نفس قدم المساواة: المثل الرياضية مثل كغيرها ولاشي، يبيع القول إليها مثل أهل من غيرها. وبذلك كانت

¹ - متعلق الأمر لاحقا، ص 582، في ج. وأمثلة الخط المستقيم.

الأمثلة في المحاورات الأولى هي خاصة من طبعة يتقبه، فإن ذلك هو بحافسة لأسباب من حيث موضوع البحث ذاته إن التجاعذ، إلخ. ولكن ثمة كذلك موضوعات جميلة مثل الجميل في هيباس الأكبر. (أوتو ترو = αὐτὸ τὸ) ومن اللافت أن الفيدون تعطي مت لا نستطيع للمثال أمثلة (examples) أرتما صيفية، أوريثية، التوتو، الهسوي، اللابسية، الثلاثة (3-ح - د، 75، د، 78، د، 100 ب). فلامر متعلق تحديدًا بمحاوره ذات حيثة يشقة قوية بس حتى صوفية، حيث تظهر خاصة الشمس - قرنتها من المثل - ضمن تفكير في الموضوعات الرياضية. ولبي ذلك فإن وزن الأمثلة الرياضية سطح يرايت داخل الأفلاطونية، فهو الذي سنسوز علاقة جديدة بين الموضوعات الحديثة ومثنتها، علاقة لم تعد علاقة نحائية ومذلك إمشكسبس. وإنما باتت علاقة أسودج بمحكمة عبر مضاعفة، ميماريس، وسنعود لهذا الأمر لدى النظر في مشكل الوجود السابق للمثال، إن الأمثلة (examples) الرياضية لا تهيمن فقط على غيره من الأمثلة، بل عدت نما عسارت ننتهينا اتهامًا. وهكذا فالعند في الجمهورية علاقة رياضية من التناسب بين أجزاء الشمس وأجزاء المدينة، وبأخرة [58] غون جميع السؤل، إذا عمق أو سطوه، قد تكون أصبحت أعدادًا لدى نهاية الأفلاطونية التي لعنها نقلت إلى ميتا - رياضيات. فما الذي يعيد إذا الاستهجان النسبي للمحركات الرياضية ضمن الحكيمين التانس والسابع من الجمهورية؟

تعتبر محاوره ثياتيوس (18) ج) على نحو عشوائي الموضوعات لنفس إذ تنظر موحدة مع نسبة كليات جوهرية (الساحر والبارد)، وتحديدات سيمية أرسطو. لاحظنا مثلال الوجود والتلا وجود، الغير غير والأخر، وسنصبح نحاس الوجود، وعلاقات صورته كالتناسب والاختلاف. وبشي رياضية ككثوحده، إن الأعداد، نه كذلك الجميل والقيبح والغير والشر [185] - ب)، ولبي نفس تولت فإن أوصون يخضع الوجود (أوميا) على نحو معز

1 - راجع Joseph Moravcsik, *Die Vorlesungen über die Mathematik*, Paris, Les belles lettres, 1937-38.

2 - وهي الخطبة من المنطق المشهور، حيث يبين كيف ونسب له بين العلوم والتصورات التي هي خارجة عن المنطق.

الوجود والناعية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بامتداد أرسطو، فالوجود يعتمد على كلاً من العنايات الأخرى. إن هذا النص يجعلنا نشعر وجوه رحيبي نظر ممكّن حول الثمن:

- قد تكون الأولى وجوه نظر التعديد (multiplication)، وفيها فإن كون الأمتياز "عشر" كل مرة "في حد ذاتها أي في علاقتها بسمياتها من المحسوسات التي تشبهها. لا يقبل من مثالية بعضها عن مثلية البعض الآخر. وترتبط وجهة النظر هذه بسم التعديد "المدير" الذي بدأت في أصل الثمن. فالثمن (المستأجر) هو ما ينظر إلى المجموعات لعينه المتركة من ثلاثة موضوعات في نفس علاقة الشجاعة بالأفعال الشجاعة، ومن هذه الزاوية، ثمة بالأخرى امتياز للمثل (example) لرياضسي على المثل الإيثي (راجع الرسالة السابعة: الدائرة في ذاتها). إن عالم المثل بما هو مشكّر خادم هو (60) عالم مستطع، أو هو بالأخرى ليس "كشموس" ثمة في نمرة نمرة مثال مثال. إن زاوية النظر هذه "كل كل مرة: هكاستوس هكاستوتي (ἑκάστος ἐκάστωι)، هي زاوية النظر التي نكسر فيها العنوانات لرياضة كائنات على قدر ما تكون الكائنات الإيثيقية كائنات. ولكن وجهة النظر هذه ليست هي الوحيدة الممكنة.

- مسا أن مثل من التعديد إلى النظام، حتى تكف الثمن عن أن يكون لها على السرية؛ فامتياز الأوسيا في ثباتيوس يتبها أي ذلك. إن وجهة نظر النظام هذه، وهي التي سنحسب أفلاطون على تعويض مبدأ تمييز بسم. ناتواض، أي بسم (المساكن) (compatibility)، هي على نفس المنهج من البداية التي لوجية النظر الأخرى؛ فهي تعود إلى القول نفسه إذ هو لا يسمي الأسماء، فقط بل هو يربط ويستند ويقارن. وإن بات ممكّن أن يطرح مشكراً مزاجية الكائنات في أفق النظام ولم يعد يصرح في أفق التميز.

ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية

لا نفهم بوقعة الرياضيات في المكتيب السادس والسبع من الجمهورية¹ ما لم نتحضر الشياق الجداني: يتعلق الأمر بأن نبرن أي تكيفات وأي علوم وأي الممارس سينكثون بها حفنة المرسوم، وعند أي من مستحقين

¹ - صحح سيمون هذا العنقدة التي جاءت في الأصل في صفة 410a من صفة 411b.

على شكل درس من هذه الدروس" (502)، فالتفكير في العلوم يتدرج إذاً في سياق مشروع سياسي، وفي الإطار العام لتقريبه من أجل حكم الفلاسفة، إن الترتيب المقترح هو إذاً ترتيب ييداغوجي، من أجل ممارسة سياسية. ويعني ذلك أن المشكل ليس مطروحاً من جهة الوجود وإنما من جهة المعرفة. لذلك سنأخذ بعد حين [61] درجات المعرفة من جانب الذات لا من جانب الموضوع، وسنقابل بين المرئي (ὄρατος) والمعقول (νοητός).

ومن جهة أخرى فإنّ حواراً الجمهوريّة، قبل أن يتأثر تفهيم العلوم، تذهب من البداية إلى الغاية القصوى للعلم: الخير؛ "وكما سمعتم كثيراً يرددونه، فإنّ فكرة الخير هي موضوع العلم الأرفع" (505). يعني ألا نغفر فتجاوز هذا النص عن مثال الخير (504 هـ إلى 509 ج) لتذهب رأساً إلى قسمة الخط الشهيرة (509 ج)، لا ولا يمكننا أن نذهب مباشرة إلى أمثلة الكهف التي فتتح الكتاب السابع في 531. إنّ النصوص الثلاثة: الخير/الشمس، وقسمة الخط والكهف، تتكوّن وحدة لا يبدّ من أخذها رجلاً واحداً، وهي تمثل مدخلاً ثلاثياً لفحص المفضل في العلوم الكفيلة بتكوين العيلسرف: وهو التخصص الذي يمثل جوهر الكتاب السابع. ولذلك فإنّ نهاية الكتاب السابع تعود إلى هذه المقدمة الطويلة التي إنما كانت في المقابل خاتمة المجموع المسيّفة.

لن نستعد اليوم¹ مشكل مثال الخير هذا الذي أفلاطون... بل ستخذه كمجرد مدخل إلى ترتيب ممكن للعلوم وللموضوعاتها، ستخذه باختصار سبداً توحيدية نهائي. وهكذا ومن الآن فإنّ مشكل التوحيد المتميز الذي يصحّ كلّ المثل على قدم المساواة بموضوع سبب كل توحيد نهائي، ولتترك جانباً مسألة معرفة ما إذا كان هذا الخير واقعاً دينياً، أو إلهياً، وكذلك المسألة

1 - نظراً: هوراثوس-لويثوس.

2 - رالامج ص 500.

3 - رالانرب ألفا غاما المختار من الجمهوريّة، راجع بقية نص ريكور.

4 - راجع الص 222، الفصل الثاني، والفصل الثاني، الفصل الرابع، الفقرة 4 (هامش ريكور).

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجدلية المحصورة. (62) [مسألة] معرفة ما إذا كان [هذا الإله] هو الوجود في ثياتيتوس، أم الواحد في فيلايس. أم هو أحد أجناس الوجود في المفسراني. إن وظفتته [الخير] في هذا انتصر أكثر من يستولوجية، هو ما تلاخفه كل نفس (505د)، هو يوحد إذا البحث النظري والعملية. ويوحد الحب والمعرفة، وهو يُقدم لثوره على أنه المعصلة القصوى والأساس الأقصى في آن؛ *Agendum و Grand* (505هـ)، فهذا الذي يقارن بالشمس هو في الآن نفسه غلظة (506أ). ولذلك لا يقول عن الخير ما يكون، وإنما يقتصر على ما يشبهه، على "سلبه الأشبه به". إنه النور الذي بواسطة يظهر لون الأشياء، وبواسطه تبصر الروح، هو الذي يصير الأشياء مبصرة العيون مبصرة (705هـ أنور بمثابة $\psi\epsilon\upsilon\sigma\varsigma$ $\tau\rho\iota\tau\iota\varsigma$ = تحسوس ثريتوس، حس ثلث)، وكذلك "لما يُعطي الحقيقة للأشياء القابلة للمعرفة وما يُعطي قوة المعرفة للفكر، تؤكد أنه مثال الخير" (508هـ)، وهكذا فإن مثال الخير ليس من جانب النفس ولا من جانب المثل ولو أننا نسجيه "تو ألتو إيديا، مثال الخير". وإنما هو ثالث بينهما كالسبب، "أبياً"، في معنى السبب الغائي. إن المثال كافي بما يُضج، أو من السبب الغائي للقاء الموضوع والذات. وإنما في هذا المعنى يقول أفلاطون، إنه ينبغي أن "ترفع إلى أعلى" من حقيقة كل مثال من المثل، وإلى أعلى من العلم، طبيعة $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\iota\sigma\tau\iota$ = مكييس [الخير (509أ)]. وأخير اليحتم ألفز النصوص: فكما أن الشمس لا تعطي الأشياء، مرئها فقط، بل تعطيها كذلك النمو والغذاء، كذلك يعطي مثال الخير للنفس، فضلاً عن مرئها، الوجود العيني وانهاية [63] *ألو أينا تي كاتي تان أوسبتان*: "ولو أن الخير ليس ماهية نداء، وإنما هو شيء، يتجاوز انهاية تجوز من حيث الجلال والقوة (509 ب).

ي طرح مثال الخير إذا مشتمل أساس تحديد كل مثال من المثل وفي نفس الوقت |مشكل| أساس فعل المعرفة بما هو فعل مشترك للمعقول والعقل. إن أساس كثرة المثل هذا في أخذ الخير هو ما يدخل مبدأ ممكنا للتراتب

١ - راجع حول هذا الموضوع:

Paul Storey, (ed) *The Idea of God in Plato's Republic*, Chicago Studies in Classical Philology, Chicago, 1995 (AC).

٢ - في ترجمة باشي، Bucher، مصدر مأخوذ عن *simulacrum* (البصورية).

بول ويحكور

من الموجودات. إبيدكس ببداً العكسرة السميعة هذا في (7)لاب. حيث بدأ
 رخط $\pi\text{-}\rho\text{ολλὰ}\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ بولاً، عكسها، بامكانية السخلاء والخذ). إن
 كمن وشكل التراب الذي سيترفضنا في مقطع "قصة الخط سبستانس بس.
 بو جيد غاني.

الحاتمة:

فإذا كان مقطع قصة الخط إن هو الفعل الحاسه فإن السدرة يحتوها
 هذا المقطع الأول، حيث بسكنا من الآن إن فيه أن تكلمات لرياضية بس
 هي كذاك لا يقص عن الكلمات الأخرى الإيقية أسما، فلا بد أن فور
 المعرفة الرياضية عبا يعوقها عن سداككة التكملة في ديابحية عالم المنع،
 وعن لتسده نحو مثل لخير.

ح أمثلة الخط المقسوم: مرابة المعقول

إن النص الرئيسي بالنسبة إلى بحثنا هو نص قصة الخط إلى جزأين: أ-ج -
 ب. وهما مبتلان على التوالي "المروني" و"اللامروني"، وكلاهما بسور، مقسوم
 بحسب نفس النسبة.

[54]

ب	اللامروني	ج	المروني	أ
	هـ		د	
لعل الحقيقي	موضوعات الرياضية		الأشياء المعنية	الخيالات
أو الجدل	عالم المعرفة		عالم الاعتقاد	التخيلات
عالم الفعل:	الاستعدادية		الإيمان	
نويتقا	ديانويتقا			

$$\frac{أد}{دج} = \frac{أج}{بج} = \frac{أه}{هب}$$

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الملاحظة الأولى:

لسنا هنا بمحضر تراثية موضوعات. ونكتنا بمحضر تراثية غروب في المعرفة، فالمحتل يتة من جهة المعرفة للتخصين، الإيهان، لمعرفة الاستدلالية (Dionysius Areopagite).

الملاحظة الثانية:

إن مجلس المرئي [أ] يكون بالنظر إلى الأمر في [ج ب] ما، في المرئي، تحسب أن الحياة [أ] بالنظر إلى الأشياء المعينه [دج]، ماذا يعني تقسيم المرئي إلى جزئين أي أنه يعني الخيال بالنسبة إلى الواقع، ولكن داخل العالم المحسوس: إنه عالم الشهيرة، والتخاليف، والأسباح (Dionysius). يندفع أفلاطون لتشير، رمزياً إلى قيمة فسيحة الخط في عالم المعتقدون، فأفلاطون، ولا شك، لا يتة بهذا العالم الذي دون الإدراك؛ هو يوحي بتبطين همتين وهما فسيحة الخط نفسه إلى قسمين، وقيمة الجزء الذي على "الجزئين" إن النظر دون الحقيقة متفهماً أن لوجه دون المحسوس نفسه. وعندما أن انفس رمز للحق، كذلك فإن علاقة تائب داخل العالم المرئي هي رمز لنفسة الملامرني.

الملاحظة الثالثة:

إن تقسيم الملامرني يتة بمورده وفق نفس التناصب؛ فالقسم الرياضي (165) يكون بالنسبة إلى القسم الجدني ما تكون التخيلات بالنسبة إلى الأشياء؛ إن هذا التناصب انحدته هو وحده المهم، لأن القسم الدينامي يتفني هو القسم المر جده الذي يفسبه أفلاطون ومبسطاً (1511). ما الذي يحخص هذا التوضع التوسيط؟ ما تحضفه أن في المعرفة الرياضية عجز من انفس؛ هي رهينة الرسوخ من جهة، ومن جهة ثانية هي افتراضات لم تقع تحققتها (الجمهورية، 310ب)؛ "إن النفس لما كانت تعالج معاذحة النسخ أشياء كانت فيما قبل هي الأشياء التي تحاكى، فإنها مضطرة في بحثها إلى أن تتعلق من افتراضات لا تأخذها إلى مبداء، وإنما إلى نهاية". فأفلاطون، بواحد الرياضيات إذا مؤاحدة مض عفه:

أحسب هذه تحض لعبر من بين أمور أشد طبعاً عما...

... في ديونيسيوس أريوباجيت، ديونيسيوس أريوباجيت، ديونيسيوس أريوباجيت...

... من ترجمة ديونيسيوس أريوباجيت، ديونيسيوس أريوباجيت، ديونيسيوس أريوباجيت...

- أنها تستخدم الموضوعات الواقعة "خيالات"
- أن هذا البحث يتم انطلاقاً من افتراضات ولا يتجه صوب أرخي (مبدأ)، وإنما صوب قبلوني (نهاية).

وأما المؤاخذة الأولى، وهي كما سنرى خاضعةٌ خضوعاً جلياً للمؤاخذة الثانية، فتتعلق بوظيفة الرسوم في الهندسة، وفي نفس الوقت بوظيفة الرمزية الأرتماطيقية. لأنّ الحديث عن هذه سيرد لاحقاً في 510 ص [راجع أرسطو، الميتافيزيقا، مقالة الثاء، 2211051]، هذا هو المنكسر الذي سيقتل يعترضنا على مدى تاريخ الفلسفة، عند ديكارت، [الرياضيات = الذهن + المخيلة]، عند مايراش. [الاستدلال الجسدي]، وخاصة عند كوكنت، اندي سيبحث عن طريقه بين التحريية والمنطقانية (legisime) من خلال نظريته في الجندس القبلي وفي البرهان بواسطة بناء المفاهيم. ينبغي عدم التسرع في تحويل هذا التبرؤ الأفلاطوني، لأنه [66] يبدو مناقضاً لكثير من ملامح الأعمال الهندسية لأفلاطون نفسه. إن وزن هذه المؤاخذة ليخضع قدر ما أن أفلاطون، هو اختار من عمل على استبعاد المحسوس من التعريفات الرياضية نفسها، واستبعاد المعانيات المادية من البرهان. ولقد بين مورغلر (Mugler) 1، فيما يخص النقطة الأولى، أن عمل أفلاطون بوصفه هندسياً قد تبنى في فرد المحسوس من حدود المعضان، والنقط، والمساحة، والجوامد، أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فإنّ النضال ضدّ الإنشاءات [الهندسية] بشهد به أفلاطون نفسه ضمن تخصصه المظور للهندسة في الكتاب السابع (526 ج) حيث يهاجم الهندسيات البراغمانية التي تعالج الأشكال الهندسية (527 أ)، ويعلن القطعية بين ثبات الموضوع الرياضي "الهندسة معرفة ما هو كائن دائماً" 527 ب] ونسق ما يولد ويقضى. فبهذا الوجه تجلب "الهندسة" روح المولود نحو الموجود (521 د). إن الموضوعات الرياضية هي إذ كائنات ثابتة سابقة في وجودها على كلّ إنشاء (521 د)، وكذلك فيدون (101 ج)، ولكن أفلاطون قد اعترف بالذات بحدود هذه التفسيرية لتعريف وتغير هان الرياضيين. ومثال محاورة مينون في هذا الخصوص مثال مفيد للذهن. إذ متى تتدخل الإنشاءات الهندسية وما وطبقتهما؟ [ثمة] ثلاثة إنشادات، اثنان منها خاطئان المرصع ذو الأضلاع الأربعة،

1 - نظري لاحقاً الهامش رقم 1 من ص 58

تم الثلاثة وإنشاء واحد منها صحيح (المربع المقام على القطر)؛ فالإنشاءات الثلاثة قد قام بها إسقراط، بنفسه، وهي لذلك لا تنتمي إلى تذكر العبد الذي يرى على الشكل عندما يكون الشكل قد رُسم بعد، ويرى ضمن حدس معزول وثابت، فالإنشاء لا ينتمي إلى العبد بما هو تذكر. وفي نفس الوقت، فإن حدس العبد "يقفز" من لحظة إلى أخرى؛ تعريف المربع، ثم [67] تساوي الأقطار، ثم القسمة على اثنين بواسطة القطر، ثم التضعيف الناتج. إن المسافات الفاصلة بين الحدود التي تناسب تناسباً مع الإنشاءات، هي إذاً "محاولات" لإسقراط، ككاذبة أولاً، ثم صادقة؛ تلك لحظة "البحث" التي يلزمها "شجاعة كبرى" [86B - ج]. وكذلك ورد في 81d أنه كانتا كانت الغلبة متجاسرة، وكانت النفس قد حفظت كل شيء، فلا شيء يمنع أن يُعثره تذكر واحد (هو ما يسميه الناس علماء) عنى كل (التذكرات) الأخرى، إذا ما كنا شجعاناً عنيدين في البحث، فما البحث والعلم في الجملة إلا تذكر". إن تذكر العبد رؤية ثابتة تجاوب حركة الإنشاء الذي يقوم به مسقراط. وبذلك فإن الأشكال في سدائها المحسوسة، وفي حركة الإنشاء الذي يولد ويموت، تتخطف ضمن الرياضيات، لحظة البحث، حتى إذا ما أمكن لنا استبعادها من لحظة الحقيقة التي هي لحظة "رؤية" ساكنة. إن أفلاطون، لا يعتقد إلا أن الموضوعات الرياضية تكون هي الأشكال عينها، ولكن الشكل يسمى إلى العمل الهندسي. ذاك هو معنى الجمهورية 510d: "وإن الهندسيين يشعرون استدلالاً أنهم دون أن تكون في أذهانهم تلك الأشكال عينها، وإنما الأشكال الكاملة التي إنما تكون هذه صوراً لها، فيستدلون من أجل المربع في ذاته، ومن أجل قطعه في ذاته، لا من أجل القطر الذي يرسمونه، وكذلك شأن الأشكال الأخرى". وما يلفت النظر أن جميع أفعال هذا الصنف هامة؛ نحن نستخدم الأشكال (إحالة على فكرة ممارسة هندسية) من أجل "لتحاز" الاستدلال. ولكن الموضوع الرياضي في ذاته هو الموضوع الحقيقي؛ ومن هنا يتقابل النهائي بين البحث [ذريتين] والرؤية [إيدنيز]. فمن الممكن أن تُفصي الشكل من الرؤية، ولكن ليس من الممكن إقصاؤه من البحث.

يقودنا هذا إلى المواخذه الثانية: "اصفرار الرياضيات إلى الانطلاق من الافتراضات متوجه لأحوال السدود، وليس أحوال التبيحة". فالجدول هو وحده الذي ينطوي عن الافتراض نحو الأزخي، وهذا هو عمق أن أول اكتشاف للاستدلال العرضي الاستنتاجي وأول بند له. الاكتشاف الأول: "فهم يعاملون الافتراضات التي هي غير | كما لو كانت معلومة بعد" فتراهم "بمزيد من الحكمة من النسبلة ليعملوا بالتشابه إلى الاستدلال الذي رسموا لأنفسهم ثم يبحثوا عنه" (510 ص 9). لضر ميون، 86 ج 87 أ. ما إذا تعني المواخذه؟ إنها لا تحض كمثل معانها إلا معنى قزيت الافتراضي [Panlypsthétique] من هذا المصطلح. وقزيتا مثال للخبر من المنصع السابق: أي متى رفعا انقاس إلى العمودي السيتغيريني. ومع ذلك فقد حاول بعضهم أن يجد في هذا يستعملون حيا [موغلر] يتعلق بأجراء است. لاني. هو الاستلال "التأبني" الذي ينطق من الغضايا التي نقت البرهنة عليها بعد. نجر النقص التي يرا البرهنة عليها. إذ كيف يسكن اختيار نقطة الانطلاق من بين النظريات [théorèmes] المعروفة؟ يرجع ذلك تسمي العرض لإقليدس الذي يخفي لحظة الاكتشاف استرطة على وجد التحديد بأحداث وحركات في المنطق. ولقد رأينا ذلك في سادول ميون التي لا تقدم إلا احتمسا، وسحاولات قد نحط. وقد نصيب، فتنظرة لحظة التراجع، أي على وجه التحديد، لحظة وضع الافتراض غير المعدل، من قيب الاستباق. إن الملحظة الحاسمة للحجة هي مسألة ميون هي تمك التي قفزنا فيها نحو المربع ذي الأربعة أضلاع لسعد المربع المضاعف: فإن نلسم التي اثنين أسر عليت من أن تضاعف. نحن نمر هكذا [69] من المعقد إلى البسيط. أتري فهم من أفلاطون، بلذات أن برقلس [Proclus] وديوجانس [Diogenes] يبان بلا حظ، موغلر. بالذات أن برقلس [Proclus] وديوجانس [Diogenes] يبان إليه اختراع المنهج التحليلي، ولكنه يعرف بصمت اللائح على أفلاطون، ويردد استخدام هذا المنهج عند إقليدس [Euclide]. ولعقل موغلر: يبحث،



1. راجع، حول هذا موضوع:

Magier, P. *Les mathématiques arabes de la Sicile*, Scaboune, 1948 (30).

ضمن اكتشاف الزمان «موندرومي» [monodromique] في طيمباوس، عن
إمكاني الاستنباط والإثبات، والمجملين.

ونكمن ما يؤخذ به السهح الرياضي لا معنى له خارج الأفق الذي طرح
ضمن أمثلة الخير / الشر؛ فليس لنسج معنى منحي فحسب. وإنما له معنى
ديناميقي أساسي؛ عده السير نحو التبدل اللافرصي، وعدم تعليل الاختراصات
المعتبرة «بديهية» إفلانزاس¹. إن التكتات الرياضية هي حداثات بالافتراض،
تعلق برجه، داخلنا منها المتخصصه، وهي افتراضات غير معلنة. فتقطع
الحركة انضاعده، مادامت لا تفرح إلا بالحركة الدائرية نحو النظرية السراد
البرهنة عنها، أو نحو التمشين المراد حلّه. إوهنا النظرية والتشغل اللذان
بتيان هاهنا "طرف" [τέλευσις]!

ويعتبر برويني [Andrius] تعبيراً مختلفاً عن هذه العلاقة بين المعرفة النظرية
والمعرفة اللاإرضية: «فالتكتات الرياضية ممكنات، ويقتل الاستدلال
الرياضي ضرورياً ضمن الممكن» وفعلاً، فإن التكتات الرياضية لها أصولها
إن تلحق بالخير. فقد فضعت عن الأصل التجدي للأشياء، والجدل وحده هو
عند الحقائق القموى. وتشهد لهذا التحويل محاوره الجمهورية نفسها (331أ-هـ
336أ) إذ تطابق [70] صريح العبارة بين اللوغون ديديوناي [التعليل تعقلي،
λογου διδόναι] 336ج، وبين البلوغ إلى المثال الاسمي: مثال الخير. إن
الرياضيات نفقو كما «تنت من الأحلام» (333ج)، ولكن المعرفة التحليلية
للخير هي وحدها التي تقطع الجسم، وتقطع سيات الأرض هاهنا (331ج)،
وهكذا لم يعد أفلاطون يقول ما كان يقوله في فيثون، من ضرورة التجدد،
بلى شيء ما ذي كفاية، بل إلى اللافرصي.

ما الذي يمكن إذاً أن عنيه الحقائق المثل هذا مثال الخير تراجعاً لا تقدماً؟
إن هذا البرنامج المائل يظل موعلاً في اللغز (311ب). هو سمي بالضع إلى
بعد نجر من أبعاد البحث عن «كل مهية من المعانيات». ولقد عن إلى سبة أو
بالأحرى إلى هيكته لعنه المثل تبدي المحاورات الميتافيزيقية إرماتيدس،

1. P. 190 - 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

السياسي، السياسي) ملامحها الأولى. لقد اتجه أفلاطون، بدياً نحو الـ ἀρχαί التي تعطي لهذا البحث "مقصده"، قبل أن يملا المسافة التي بين تصور للمثل "محبس"، ونحوه إلى الأرخي.

ومع ذلك فثمة شيء يمكننا قوله: إن إلحاق البطل بالخير، هو إدخال لها ضمن علاقات توافيق، أي ضمن علاقات تماكين تغلب فيها الغاية مجرد اقتضاء الممكن بالممكن، وإنما لذلك سمي المثال الأسمى بالخير، وليس فقط بالواحد؛ (وهو المظهر الاليني أو الأكمولوجي للخير. وعلى هذا الجانب بالذات منح رودري في مقاله الشهير. ويؤيد تأويله نضان:

• السياسي (283ج - 285أ) تقول محاوره السياسي إنه ثمة صناعتان للقبس: "تسحرج من جهة ككل الصناعات التي يقاس فيها العدد، والأضوال والأعماق، والأعراض، والسوك، بأضدادها، ومن جهة أخرى، ككل [71] الصناعات التي ترجع إلى الوسط المعتدل، أي إلى ما هو مناسب، τὸ πρέπον (= تو بريون)، مؤات κατὰ (= كاترون)، واحب. δέον (= ديون)، وإلى ككل ما يتوسط الأشراط. وهكذا فإن الوسط المعتدل يُدخلنا إلى مبدأ تقييم بقدي، وإلى ضرب من الأمثل والأحسن يقع بانتظر إليهما شلطة ونقصان. لأن الرياضيات تظل ضمن نسبة لا نهاية لها من الأكبر والأقل كثيراً، ومن العلاقة التبادلية التي تجعل الوسط المعتدل وتحويل التذالي الإفراط. إن هذا النص شديد البيان لأنه يقرب ما بين التفكير في من الاعتدال والتفكير في الفن الشبامي: ما نريد معرفته هو الفن السياسي؛ والملغضي [قياساً على براديفم النسخ].- ونكثنا يجب أن لا نخفل عن أن حراك كتب الجمهورية له كذلك قصة سياسي؛ إذ يتعلق الأمر بتربية الحكام، الفلاسفة، وبمثل قصور الرياضيات في بقائها ضمن نسبة الحكمة المخالصة وفي عدم إدراك علاقات الاعتدال التي لولاها لما كان في عموماً، ولا سياسة على وجه الخصوص (284د). هذا التحليل أساسي

الوجود والمعادية والتجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لتحديد موقع العدل وهو في مركز محذورة الجمهورية: فالعدل علاقة رياضية بمعنى، كونه تناسباً، ونكته وسط معتدل بين أجزاء النفس، وأجراء المدينة.

• فيلابس، 64هـ، 65، 66ب: يذهب نفس فيلابس إلى أبعد من ذلك. فالسياق هاهنا مختلف إذ يتعلق الأمر بالاعتدال في "الأحلاط" (mélanges)، مادام كل واحد منها يتطلب مواجهة بين مبدأ تحديد ومبدأ لا تحديد إيراس وأبيرون¹، حكما يتطلب مبدأ قيمة (السبب الذي يعطيه قيمته الرفيعة، أو حساسيته المطلقة)، إنه الممترون أو هو بالأحرى انوسومترون الذي يستمر بصريح العبارة "قوة الخير". وهكذا! 72 فإن نظام "الأحسس" يتجاوز النظم الرياضي الذي هو مجرد نظام منصي ونيس نظاماً أكسيولوجياً، فذلك فني ترتيب للمبادئ النهائي من حيث شرافتها، يأتي الاعتدال في المقدمة، ثم يذو "التناسب، فالحمال، فالشمال"، ثم انعق والحكمة، ثم من بعد ذلك، كل ذلك، تأتي لعمود 66أ ب.

التابع:

بوسعد الأرنجيب عن السؤال: بأي معنى تكون الرياضيات مسانداً

1. إن هذا الامتياز الذي للعلاقات الأكسيولوجية. علاقات المواتاة، على مجرد العلاقات المنطقية التي هي الاستدلال الرياضي، هو إذ المعنى المحتمل لهذا نص عن قسمة الخط، ويتعبد هذا الاستنتاج لدى مواجهته بأمثولة المكيف التي تخضع على "الصعود" إلى الحقيقة نسبة الإيقاف والزهد، ينبغي على وجه الخصوص التفرقة بين شكل هذه الدراسة المنهجية للخط، وبس المنطعين اللذين يعني فيهما أفلاطون. مفتاح أوصاف الأمثولة: الجمهورية 517 ح، حيث يطابق بوفسوح، لدى أطراف العاكس السقفول، بين الحجر وبين السبب المنطقي نكته ما هو غير جميل، وفي 532د، حيث يقول أفلاطون:

1 إيراس: الحد، مبدأ، أبيرون: تلاحق.

بأنه يجب الانتقل من ماهية الكلّ واحد من المثال إلى ماهية الخبر، "وصولاً إلى تأثر أشرف الموجودات".

2. لا مجال إذاً لأن نستنتج أن الموضوعات الرياضية بما هي كذلك، هي ومناطق، رغم ما يقوله عنها أرسطو، [الميتافيزيقا، 987ب:،] فقسمة الخط ليست قسمة بحسب الموضوعات، وإنما بحسب المعارف، وذلك من البداية 509د. إن مثل الديانويما هي 1731 رضية لأنها نتجاً إلى صدور افتراضات تصحح الحركة التصاعديّة وتصحح للبلوغ إلى علاقات مع الموانة والموافقة الختلى. فانبساط المثال الإشبية يمس أنها أكثر تحديداً ذاتياً، وإنما هو أنها في علاقة أكثر شفافية بالسدن الأعلى. ولكنّ جميع المثال هي مبدئياً قابلة لهذا الانقضاء متأخيراً (511د): "العلم كلّ الذين يدرسون موضوعات العلوم مضطربون إلى دراستها بالفكر لا بالحواس، ولكنّهم لما كانوا يدرسونها دون الصعود إلى السد، بل ينطلقون من افتراضات، فإنهم لا يدنون نك متعقبات نكك أنموضوعات ولو أنّ هذه إنما تحفل بجد". وهكذا فليس للموجودات من ترائب إلا بحسب كثرة كبر منها في "أن يكون أيسر من غيره إظهار المثال الخبير" [528هـ].

١: مخطّأ الأصل، الفيل سانس، ١٠٦ب.

٢: والأصح: الجمهورية، الكتاب سانس، ١١١هـ، وكذلك: ١١٢.

العلم والمهابة [الجزء الأخير]

[V]. - "كمال" العلم: التأمل

إنّ حقائق الأفلاطونية، من نقد انظر إلى الأسلوب "المعقلي" الذي تعدد حكمه من النسب، ومن القوة لإيجابية إلى خيبة أمل "انظر المستقيم" الاحتفالية، ومن القيمة الإعدادية (compétence) للرياضيات إلى عيبها الأقصى - تشير إلى كمال لتعلم فعله يكون توبؤيس، أي لحظة للعقل (توس) أنه نعد نحتل مازا ولا يرتاد ولا حياء، كمال للعلم قد يكون إذا ودية مسيعة أية، وفي تمام سيكون. إن هذا العرض هو الذي صنع عبر الأفلاطونية الجديدة حجة الأفلاطونية الثاويخي. فكلها طمس من الأفلاطونية بفايا على السطح. أشبه أن يكون ذلك ضرباً من تدرّج التأمل العقلي، ومن الاحتفاء بصرفية المعنى. ومع ذلك فإن هذا التأمل الذي توقع أن يفهمه الوجود هو عين التقظة التي نكتل فيها أمشي صعوبات الأفلاطونية.

فنتعرضها في جملتها قبل أن نتوقف عند حقل صعوبة منها.

1. يظهر غرض التأمل أول ما يظهر في اتصال بأصورة حياة النفس السابقة على وجودها التجريبي: فالرؤية الأولى، وإن استطعت فخر الرؤية الأصيلة، هي ورائها بحيث هي لا تنسب إلى تدرّج [75] المعرفة الإنسانية. فهذه إذا مرة أولى يرتبط فيها التوضيح الأقصى الذي للعلم بلغز الاسطورة صموما، وتغلز

1 - أدق: يتفهم التوصل إلى عبارة "formal" الفرنسية، أي يدل على الخراف والنهاية ويعد من معنى بلوغ الشيء، عتائه، وإدراكه كعلم، ومثاله عليها، والتأكد هو "التفصيل" [75].

أسطورة للزمن خصيصاً. ونعني هذه الصعوبة الأولى ليست صعوبة بسيطة قدر ما هي حزمة من الصعوبات: فيبدو وضع المسألة بما هو واقع، وبما هو واقع مغاير. غير منفصل عن وجود النفس وجوداً سابقاً على التجربة. إن أسطورة زمن للنفس، أعني أسطورة حين لها، وأسطورة موضوع للمثل، تبدوان فعلياً أسطورتين متلازمين.

2. وتجد هذه الصعوبة شاطئتها (symétrique) في صعوبة ثانية. حيث تبدو رؤيتي بمثابة كيفية النفس التي يتعلق الأمر باستعادتها بعد زوال. ولتحتن طرف هذه الاستعادة يبدو متلازماً مع تلك الأزمة الوجودية (existence) التي هي الموت. وهكذا نذكر الرؤية مرة ثانية خارج التاريخ: باتت أمامه، ولم تعد خلفه. وتكون للمرة الثانية مرتبطة بالأسطورة المفاعلة للموت والموت، وهذه المرة لا بما هي أسطورة الميلاد، ولكن بما هي أسطورة الموت.

3. فإذا ما سعينا الآن، في محاولة نتجاوز مستوى الأسطورة، إلى أن بدأنا، ضمن حركة البحث، موضوع الناس. ظهر أن ذلك الموضوع ليس أي مثال انضيق. وإنما هو منتهى (rennie) عالم البشر: مثال الخير حسب الجمهورية، والواحد حسب فيلاوس (Platon). وفي الآن نفسه بعدنا لنأقل إلى مستوى نتجاوز اللغة وتجاوز التحديدات، كما بعدنا إلى أسطورة للضم، بعد أن تحدثنا عن أسطورة لتولادة والموت.

4. سيؤدي بنا هذا إلى مشكل لطيفة المتهيجة لديوريا التي مظهر لنا على البعض من ذلك سفير أساساً للقول (discours) فيما بعد القول، أكثر مما نضيق لنا مظهر حظيم له: وساعتها سيكون الحدس مبدأ قول جديد. وسيؤول بنا الأمر هكذا إلى أن نفرق بين الرؤية والوجدانية. وهكذا نعتون قد أحطنا (76) من علي تلك "الجدلية" الشهيرة التي كنا لمحاها ونحن قدامون من أسفل، من الرياضيات. بحيث إن الحدس، إذا ما أخذناه فيما بعد الأسطورة، سيظل معناه معاً طالما لم نضيق إلى المشكل العريض الذي هو مشكل البنية الواحدة والاعتبره لتشكل مثال من المثل، ونحمله المثل

الوحد والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في ثمنها ليوحد. فعمل الجسد يكون تلك الرؤية العشوائية التي لا تتحرك
تستدرك نفسها ضمن هيكله جدلية معقولة.

سنسير إذاً على خطى استمرارك جدلي لمضمون الأسطورة، وستضعنا هذه
المرحلة على عتبة القسم الثاني من هذا المرس حول جدلية الوجود.

1. أسطورة الرؤية السابقة على التجربة

قد يبدو محير أن الرؤية، بما هي عاية يتعين إدراكها، هي دوماً رؤية
بقدمها أفلاطون، كما يتفاد، أو كما استعاد بعد زوالها رؤية سابقة لا تنتمي إلى
التجربة المباشرة. وهكذا يرتبط استعمال العلم بأسطورة ابتداء العلم في انفس،
أي بالتذكر.

وظهر هذا الإساط في المحاور بين الفين اتخذنا من "الإيروس" الأفلاطوني
غرضهما المركز، المادية وفايدروس.

أ لا تظهر المادية بعد الصلة مع الحياة (existence) السابقة، وإسائزرت تمسك
في أجوانها الأسطورية، لذلك استخدمنا إسائة المجاز بين الجمهورية^{١١} وال^{١٢} وبين
فايدروس، لقد كان الحد (dialectique) الضاع في الجمهورية يظهر في مظهر
جدل إستمولوجي محض، ولكن: احتمال هذا الجد لا يحيلنا على درجته، أعني
على درجات المعرفة، وإنما على ديماميكته،^{١٣} وعلى نواته، فهذه الديناميكية
هي التي تجلبها "الإيروس" الأفلاطونية. هي تجلبها في لغة أسطورية: ففي الأدبية لم
يعد سقراط هو الذي يتحدث، بل تحدث امرأة ملهمة، تحكي ولادة إيروس، ابن
"الحيلة" (Expédient) والناقة (Pauvrete)،^{١٤} "هي تتصف الطريق بين المرفذ والجهل"
(نهاية 205 هـ)، فهو في معجم ألفاظ "الجن" "نوسس"، مثلما كانت الرياضيات
كذلك في معجم ألفاظ "الإستمولوجيا"، إنه شوق الخلود^{١٥} الذي يعمل في كل
حدث، ويعمل في التسلسل. أن الأمر يتعلق بنفس "الجدل" في الجمهورية وفي المادية،
وهو في ذلك لسلك. فقد حرص أفلاطون على إرفاق التصعد العقلي نحو الجبر
في الجمهورية، بتصعد الإحساس نحو الجميل؛ فمن الأجساد الجميلة إلى المنوس

١١: التحية هنا في معنى التحية للفن، أو الفن الفني.

الجمالية. وإلى التفاضل الحسنة. ومن تكبير في كل درجة، إلى المثال الممخص عن كلاً محسوس.

بن تصعد الإحساس هذا يصاغ هو نفسه ضمن عبارة دينية من طبيعة مُسأَزة (imicriaique). فينأز الإحساس "نكششف" يفتح لدى نهاية تعلم سن الجمال في حد ذاته. 210 ح - 211: "أوتو تو كالون". 211 د: "أوتو... هو إسمي كالون" 211 ح.

وتُحس هذا الإحساس:

- يتأز عنى أنه فحائي [إكسايفناس ἑξαίφνης، 210 ح] فهو سبب احداث لا محالة. ولكنه ليس في حد ذاته عذ.

- يُصاغ ضمن معجم من ألفاظ الهماس: "ملاسه العلية" في نهاية 211 ب.

- يصاغ ضمن معجم من عة التصوف القائم على التفي: شمة في عشرين سطراً عشرون بقياً؛ إذ لا حنون ولا فساد ولا زيادة ولا نقصان، [وهو حدس] لا هو جميل هائل، ولا هو فسيح هياك. ولا هو حصل في نظر ما، الخ. - ولا هو قبل لأن يقع تحت الإدراك ككوجه من الزوجه، ولا هو قول، ولا هو علم نهاية 211 ب. إلى هذه النقطة الأخيرة أساسية، فهي تعلن عن تعليق قول المعلم، مثل (78) سري في الفقرة الثالثة. إنه ليس اللافت أن يحط نراكب هذه الأند، [negations] بآيات هو أعلى الإليانات، أعني ذلك الذي خصص لحد: لأن المعاقبة: ἀλλ' αὐτό καθ' αὐτό μετ' αὐτοῦ μόνη τοῦ εἶναι. "إن أوتو كاث هو تو ميت أوتو مونو أنداس آي أون" ابن (هو سيتمثها) في ذاتها. بذاتها، موصولة أبدأ بداتها فخص واحدية المثال، 211 ب. فتنة ما هنا يحساء بأنه لا يذ أن يكون المثال لا أي مثال تسمى، وإنما حذوا ما للمثل، ولا سم، خير الجمهورية، 11 و 11 و 11 ويؤكد لنا ذلك السعد لفظه شعاع في نهاية 211 ح [حرف ش بقول] أيضاً انطقتنا من العلو، التهياب إلى ذلك المعلم الذي ذكرته... الخ.

بمكأساً بلزح لتأمان مشكل بقول المتأمل هو مشكل التحديد من وعلاقتها. ونكس مشكل أساس المعمولة يعس في لا معمولة تتطلب هذا الإفصاح لبقعة أي تحقنها ونعجم ها في أن ضمن الأسطورة؛ لذلك يتوك سقراط، ديوتيماتكم.

الوجود والمعابة والحوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ولكن أحداً لم يقل بأن نحتق هذا التحين إلى الرؤية هو إمكاني من إمكانات المعرفة لعملية للإنسان.

ب. تدفع محورة غييدوسر بالأسطورة إلى غييدوس: فلنرى لا بد أن تكون قد رأيتنا فيظهر الـ "مدرّتنا" هاهنا تسمى أسطورة المعرفة، وإنما هاهنا تحتى الأسطورة بمصادياتها [harmoniques] المتعددة:

فهى تؤلا أسطورة "مكان" للشئ، هو مكان في ما فوق السماء، وهو بالإضافة إلى السماء في عين سببة العلم المكشوف إلى انقلك، أي إلى علم رياضي. كما تتحدث أفلاطون عن "سهل لتحقيق" بأن هذا التحيز الأسطوري لـ "عالم المثل هو الذي يبرر كل من الواقعة "الصادحة" التي يطلقها أفلاطون، في 217 ج - و:

[79] - "المدعية وقد تجنت تحلبا".

- لرؤية بما هي اتصال، وملاسه روحية:

- وكذلك فإن رؤية تُسعرُ بسا هي غذاء، إن اقتران الرؤية لـ "الأصل" يدل على نهاية المسافة التي تفصلنا عن الموضوع. ويظهر موضع الغذاء من جديد لاحقاً مع "التجاذج" الذي يغتذي من الرحيق (218 ج).

تغذي النفس من مثل، وتعلق الأمر من الوجهة الأولى يتمثل في صيغة الجمع: العدل، الحكمة، سدى أثنا فيه من هن العلاقة الجدلية لكل مثل أي مثل آخر، وبعبارة المثل: وهكذا في 250 ب:

ثم تأتي من بعد ذلك أسطورة تقدمان التصور، ومنطقة النفس، أي أسطورة حالة الخليلب أنذي تصفه محورة المدعية، فانسقطه هنا هي أسطورة التركيب، أي الحال المتوسطة المنبثقة لنفس، والتي هي حالتها الواحة (249 ج).

ثم تأتي أخيراً تحت أسطورة، أسطورة الاستيفاط، واستعادة ما فقدت فيبدو تحت ساحتها كالمعروف عن سقنة.

1 - راجع سرديس، 191، Practices (مصدر: من مدني ويري تعلق الأمر) :

Stavros Diakonos, "Platon's Theory of the Soul and the Idea of the Good", in *Journal of the American Philosophical Association*, 1992 et 1994.

استنتاجات:

لا تُفهم أسطورة الرؤية السابقة على التجربة إلا انطلاقاً من بنية أسطورية، وهي سيافها، إن أفلاطون يريد أن يوحي لنا أن المعنوية تمتزج بلامعنوية مثاته ليست شيفها:

أ. لامعنوية الأساس. فلامد للتحديدات أن نجد أساساً لها في الألامحد، مثلما أن جملة المشروط تحليل على اللامشروط. [80] ويظهر الزمن ههنا بمثابة الأسبقية لرك وبنو حبة التي تركه أسبقية مطلية، أو بالأحرى أسبقية بالنسبة إلى السطفي. فيمثل الزمن ههنا الابتداء الجذري ضمن النظام الأنطولوجي.

ب. ويستدعي هذا اللامعقول الأول لامعقولاً ثانياً: فكل مسار فلسفي هو لا محالة منطلق من فضيحة، ومن شدة بدئية هي علامة التوضع الإنساني، وهذا القبل "الستيل" في السنفطة هو سابق في معنى آخر غير معنى الأساس: إذ بتعلق الأمر بتفسير وضع من العشوائية السابقة التي نغمرها كل فلسفة تطلق من الأوربا. وكذلك كان الأمر عند كُنث، فإن الحل الميتافيزيقي لتعقل يتج من إعاء الاحساس نصيب نفسه مطلقاً.

ج. وأما اللامعقول الثالث، فهو لامعنوية توجب من الهندس الذي لا يمكن رجاعه إلى السنج. فكل ما كان يتمي إلى نظام الإعداد للتعلم، كاترياضيات مثلا، لا يكون ممكناً إلا بضراب من حركة الشرق [désin]. "لأنما بالخطاف" تكبرن عودة الأنطولوجيا، و"ياغوان". وتعلمه يسكننا مقارنة ذلك "بالجود" الذي كانني، أو "بالاحترام" أو "المهيب" لدى كُنث، و"بالكتر" لدى برغسون، وبتك "divin" [تعلق الهمة] الفلوسفي، وحتى في أشد انغلفات عند "تية، ثمة نجوء إلى اللامعنوية المخصوصة لتضرورة النفس، لامعنوية هي شعور وفعل في أن، إنه الجانب الوجداني من التدرج العقلي؛ إنه الناقل متاملاً. ويتبنى أفلاطون لفظة "الجمال" لتعبارة عن هذه الديناميكا الانفعالية التي تجري من تحت الحقيقة. ذلك ما يسميه فوهي [Fouillée] "جلال الحق".¹

1 - سني الحرج والمضيق الذي ساذق إليه التعمير، إم. و. د.

2 - دكتور بوليان Robin، نظرية الحب الأفلاطونية، Paris، dition de la Sorbonne، 1933، ص 224.

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وتحدثت محاوراة فيلابس، في 64ب وفي 65أ، عن قوة الخير التي نجأت إلى طبيعة [81] الجبال¹. إن هذا اللاحقول المثلث، الذي يمثل ضرباً من البنية اليبثارية [psychique] في جدر العلم، هو الذي يتجمع ضمن عرض التذكر.

2. الحدس والموت

يقترن الحدس مرةً أولى بالأسطورة من خلال عرض الحدس السابق عنى التجربة. ويقترن بها مرةً ثانية من خلال عرض الخلود. فيمر تحقيق المشوق بالموت. وهي هذا المعنى فإن الحياة افلسية ليست إلا مقاربه للثيوريا [النظرية] وهذه هي الحد العلوي لتلك المقاربه.

إن محاوراة فيدون هي التي تؤكد بشكل رئيسي هذا المظهر الذي قد يمكننا تسميه بالجناب الليلي من الحدس، "قليل الموت" يتطابق مع "تور ادهن" الذي يمثل الشمس أسطوره، والذي ترافقه صورة أبولون. عبر حامل الأثر الأفلاطوني، من شاعنة دلفيا وصوت الدايمونيون، إلى أمثولة الجمهورية، إن الروية فشل الحياة.

سنضرب مثل فيدون، لا عنى خلود النفس، ولكن على التدرج في الاحتجاج نحو الثيوريا، أي من أجل استجلاء الاقتضاءات الإيستمولوجية الحقيقية لنظرية فيدون. وفعلاً فمحاوراة فيدون هي، على طريقتها، جدل صاعد، ولكنه جدل لا ينتهي إلى رزية، وإنما ينتهي إلى الموت. سيقوم حامل نخبنا إذا عنى هذه البنية الألفة التي أجلاها جيرو، [Guérault]².

182 أ. مستوى الروعظ والظن المستقيم

لا تتحرك محاوراة فيدون على مستوى واحد، بل تتطور عنى طبقات مختلفة من المعرفة، فهي تبدأ بروعظ بقع [من المعرفة] في مستوى الظن الصادق. فالنفس التي نلاستها هكذا هي ذاتها قوة ظن [راجع ثياتيتوس، جون انفس

1: الحصر اندفق لهذا المنعقد هو فيلابس 64ب. أما في 65أ فلا وجود لهذا المنعقد كما ورد، ويترجم ضمناً، مثلثة "pu et uicea" بـ "بسملة".

2: راجع "La méditation de l'âme ou 'l'âme dans le visible'" ضمن "L'âme et le visible" de Guérault, 1924 (p. 100).

التي تظن من خلال وضع الموضوعات بعنفها [par spontanéité] "هي نفسها بنفسها". αὐτὴ καθ' αὐτῆς الأوتري كانت أوتان، 185 هـ 187.

إن درجة المعرفة عن النفس، ودرجة وجوده (existence) النفس هما إذا مخصوصان إحداهما بالأخرى. فمحاورة فيدون تبدأ بظن مستقيم حول النفس القوية على الظن. ولذلك جاء كامل هذا القسم الأول خطة نصيحة، تنطق بضرورة القناعة والرجاء. القناعة بأن الفلسفة هي رياضة في فكك عقدة الجسد ورجاء في أن تؤمن لنفسك بعد موتها حتى الذي εὐέλπιον الحق: أوليس، 164. ولقد وضع هذا الرجاء، قصد، على هامش الاستقلال الفلسفي، وعلى هامش البرهان الحقيقي، وأجبل بوضوح على تقليد قديم: هو سهر بلاي ليعيثاي، لا شكك أنه رجاء 'يعثل' و'ييزر'، كشمس الإيمان الباحث عن الذهن في بروصلوغيون [Prologon] القديس أنسالم، ولكنه رجاء يمد حضوره إلى الإيمان، وبخاصة إلى الإيمان الأزعي، والفلسفة هنا تتكرر في اندكس: "بين المحتمل الأحدث مؤسسو المسارات عديمي الجدارة، وأهم قد يكونون تكلموا بكلام محجرات، ولحظتهم تحكمتوا حقاً". وأما القناعة الضمنية، فهي أن الندية جاهر نهد الاستعادة العلفية، [83] وأنه لا توجد مقاسات عربية عن الفلسفة ومردودة فيها. إن أفلاطون يعلن هامنا عن موقف سبينوزا، وشمعل، من الذين بوصفه أرفغانون الفلسفة.

إن كامل مجهود فيدون هو الإجلال العنصري لهذه القناعة التي ولدت داخل دائرة المقدس: "إن التعسف هو نعلم الموت"، بل أنه "إن تكون ديناً" = τεθιόναν (= ثنائاي). إلى أي حد تلح محاوره فيدون في الاستعادة الفلسفية لبضمون الأسطورة وتحويرها إلى بدهة عقلية، أو، إذا ما حاكينا دياس، وفستوجيار، في إجراء التقلد (transposition) الفلسفية؟

إن الزمان، منذ البداهة، هو: هان كصفية للنفس نسبت لاعتقالية كشمس العبطات الأزعية والديوبيسية، بل هي نعتة تنبؤة، فمنذ القسم الأول من فيدون، سميت

1 - صحيح التحققات من عدة 1870 من العنصر إلى الموت لأنه من البرية كشمس، من هي من الواحد العنصر.

2 - ترجمت experience من الأخرى experience، ولكن المبدأ في 1870، هي: أنه أمارة أنه الدور المعنى من الأخطاء الطبيعية، لا معنى له في سياق نفس ريكتور 1870.

3 - هذا صحيح من حينه استحق.

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

تسمية القطبية مع الحد (في 64ع: "فرونسيس" [65]). بها تلامس النبي
 احد (ἀπτεται) أو هي نصيب عنى لأهل تنوفا للوجود، ὁρέγεται
 τοῦ οὗτος. (أوريغيناي ثواتوس)، بس إن الأمر لأزيد من ذلك: آن هيو
 لوغينزيتاي، إذ "تسمى للنفس مداعة ما هو حتما موجود"، فالمستوى الأول
 يتسمى بعدة لتفسيفة إذ، وهو قد غادر بعد أنغاز الدني، إن الأمر يتعلق بأن
 تُعرك النفس بمحاضتها محاضرة موضوعها، وبأن يكون "الذي لذاتي" (أوتو)
 كانت أوتو! عنى عين درجة "الذي لذات الوجود"، وساعتها سيكون المحضر
 للمحضر، وينحول النور إلى الرؤية مباشرة، كالتحفة، κτησάσθαι τὸ
 εἶδέναι. εἶδέναι εἶδέναι. 67ع: ἔφαπτεσθαι. ولكن، إذ كان التفكير في
 الأتار لأرفية منذ الحقيقة الأولى [64] مشدوداً إلى حل الاستقلال الفلني،
 توى هذا الاستقلال فادراً على الاكتمال؟

ب. مستوى الاستدلال القرضي

أما في المستوى التالي، فإن النفس التي تتأمل في النفس، لتصور نفسها
 استدلالية، ويناسب "الظن الصادق السطحي" الذي حدثت عنه محاوره
 ثياتيسوس مع هذا المستوى من فيسون، وهو أيضاً، في معجم الجمهورية،
 "الديانويما" التي يسميها الحزب - الثالث من الخط. ولتدع جانباً للحجج الأولى
 من هذا التطور التالي (من المحاوره)، نعتبر الأضغ منها بالفلسفة، أي لنعير
 لحجة الثالثة [78ب]، التي تميم أن النفس هي ما يشبه المثال، لأنها بسيطة.
 "غير مركبة" وأكسوتوتون، "وأنها" واحدة وبدايتها، "وأنها" هي "هي"
 مدركة تغير حسابات التفكير (أوتو داس ديانويما لوجسموا)، "وأنها" حبة هي
 نفسها" [80ب - ب]. وباختصار فإن الفيلسوف يحاول أن يستدل حول النفس
 المستدلة مثلما كان منذ حين يطوّر حول النفس الفطنة. ونعكس آراءه هكذا
 قد حصل نصاً متأماً؟ كلا، ليس بعد، وهذه النفس القوية على السعقول،
 ليست بعد، إلا نبيها بالمثال، "ليست إلا الألبه بالمثال"، "من عين عزق

1 - فرونيس: فسر، عنى، حضنة

2 - قرأ: بيتاي

3 - قرأ: كتيماستاي ثواتاي - بيتاي

المثال". وإنما لتحتسب على طرف العبارة هاهنا طعم النخبة التي تعلق بها. إذا نحن قارناها بمسلمة برمانيدس: "الفكر والوجود هو هو" (المقدمة 3، فوغار أوتو نوين إسمين في حكايا آيتاي).

ولا شك أن التأمل سيبتحقق في هذه الحياة لو استطعنا المرور من شبه النفس بالمثل إلى تماهيسا الذي 'تحققه' أسطورة فاينروس في مجاز "الأكل" و"اللمس". ولكن النفس ليست على وجه الدقة إلا شبها بالمثل. وإن هذا اللون العنيد بين النفس والوجود يفسر عبر إقامة دليل حلودها [85] [ولا يهتأ هذا الجانب من المشكك هاهنا] كما يفسر إدراك المحاور عند هذا الموضع ضرباً من الأزمنة إذ ليس الشبه بالمثل اللامتنم والثابت إلا شبها باللامتنم والثابت [أي إنغوس تي توتوا: وإن تردد الجمهورية، ولا طيمارس في اعتبارها (النفس) مركبة، إنى حدة ما على الأقل].

ذلك أن النفس المسدلة حول النفس المستدلّة، ما تزان خاضعة لما تنيه الجمهورية الافتراضات: فليست الرياضيات إذا هي وحدها التي يصدر عنها الفكر عن افتراضات غير محققة؛ فبساطة النفس هاهنا هي الافتراض غير المحقق، لذلك يستقدم فيبأس، وسيمبأس، شككها الجارف؛ وهب أنا نعرض النفس بسبغة، ألا نكون هي بفئها معرفة للمحقق الذي يخص كيانها نفسه، بحسب عبدة وغرو، في مقاله، لا مجرد تدبير ماهية (من الماهيات)؟ [إن ما بتعلق الأمر بضمان عدم انحلاله عندما نتحدث عن النفس، ليس ماهيتها، وإنما هو كيانها]. هو ذا إذا إمكان إعطاء بتعلق "بالعناية الذاتية الحكيمة لنفس" (المصدر عينه)، وإمكان تناقض كيان: "إن هذا التناقض هو بلى النفس، وإن هذه العناية هي كيانها". لا بد إذا من الارتفاع إلى مستوى أعلى تقطع فيه النفس عن أن تنفكر في المثل عموماً، فلا تنفكر إلا عين المثال الذي يمكن كيانها المخصوص، أي، باختصار، المثال الذي يهيك أن "تي إسفي" الذي لها.

ج. مستوى الجدل

هل تدرك المحاوراة في قسمها الثالث الثبوتيا؟

[86] يقوم المستوى الثالث من الحجج كما نعلم على مشاركة النفس في مثال مخصوص هو الحياة، وهذه تقصي الموت. فيسوم البرهان إذا على بنية جدلية من الاقتضاء والإقصاء ما بين المثال: النفس تقتضي الحياة كصفة ملازمة، والحياة تقصي الموت، إذا فالتقسيم تقصي الموت. انتمس - الميتة: هذا تناقض لا يصير عليه أحد، كلما لا يصير أحد على أن الثلج - حجاز.

هل هذا تعريف ثبوتيا؟ ليس بعد. لسانا؟

- لا يمكننا أن نطابق مطابقة تامة بين هذا الجدل المظنون وما أسمته الجمهورية لجوء إلى الـ "أنهيوثيون" (اللافرضي). إذ لا يمكن أن يكون ذلك إلا بوضع نسق المسئس هذا في صوء الخير: وهو ما لا تفعله محاوراة فيدون. ولذلك: ففي المقطع الشهير 101d من فيدون، وهو المقطع الذي يطبق نص الجمهورية حول الفرضي واللافرضي، لا يتعلق الأمر بـ "مبدأ" مطلق (ἀρχὴν ἀνυπόθετον) الجمهورية الكتاب السادس، 510b (و: 511b)، وإنما ينعقد فقط بالذجوء إلى "شيء ما يكون فيه كفاية" (في هيكتائون). وفي الحقيقة: فإن الحججة تنشط ضمن عدد من المثال المدعوة "افتراضات أولية" (فيدون، 107b). وسلم فستوجبار، الذي ربما أفرط في الإلحاح، كما سري، على الحضور الصوفي للخير وللمثل التي يضيئها الخير، بأن وجود المثال المطلق في مستوى الحججة الثالثة من حجج فيدون، يظل "من بعض انوجوه مساواة إيمان".¹ ولذلك يكتفي سيمباس، وقيباس، باعتبارها "موتوفة" إيتاي "توافق" عليها [07b] في نفس الوقت الذي نصح فيه بأن الاختصاصات تتطلب مزيدا من وثاقة المعحص (انظر كذلك 174 - ب، 177، [87] 100b - ج.؛ فضرورة [الصحج] التي حكيناها ما وقع التأكيد عليها [72b، 173، 76ج - 77، 77ب - ج، 92ج - و] إنما تتحرك ضمن دائرة حقيقة يسمم

1 - أرخين أنهويوتيون. وقد ترجمها بير ماني (باريس، عالمارة، 1993، ص. 454) حذرا "اللافرضي".

Paul Festugière, *Commentaire de la République de Platon*, Paris, Vrin, 1936 (nouv. éd. - 2 1975), p. 102 (Ac.).

بول ويكتور

بها بالجملة أكثر مما يعم تأسيسها تأسيساً جذرياً، جاء في 200 ص: "... اللجوء إلى ناحية المثل لتجد هناك حفيظة السرج وولات... ته يزجد جميل في ذاته وطيب، وعظيم. فإن وافقتني على ذلك، أمتنني من نعمة. فما يؤمل، أن أظهر لك أن النفس خالدة...".

- إن غياب الإحالة المرجعية على غاية أخيرة لا يراجحه فقط طابع الحجج الفرضي إجمالاً، وإنما يراجحه كذلك طابعها المركب (composé)، فالحجة تنقل بين جميع من المثل؛ ومن زاوية النظر هذه، فإن فيدون محورية هامة أيضاً، لأنها تعبر عن تراكم (composition) الممثل في المفسطاني، وفي هذا السعي فإن فيدون تعلم الفيزياء الممتدة من إقراطيلوس إلى ثياتيتوس - المفسطاني - التباسي؛ وهي تعبر عن فتح مسيل جديد، فيما بعد الإمرة الذخيرة التي تقابل بين منحز كبة (arithm.) النظر والنبات المصنوع لوجود المنطقي. هي عن عن تقنية للعلاقات الدجوية (ما يسميه أفلاطون: "تواصل الأجناس")، أي المشاركة التي لها بعد عمودية لمحموس في محمول مشارك له في الاسم، وإنما يانت بوجه ما جنية بين ماهية وماهية، ولكن نواتب الدمايات في فيدون ما يراك يبدو مغروراً؛ فحل لأنجده فيه ما تناسب "الحسني المحيظ" (iteration) synoptique الذي ستحدث عنه هاهنا.

د. نهاية فيدون:

تعلن الثورية الأملونية، بأغرة، رهينة فظة بدايتها خمس ألفي المعني، فهي عود من عبار الأخير من أنجده إلى نحس، تتضمن نهاية مضاعفة، نهاية ناطقة ونهاية عنانته.

فأنا التنبيه الأملوني هي الصورة الأخيرة (escaatologique) تستخدم الكبرى، فيسبب لسجادة هكنا من حرج في الاشرسب من الحجة (88) الأشد عقلاً إلى رواية أسطورة من نفس مستوى الأولى. ذلك أن اللابيدوده (pulsarabla) التي تمركزها الحجة، سرعان ما تعاقب الوجود المعني عبد

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أفلاطون (107)،¹ فالاعتقاد قريب جداً من الحجج الأشد مطلقاً، وينبأ أن
لحجته هي داخل الاعتقاد من أجل عظيمته، ولكنها لا تنوب عنه حقيقة.

هي تعني أن التمثل انشعابي لعشهم على صورة النفس المتظهرة بصاحي.
مصاندة أسطورة المستقبل، زمني الوجود الأسبق، فيكون الجسد هكذا حلقه
سقفية ممدودة بين لحظتين أسطوريين: لعب أولاً مع دور الأصل، وتلعب
الثانية دور الحمة لسجود.

بإلا أنه ثمة خاتمة ثابتة هي موت سقراط، نفسه إذ ينقض عيناً قصته اليسكر تسي.
[Béhéance]، ونيس هذا الموت مجرد ضميمته للمحاورة، وإنما هو، على نحو
ما، اكتمالها. "ذالموت السقراطي يحقق كمال "لوغوس" أفلاطون، ومثلك
بأن "التفاسف هو أن تموت وأن تكون بيا" إما تحقق في الصمت، فكيف
[equivalent] الثوريا هي هنا عين ككيفية الموت التي يسونها سقراط، وسقراط،
لا يموت موتة النضيق، ولا موتة عيسى، قد حذانه الرّب وترتكبه مثقالاً بحظايا
الذنيا، وإنما يموت وقد لفه التكية ونفقه اليقين، كمن يخرؤ في تأملاته.

وإسافي هذا، المعنى يسكر القول إن الثوريا، ملازمة لسر الموت، ذالموت
الذي، كان في التمس الأول (من المحاورة) موضع من موضوعات المدخوة
والرعظ (أبولوغيا). فد بات حتماً لا ينطق، وإنما، إذ ذاك فقط تكون النفس
نومس وتكون مطابقة مع المثل، وهذا، لفرق الأكبر مع أولي طين الذي عوض
مشابهة النفس للمثال بساهي النومس والوجود. النومس هو لوجود من، فنش ما
تجعل نفس نفسها نومس، (89) تكون هي نفسها معنولاً من المعنولات، يعرف
المعنولات بضرب من تفسير النفس [التاموعات، (أ)، وساعتها يتصور التأمل
بالتفكير، لا بالوجاه، وفي تريب بذلك ينبغي تحقيق بالموت ليعوض بخلود
حاضر. ولكن، أفلاطون، لم يخط هذه الخطوة بنفسه، وإنما في غامر الثورت
تغوص الثوريا.

1 - راجع: (A. J. A. Richards, *The Philosophy of Language*, London, 1937).
كما نعت على راجع هذه الترجمة، فهو من المعتمدين أيضاً لسقراط، وليس من معتمدين تنوعه،
http://www.ancientlibrary.com/Plato/Phaedo.html (1991).

3. الحدس ومثال الخير

إذا كان الحدس مرتبطاً ارتباطاً أساسياً بالأسطورة المضاعفة للوجود السابق وللبهاء على الحياة، وإذا كان إذاً هو الحدس السابق على كل فلسفة، والحد المرتبط بالموت، طرح السؤال: ما منزلة الحدس في الحياة الفلسفية الفعلية؟

فلتفحصكم تركيب السؤال:

بم حدس عندما نحدس؟ (3§)

- هل يتحقق هذا الحدس كلياً بواسطة الحدس؟ (4§)

بم حدس عندما نحدس؟

أ. يبدو في بادئ النظر أن كل مثال قابل للحدس؛ فالحدس مرتبط "بواحد واحد" من أمثال (انظر الدروس الأولى عن مبدأ تحديد المثل تحديداً مميزاً). فثمة ضرب من "حضور" للمثال المنحصر إلى النفس الخالصة في كل مرة وبالنسبة إلى كل مثال. ومن المحتمل أن يكون "أصدقاء" الصور الذين نقدتهم محاوراً السفسطائي، فدأوتوس، الأفلاطونية، هكذا على أساس تعميم [90] متبس شاهده ذلك النص الشهير الذي ورد في المأدبة عن الحدس: فلعن الحدس يكون رؤية وحدة المثال فيما وراء الحالات المتعددة والمادة المحسوسة، ولو كان الأمر كذلك، لما كانت وحدة الدلالة وحدة تُقدَّرها تقديرًا *unité* *présupposée*، أو بنيتها بناءً، أو نضغياً وضعاً، وإنما تنتهي بها "الحما ودما"، ولو كان المثال معقولاً.

إن ما يبدو مبرراً لهذا التأويل، هو أن الحدس [قائم] ما وراء القول. تنصرت من سكون الفكر إلى الرؤية، فيما أبعد من الحركة الممفصنة للفكر (المأدبة 210 ح - 211 أ؛ الرسالة السابعة، (34) أ)

ب. ومع ذلك يبين استوجبار. بكثير من قوة الحجية أن للحدس موضوعه المنصوص، الخير أو الواحد، وسرى في الفقرة الرابعة أن النتيجة هي أن الحدس لا يتقصي الجدول. بل هو على العكس من ذلك يقتضيه.

وعلماً بأنه لا ينبغي الفصل بين الحدس وغاية الجدول الصاعد؛ فهذه الغاية هي التي [تقوم] فيما وراء القول، نصان أساسيان يثيران جانباً نص المأدبة (الذي

1 - الرسالة ثامنة، 44 ح: هي الأقرب من إلى مصيرون نص.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يبدو منه ربط انحدس بأي مثال من العتل: إنهما نصّ الكتابين السادس والسابع من الجمهورية وقد كانا درسا معاً من جهة الوسيط الرياضي، ونصّ فيلايس عن الواحد (13 ج - 27 هـ) الذي يعلق عليه فستوجيار، أهمية أكبر باعتباره يزيح التباساً ظل عالماً بالحجر، ويتم رفعه بعرضه بالواحد). فنحن نتذكر أن الجمهورية، الكتاب السادس 508 هـ - 509 ج، قد أعطت للخير قوة جعل لذات عارفة، والموجودات معروفة، وكذلك قوة إعطاء العتل ماهية ووجوداً؛ فكان الأخير يظهر هكذا على أنه هو المبدأ المحدد للموجودات الماهوية. ولكنّ الأخير إما كان هو [81] وحده غير قابل لتعريف وفوق لكل معقولة. وقد كان الشرح القديم يتناول على هذا النحو واحد فيلايس على أنه ما يعطي الوجود للمثال. (نظر نص أولمبيودور من *De Phaedon*: $\eta\mu\epsilon\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma \delta\acute{\epsilon} \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\lambda\omicron\nu\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \mu\epsilon\tau\alpha\kappa\tau\alpha\iota$ = μέν ἐν πάντων αἰτίῳ ποιεῖν, ἐνύστεως δὲ τὸ πέρας. أن دي أن أمينون، تو من هان تنون أمينون بويتز، هيتومبوس دي تو بيراس). والخير يتردد واحد فيلايس يجعله بتحسس تركيباً لطيفاً من قوة "المبدأ" الافتراضي. ولعل ذلك إنما يكون له بالمرور "بالأجناس العالية" التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً، ومن خلالهما هي، إلى كثرة العتل وعقد كذلك وحدة وكثيرة على السواء).

ولكن واحد فيلايس يحسم بالمقابل التباس هذا الأخير الذي هو مثال (لأن له قوة تحديد العتل) والذي هو كذلك ما بعد مثال، وهو إذاً اللامعروف الحقيقي، والمحدد اللامحدد، واللامشروط الذي يقول عنه "كنيت" إنه إنما يقتضيه مسألة الشروط (ويمكنها ساعتها أن تحسس هذا التصحيح الفيلاي في كثير من تلميحات الجمهورية، VI، 506، VII، 517 ج). ولقد تأول

1 - راجع أيضا ص 2.

7 - وصفه فستوجيار، مرجع مذكور، ص 282، الهامش 2 (AC). (م بعد هذا التبعيق - من أولمبيودور من، المصنف الأفلاطوني المحدث للفقر السادس بعد الميلاد، وإنما كانت شبتي - المسقيون الأماشي، التمهني حوالي 644 بعد الميلاد، أخر من حوالي بعد أفلاطون رثالة الأنتانية التي أعقبها جوهريان، من 1574).

برودير. بعد في هذا المعنى محدوداً فيلايس باعتبارها نصيحة للجمهورية ١١
 الأخير الذي يراجع إلى دور "خير أسمى" للإنسان وتعدله.

هذا ما اهدينا بهذين النقصين. غيّر أن الحدس يتحد من هذا الخير - الواحد
 - السبب غاية متميزة، فيما بعد التحديدات الساهوية (السبب، أي [2] الأساس
 الذي ينشئ من المثل موجودات، فتأتي من جديد بمحاورة فيدون التي تعطي
 لنبات وظيفة "السبب : فيلايس، 158، 165، 167 - ب، وهكذا فإن موضوع
 التأمل ليس الغش بل ما هي كذلك. وإنما هو المثل تحت تحديد الواحد. ومن
 ثم فإن التماثل عن الإنسان هل هو قادر على الحدس - هو تساؤل عما إذا
 كان قادراً على بلوغ الغاية الأربعة لكل جدار صاعد، رؤية الخير، وعما إذا
 كان بعد ذلك قادراً على هذا الحدس "الأيضي". أي على "هذا التبرك
 l'aperception المباشر والحاصل ككامل ترتيبية المعنويات"، وعلى هذا
 الحدس من الذي قد يقبض "في شبح واحد على التمثل وعلاقاتها" انطلاقاً من
 جدها الموحدة والمؤنس.

لا يشك المستوحى، أن الأفلاطون، قد كان له شعور المحصور هذا
 واللامسة، وهو الشعور الذي يفارقه بالحدس بدلاً من مفارقه بالتدرك الذي
 يستدرك بواسطة مثال: "إن ذلك يفترض أننا نأخذ ألفاظ المأدبة والجمهورية
 وفيلايس على معناها الحرفي، بلنا، مع أن الأفلاطونيين المحدثين، يقول
 مستوحياً "اعترف بأنه لم يكن من الممكن تحصيل هذه النتائج إلا بتحويل
 حرفي لبعض نصوص المأدبة، والجمهورية، وفيلايس، لقد كان ذلك منتج
 الأفلاطونيين المحدثين، واستأجانه تطابق مع استنتاجاتهم"، ولكن، أسمى
 ذلك "سكنجة" لكل ما يسعى التحول الأفلاطوني إلى "سطقه"؟ ذلك.

١ - مرجع مذكور، صفر، 131 - 132.

٢ - مستوحى، نفس المصطلح من 136.

٣ - مستوحى، نفس المصطلح 137.

٤ - مستوحى، نفس المصطلح من 138.

٥ - مستوحى، نفس المصطلح من 139.

الوجود والمادية والنحو عند أفلاطون وأرسطو

ما يتوخى به أفستوجيارا، ملتصبا بحجة كعب بقول "في ظاهرة من التجربة سيحكون وجهة ليس أوفق لتعريفها من سميها [تجربة] صوفية"، هو يرى فيها رؤية تفوق [94] رؤية الإحاطة [assume] التي للتعريف، بل يجد فيها مواجهة حقيقة [an avai face-à-face] مع غير الجمهورية ومع واحد فلاس، والحادا بعجز المسار عن التعبير عنه، "ووجدا" "يخطف به المنظر في المثال" قياسا على مسألة الانبهار بالشمس.

ولكن

- انصتوف السلي في المأدبة هو على ناس ديوتهما لا على ناس سفر اذ - وهذا سبب للاختلاف.

- التلوغ إلى الخير لا يهد له دة نجاح فحسب.

- وفوق كل ذلك، فحسب "خير لا يمكن أن يكون حدث فعليا ما لم يكن في الوقت نفسه حدثا أمثلا في "مستتبا". أي ما لم تطابق "سبوسيس" وثيوريا. وأفستوجيارا، هو نفسه بتعقله عن "رؤية هذه الوقائع في وجودها وهي ترتيبها". لابتة داس المذهب في النهاية، فحسب المبدأ غير ممكن من دون اكتمال النسق، ومن دون نجاح الجدول. ولتكن أسرى أفلاطون، في برهته على القوة التأسيسية لنواحد بالنظر إلى ضل سق السئلة قد أظفر هذه القوة تأييدا

4. الجدول واحدس

لا بد إذا أن نفهم الآن الارتباط الأساسي بين الجدول، وبين نسق الحركية، وبين التأمل والقول، وتتجمع الجمهورية في وظيفتي الحقيقة هاتين في عبارة جريئة، المتركية: الجدول هو الرؤية الوظيفية.

1 - أفستوجيارا، نفس التعريف، ص 117 - 120.

2 - أفستوجيارا، نفس التعريف، ص 124 - 126.

3 - أفستوجيارا، نفس التعريف، ص 129 - 130.

συνεπτικός διαλεκτικός: هو ما غار سونتيكوس ديالكتيكوس، ويتمثل ذلك في رؤية كل الموجودات في موجود واحد، وكثرة المثل في واحد الخبير، "إن هذه الرؤية التأليفية (193) للواحد، وتلك الذي للواحد، هي فقه التأمل والعلم". وسرى أن هذا الارتباط بين الوجدس والجدل لا يظهر الظهور الكامل إلا في الجدول المتوازن، في حين أن الجدول انصاعد جدل يقصد إلى ما وراء القول.

أ. فتحسن نجد تقريباً أولاً لهذا التأليف بين الوجدس والجدل في فايدروس (265 - 266 ج، 271 أ - 272 ج، 277 ب). فلا يظهر المثال هناك وكأنه مثال للحقيقة، وإنما يظهر منصوباً ضمن حركة مزدوجة:

- من الانضواء في شتات يماهي أفلاطون، بينه وبين التعريف ويحمده على معنى الرؤية الموحدة (سونوروتتا). وتعلق هذا التوحيد بمثل واحد يساً هو كذلك. وهو لذلك يرتبط ارتباطاً ضمناً بالفصل بين المثل، 'بالهكتورن'، وبالطابع الذي به تتكون المثل مثالا مثالا، فالأمر يتعلق إذا بتوحيد بفرق بين المثل، إذا صحت العبارة، إن هذه الحركة الموحدة (συναγωγή) الأولى مرتبطة إذا من جهة أخرى بفصل حقن المدلالات؛ فهي موحدة فقط بالنسبة إلى المحسوس.

- وسأعنيها فإن "النسمة" διαίρεσις هي اللحظة البائية للعلاقات؛ فيبدو المثال كالكامل العضوي الذي ينبغي فك مفاصله، وهكذا تأتي الرؤية العضوية بعد التوحيد العارق، وتتقوم المثل التي تعترضنا على هذه الطريق بعين عمل القسمة (وهنا فالقسمة ثنائية، أو هي على الأقل تبدو ثنائية؛ مادامنا نعتبر دوماً الجهة اليسرى ونترك على اليمين ككل ما سواها).

(95) ومكثدا ترتبط السموناخوجي بالرؤية المفصولة لتمثال الذي هو في كل مرة "واحد"؛ فلذلك يابى يسيس رؤية مرتبة لعالم المثل. وإنما بالديديايريس.

1 - مترجم: نفس المعينات، ص. 169 (ACI).

2 - سونفورهي.

3 - ديديايريس.

الوجود والعامية والجمهور لدى أفلاطون وأرسطو

لا بالسوفولوجي، بلحق تصوراً للمثل منفصلاً لها أو كثرة معدولة [εἰδήσεις] للمثل، ويحتج سقراط، في 266ب بحركة التفسير هذه متحدثاً عن الرجل النحلي "يقول: "وأما أنا فبهذا شغفت جداً بافاندروس، نعم: بهذه القسامات، والحموع، حتى أكون قادراً على الكلام والتفكير، وفوق ذلك، وبني متى خيل إلي أنني أرى عند غيري قدرة على توجيه بصره نحو وحدة تكون وحدة طبيعية لكثرة ذلك، إلخ؛ وبني أسمى الرجال الذين يفكرون على ذلك جديين". وهكذا، كلما يقول رودس، بكتل قوة، فإن الحركة التنازلة هي "وحدة عقلية خالصة؛ هي وحدة تتحرك المثل، ولم تعد تتحرك العموميات التجريبية"، وتؤكد الجمهورية هذا التأويل (انكتاب السادس: 411أ - د انكتاب السابع 432أ).

ب. وأما محاوره المنسطائي (253ب - 254ب) فهي أحسن إبراز للنطاق الثرائسي لهذه البنية المعدولة: "فمن كان قادراً على ذلك، كان له من نفاذ البصر ما يمكنه من أن يرى:

(1) أ. صورة (forme) واحدة تنتشر في كل وجهة عبر تعدد من الصور التي تظل كل واحدة منها متميزة.

ب. تعدداً [plurales] من الصور المختلفة اختلافاً طبيعياً، والتي تنفصلاً خارجياً صورة واحدة.

(2) أ. صورة واحدة قد انتشرت عبر كثرة من المجموعات دون أن تتحرك وحدتها.

ب. وأخيراً، صوراً عديدة تامة الأجزاء بعضها عن بعض³⁷.

قائمة مسبوقة لهذه الكثرة: مستوى "الاجناس" [genres]، ومستوى "ترانسندنتيات" [transcendants]، ذلك على [96] الأتميل هو تأويل

37 - 101، مرجع مذكور، ص. 107 (A').

38 - ترجمة ديس، (A').

بول ديكور

فيوجيار لهذا النص الغامض عموضاً خارقاً (وخاصةً من 53، 5 - 9، حسب
هيكلة فيوجيار):

1. مستوى الأجناس:

أ. صورة كلية حاضرة بما هي جنس في أنواعها.

ب. صورة حثية حاضرة كتشوع في جنس عال.

يقال عن الجنس أنه يشمل على حية التفتين، أنواعه.

ونكت مع هذا المستوى الذي هو أرفع ما يمكن بلوغه على هذه الوجهة،
بقي أمام "تعدد الحيات".

2. مستوى الترندتاليات:

أ. يشفي كل جنس عال تسمية كجنس بالنظر إلى أنواعه. ويقال عن هذه
الصورة إنها تتشعب ضمن "الكل" من دون أن تمزق وحدتها. وهكذا "والهيو
هو" شارحك فيه كل ما هو معناه وظل "جنس عال" أو ترندنتالي
بمن بعد بالأجناس التي كالمسوي أو العادل.

ب. ونحن هذه العملية نتركها أمام كثرة من الأجناس، كل واحد منها "متعدد".

[97] لا بحيث مثل هذا النص على التفتين به جود وحدة عالية واسطة
الواحد، وهو يتحرك في رية من أمر الطابع التفتي للأفلاطونية، أليس
الحذل، إذا ما اعتبرنا اعتباراً جيداً، وإذا ما حاولناه فعلاً، يحول إلى صرب من
الحلقة المتوحد أبدأ، التلوية المضلية لكل الأجناس في التوحدة؟ ألا يظهر بروز
مشغول ترندنتاليات التي منتظر به في القسم الثاني من المرس، صعوبة
جديدة تركيز ما ييس المثل، الكثرة [والخير الواحد]، ما دما ترقى جدلاً
جديداً يقوم، ألا وهو، لا فقط جدل المثل بما هي موجودات، بل جدل الوجود

1 - مرجع مذکور، ص. 49، 50.

2 - راجع: أيس، 1970، ص 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

الوجود والناعية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

نفسه بما هو أحد الثور سسدناليات: "فأما الفيثاغورس، فلأنه، ضرورة الوجود تتعلق
استدلالاته دوماً (ديالوغ سمون، السفسطائي، 254 أ). وبك مقتعاً بما يصرح به
فمتموجاً بكل وثافة، إذ نجد هذا المنس موافقاً "شمس الجمهورية، ويجعل
منه بسط توصيل اجادل بالذات، فهو يقول إن النجل، تصاعدياً، بعد التأمل،
وتساؤلاً، فدوّن الأمر بكونه على العكس عندما نعيد بناء الواقع نفسه"
فيتموج النجل، إذ اعلى رؤية للوجود، ألا وهي الرؤية الضامنة للاستتاج.

لأنسي، في السفسطائي يبرز رؤيتنا أن صدرة الوجود تمكن من استنتاج جميع
تصوره، وتتكمن من روية إحصائية تمكن المتوكل من جمع الصور في المبدأ
الذي شلتها.

فليس لأمر فقط أن هذا النقص بظن برنامجياً جداً، ولتكن التموج النجل
الويسي للسفسطائي، أعني ذلك التموج الذي يحس (élaboré) أجسام
الوجود المحسنة، بظن إنجازاً جوتياً، [98] "منشأً حول نيبنتز، Leibniz" أن
ينجز جزءاً من العلامة الكونية"
إن أفلاطون، بقوله ذلك، إقراراً واضحاً،
فالأجسام الخمسة هي أجسام من بين غيرها، وينبغي إعادة نفس العمل بالنسبة
إلى الشئ الأخرى، فدانه من عين جباراً

بل ربما تمركز أفلاطون، اضياً عن هذا البناء الذي فيه | على اقتضاء
جس لجنس بواسطة الإمساك الضروري، وعلى حصر فإن محاولة فيلابس تبين
أنه قد تمكن عنى نحو آخر تحقيق العمل الجسدي العكس، يصبح مخيف
عن ذلك الذي طوق في السفسطائي، لدى بناء سدسة الأجناس العنصرى
| الحركية، السكون، الوجود، الجوهر، الخير |.

د. نحسوي محاولة فيلابس على صيغة من الجسم، 16 ج - 17 | تطابق
على ما يبدو تطابقاً غير تامين مع عني فايدروس والسفسطائي، ولتكن به تيرة

1 - المرجع نفسه، ص 104.

2 - المرجع نفسه، ص 104.

3 - رونس، مرجع المذكور، ص 104.

4 - وقد شتان، روى في ص 104 من المرجع المذكور أنه من الضرور عنى هذا السدسة، ص 104.

بول ريكورد

جديدة تعلن عن علم الأعداد والقياسات الذي كان أرسطو شاهداً عليه، ويسو أن أفلاطون، قد عمداً، أمام صعوبة العثور على قوانين امتداد وتوابع محاسبية يتطلبها مبدأ تواصل الأجناس حسب المفسطائي، إلى التفتت صوب نأريل فيثاغوري الأسلوب. فنحن نعلم أن العدد، حسب الفيتاغوريين، يولد من التواء الوحدة مع ضرب من العادة العددية [numérale] اللامحددة، [فمنها أن الشكل الهندسي يتولد من تحديد فضاء غير محدد، كذلك يتكرر العدد ضمن اللامحدود ويقطع ضمنه سلسلة الأعداد]، إن هذا النقل لأرثماتيكا خالصة يعبر عن نفسه تعبيراً مزدوجاً.

{199} - فأولاً تقوي محاورة فيلابس من سيرة الطابع الجدلي لتمثل لا فقط مبدأينها، بل كذلك في سببها، فكل مثال هو شذرة عن النسق العلائقي! ويجسد السمة فيه من اللامحدود ومن الحد [نهاية 6 ج]. وهكذا فإن المثال نفسه تغزوة الدينامية: فيحدث رودي، عن "إعادة بناء عقلانية للماهية".

- ومن جهة أخرى، وهو مهم لنا بالنظر إلى حدس "المبدأ الحدري، فإن ما يبدو أنه الأجدب لاهتمام أفلاطون، ضمن التمرين الجدلي، هو اليمين - بين، أي الكثرة المعذلة الممتدة بين الوحدة العنفا وبين التنوع اللامحدود للحالات الحياتية. ويقترح المقطع 116 - 117 الرسم الثاني:

ينعلق الأمر بالنسبة إلى المثال الذي هو واحد بأن يقسم إلى أنواع، إلى حد أن *ordina personarum* الأنقيما سيباس، النوع الأخير، وهو ما يفترض أن النسبة تتوقف عند نقطة ما، عند *atomonculas* أتومون أيديوس، لأن الأنقيما سيبسياس ثم بعد يقبل النسبة إلى النوع، بل هو يترامى إلى العنفاي! "وساعتها فقط يترك كل واحد من الأنواع يترامى إلى اللانهائي". فثمة هكذا عدد من العمليات الوسيطة ومن البنى الوسيطة بين الواحد واللامنهاية.

فالتوكيد هنا ليس على ائتهية الصوفية ضمن الجدلي، بقدر ما هو "الحكمة القديمة"، وعلى "العدد انجمي الذي تحققه الكثرة على المسافة التي تفصل بين اللانهائية والواحد". ثم إن أفلاطون يؤكد ذلك بكل صريح،

الوجود والماهية والنحو مر لدى أفلاطون وأرسطو

لدى نهاية 7 (أ) "فأما الميسائط، فإتيم (أي الجدليون انفاشونون) يجهلون بها. هي حين أن احترامها هو ما يفصل في محاذاتنا بين الكيفية الجدلية والكيفية المشاعية [érisique]". فإتو كيد ههنا يتعنى بحسبان الوحدات الوسيطة، وبعدها الأنواع (وهو تعداد لا يمكن أختراله في القسمه اثناية).

(100) هل يعني ذلك أن أفلاطون، يقط من جديد في الرياضي وهو دون الجدول بدرجة؟ كلا، وإنما ههنا نذكر التقابل بين المعيارين، حسب محاوره السياسي (283ح)، وحسبان الميسائط الذي تستيه محاوره فيلابس جدلا، ونسفيه محاوره السياسي اعتدالا، هو هو. لذا إذا بعيدين عن المميز الكبير للتمييز بين الرياضي الذي هو "الممكن المحض"، والماهيات "الحقيقية" التي تتواصل مع الخير وتخضع لعلاقات غائية.

ومع ذلك فهل نذهب محاوره فيلابس إلى أبعد من محاوره السفسطائي في تحقيق البرهان الكبير للجدول؟ إن هذه "المثل الأخلاط" كككل عدد، هذه الوحدات الحقيقية للخصرات، لا تبور حق التبور. "فالأجناس الأربعة في فيلابس تظل زوايا نظر نستطيع أن نعتبر منها المثل انواحدة هو بمعنى ساواحدة، وبمعنى ما كثير، ومعنى ما غليط يستدعي سببا خليفا (وتناقش بروديي، إمكانية المطابقة بين المبادئ الأربعة أو الخمسة لفيلابس وبين الأجناس الخمسة للسفسطائي). وهكذا فإن فيلابس لا يذهب، لا إلى أقرب من السفسطائي في اتجاه بناء الممثل الأولى: فقد كانت الأجناس الخمسة للسفسطائي هي الحدود الأولى في سلسلة المعقولات ومثلت بداية استنتاج الوجود، وأما حدود فيلابس الأربعة، فتشير إلى الأدوار الأربعة التي يتعين أن شذنها" هذا المثل أو ذلك. وهكذا فإن فيلابس ليست، كما السفسطائي، محاولة لتحقيق حرة من الجدول، بل هدفها مزيد تدقيق شروط هذا الأخير. إنها

: مرجع مذکور، ص. 70-72، 71.

تشير إلى المبادئ والأسباب التي ينبغي التحقق منها والسيطرة عليها [101] إذا ما رما بناه يُصنَّب له بعض نجاحاً.

ولو اتبعنا رودبي، سنؤيدنا إلى القول بأنَّ الذَّجْواء إلى بُني من الشَّيْء الأَرْتِمولوجي، قد أَعَدنا، أكثر من قبل، عن الهدف عوضاً من تقريننا منه. أبعداً عنه تنوعنا

بصعوبات هذا المسمى. لذلك فربنَّ فيلابس تعطينا هي أن فكرة أُجني عن المونادح الذي يتغير تحتيته، وأقل ثقة في إمكان تحقيقه: يقول أفلاطون، عن الجدول في 114ح: "إنَّ الإشارة إليه أمر غير عسير بالمرَّة، ولكنَّ مهارته عسيرة ككلِّ عسرٍ، وهذا نصريح لافت، لاسمياً ودجوازاً فيلابس هي عُنْها التي تحيل الغاية المقصود للجدول الصاعد على ما بعد مثال الخبير، وصولاً إلى الواحد، وينبئ عينا أن نعرف ما كانت تحويه فعلاً دروس أفلاطون، عن التمثيل - الأعداد. ولعنتنا سعود إلى ذلك لاحقاً، أما الآن، المكتوب، فلا يعطينا غير مثال عن تركيب نقي - هو تركيب العناصر الحسية الأولى ضمن طيمماوس: نفس العالم، النفس البشرية، المحسوس - ولكنَّ "جدول المحسوس هذا"، كما يقول رودبي، "ليس تركيباً عقلياً".

الحاققة العاقبة

ليس التأمُّن تأمُّلاً المماثل بما هو تحديد متميز. بغير ما هو تأمُّن فليبدأ (الخبير الواحد - الوجود، ولتترتب التناول الذي يصدر عنه. فالتأمُّل والجدول بتراخض إذا على نحو متلازم، وعدم اكتمال أحدهما هو مكمل لك عدم اكتمال الآخر.

[102] لذلك يبدو من الصعب أن ندخض للنسقية | systematise | هذين الوجهين من الأفلاطونية كما يقترح فسوحيار، إذ يميز خمس لحظات - ثلاثة منها لتأمين توطر لحظتين من الجدول (روبه سابقة على التجربة - جدول صاعد - إدراك لوجود في ذاته - جدول تنازلي - حدس توليدي)؛ إنَّ هذه الرؤية الكاملة

1 - مرجع مذكور، ص 75، 76.

2 - مرجع مذكور، ص 76، 77، 78.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

للكثير في الواحد، ونوامد في الثنتين، والجامعة لكل وللثبير، هي قمة التأمل وتمة العلم".

ولكن:

أ. ملحظة الأولى لحضة استورية.

ب. لا تأخذ فستوحيازا، بعين الاعتبار نمطية النفسنة والنموت. وهو استكافز الذي يوجل الحدس النهائي إلى مستقبل آخروي.
ج. لم ين المبدأ الأسمى عند أفلاطون لا يتلور تمام النسور: [هل هو] الوجود، [هل هو] الخبر. [هل هو] الواحد!
د. تبجس عن جدل "وجود" جنس" عليا لا يظهر وحدتها، بل ربما قيل صراحة عنها إنها أجسام "في عزنة" [اللفطاني، 223]

ماذا يقول عن محاورة برمانيدس، "فلمت الجهيذة" [en jeu labocieux] تقع بأكبتها "خارج نور الحدس": "وفي العبارات التي تكزرها محاورة برمانيدس على نحو يكاد لا يغير كلما استعملت حجة القسمة الثنائية، فإن الفكر المتروي، الديانوي، هو الذي تقسم، بل كلمة النوس غنية من البرمانيدس، ولا يظهر شفتها إلا في النفس الأول (من المحاورة) لدحض مذهب المفاهمة. وإن اللعبة الجهيذة للمتناقضات لا تعرض إلا ضمن مجال للفحصر لا نسره الرؤية المتوخدة للعقل".

[103] هـ وأخير أفين، أفلاطون يقترح تصوير الحدس برامجيا أكثر مما هو فعلي. فنز ككن نسق الشئ مركبا في ككبه بدون صور [images] ولا افتراضات، بدون فحواب ولا استثناءات، لغة استيعاب الحدس الاستوري كأملا ضمن الفعل الفلصي. ولما ككن في أسطورة الرلادذ والموت شئ، يفون ماغي الفلصفة. وما ظل فلصفة أي حاجة ماتتكر. ولشؤبه الحدس الفلصي كك بلا ضمن نور، وبضامه، فعل نجقق الفلصفة في الحدس يكون في النهاية هو عين أسطورة الفلصفة، فذلك نور للكلام عن الحدس في هذه الحياة، أن يوب عن زهد سقرطذ، هي المأوبة، شئ ديوتيميا الزسونة.

• مستوحيازا، مرجع من منظور، سور، 198، 200.

• فوس راد، سور، 198، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

[105] القسم الثاني

فكرة الوجود واللاوجود

ترجمة حبيب الجري

[107] إن الفلسفة الأفلاطونية بتخاذها النعمة نقطة ارتكاز، كانت من بديتها تموضع عند مستوى نحزون فيه الموجودات متعددة، على معنى أنه توجد دلالات مختلفة، إن هذه الوصية الأصلية هي التي صنع في عمقه الأفلاطونية مشكل التشارك التبادلية بين المتش. هل نجد مشكل الوجود حلا بفضل فلسفة موجودات. علما وأن الوجود هو المثال؟ لا، بلنا، لماذا؟

إن مشكل الوجود يعود لتظهور على حقيقتين مختلفتين: أولاً، ماذا يعني الوجود بالنسبة إلى مثال من المتش؟ بلغة أفلاطونية، إن الوجود يسد إلى هذا المتش: إننا ذلك؛ وعابه، فهذا مشكل خاص بدلالة الوجود مأخوذا بإطلاق، أي ما فيه تضارعت للمثل. فالوجود "محافظ"، كما تعون محاذرة المفسطائي، لجميع المتش. وهكذا فهناك مشكل فلسفي هو معرفة "ما يكون الوجود" من جهة أنه تحديد سبب لهذا الوجود أو ذاته. إن هذه المسألة هي إذا المسألة الأنطولوجية من الدرجة الثانية.

كانت التيمرطية تطلق من تحديد هذا المتش، أو ذاته، "ما هي (أو ما الذي تسميه) الشجاعة، أو النجبة، الخ؟". وكانت الإجابة بأنها موجودات محددة. إن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى، أو الأنطولوجيا للتحددات، تعود لتظهور بما هي أنطولوجيا من الدرجة الثانية؛ ومنها أن [108] السؤال "ما هو هذا؟ وما هو ذلك؟" كان يتولد عن حيز وبتشئ بدعضية، فإن سؤال "ما يكون الوجود" يسد إلى هذا أو إلى ذلك "بتشئ كذلك" وسط حيرة: بنية معضلة للوجود. وهكذا فإن ظهور هذه المسألة لا يس على مراجعة من أي فصل للأفلاطونية وإنما على مضاعفة لسؤال الأصولي، وبلغة عصرية جداً في الظاهر ولحنها في الواقع أفلاطونية مخصوصة، فحين تنقل من مسأ

"الموجودات" (فأنتنا) إلى مسألة الوجود (توأن أو أوسيا). وعن هذه المسألة تشهد مجموعة المحاورات المعروفة بالميتافيزيقية¹.

ولحسن أبن تضمن الحيرة وكثيف إظهارها؟ لقد وقع إظهار معضلة "الموجودات" عن طريق مسألة المعاديين، وباختصار، بواسطة صيغ "الفحص" السقراطي الصادر عن كاهن معبد دلفي؛ أما معضلة الوجود فيتبع إظهارها عن طريق استعادة تاريخ الفلسفة، وبواسطة الغوص من جديد في مقالات المفكرين قبل السقراطيين. فناريخهم هم هو المعضلي.

[109] كيف يتجلى هذه اللجوء لتاريخ الوجود؟

بطرق شتى؛ وأولا باصطناع القصة الخيائية [fiction] لمحاوراة برمانيدس، وهي تخيل لمحاوراة قديمة جدا يقع إرجاعها إلى خمسين سنة عثلت، حيث قد تكون جمعت وجهها لوجه الشيخ برمانيدس، وسقراط، شاما وغير متدرس، أذهلته جدلية أعمته الشيخ. إن تخيل قدامة الحوار أمر جوهري؛ ففكرة الملاقاة بين زينون وبرمانيدس، وسقراط، الشاب، تعطي انطباع الغوص في الزمن انغابر عوضا يستحضر في أن قدم المشكل، ويدعو إلى البحث ضمن عين قدامته عن نيته المتناقضة لهذا كان لا بد أن يكون سقراط؛ قبل التمرس؛ فشباب سقراط، هو عين شباب المتحكي في مواجهة مشكل مغرق في القدم، ولش خلق [حضور] سقراط، في السفسطائي وفي ثياتيتوس باحتا. فلنكي يعترف المذهب الإيني هو نفسه بتسله، وليس لأن أفلاطون، كان يصعد تغيير فلسفته. لقد كان من المفروض أن يعود سقراط للظهور في

1 - يذكر محجع ديانس نضاح التريب الرمي لهذا المحاورات: برمانيدس، ثياتيتوس، السفسطائي، السياسي، في التقديم العام، باريس، Les Belles Lettres، طعة سودي، (1924-1924-25)، المجلد الثامن، 40، ص. XIII؛ إن ثياتيتوس تدكر في 185 ج يتفاه القديم مع برمانيدس، وهو ليس تدكيرا تاريخيا، وإما يسود إلى المحاوراة التي على حين هذا التقاد. إن ثياتيتوس سريها شهي بالإعلان عن نقاد مع ثيو دوروس وثياتيتوس بد فعلا في السفسطائي بلدات. إن هذه الأخيرة تملر عن تعريف السفسطائي، والسبني والفيلسوف، فالعريف الأول تشمل السفسطائي، والسياسي توصل الطوار ونسج إلى السفسطائي في 226 ب. إن التريب برمانيدس، ثياتيتوس، السفسطائي والسياسي هو بنموس برنيسب مداول الذي أراه أفلاطون، وليس لهذا أي داع لمزعم أن هذه التريب في الخرامة ليس هو تريب مداول الرمي. (بول ريكور) إراجع أ. عيس، (1975-1958)، الذي برح حدحة لمحاورات الميتافيزيقية - برمانيدس السياسي ... شافلاطون، في نضاح سلمه «يوم يوندي»

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المحاورة غير المكتوبة؛ محاورة الفيلسوف، وهكذا فقد كان أرسطو. محققاً عندما حاب على المسقطاني¹ (انظر الميتافيزيقا، مقالة النون 1086ب - 1089أ) "طريقة في طرح انتمسكل أكمل عليها اندمى وشرب" (تو أبوريماي أركايكوس). إن هذا الحكيم يصدق على جملة (المحاورات الميتافيزيقية). التي كانت قدامها مقصودة.

إن هذا التّأويل لقضية قدامة برمانيدس يتدعم بواسطة الاستحضار الصريح لتاريخ مشكل الوجود في المسقطاني. فتحن نلمس فيه قصداً يختلف تماماً عن قصد أرسطو، مؤرخاً؛ إن هذا الأخير يسعى إلى أن يظهر في هذا التاريخ (تاريخ الفلسفة) تدرجاً في اتجاهه هو، وبناء تدرجياً للأرسطية؛ أما أفلاطون ف يريد أن (110) يظهر فيه بنية نقائضية، ومشهد المعصلة الوحيدة المتعددية الأيوية - الأحادية [monisme] الإيلية (ثياتيسوس). تعدد المثل - أحادية الوجود (برمانيدس). المادية - المثالية (المسقطاني). إن هذه الطريقة حاضرة من وجهة النظر التاريخية، ولكن ليس لها من معنى إلا معنى ما بعد تاريخي. لكانها حوار موتى يقوم فيه صراع الشخصيات بتدريم [dramatisation] التناقضات الأساسية في الفكر الأنطولوجي دفعة واحدة، وضمن هذا التدريم، يلعب صراع الواحد - الكثير دور القيادة؛ إنه مدخل مغرق في التقدم، ولكن المعصلة تنظور متفرعة صوب اتجاهات ثلاثة؛ الواحد - الكثير؛ الحركة - الثبات؛ الجوهر والآخر. (ويظهر تقاطع هذه المعضلات الثلاثة في المسقطاني 252 أ - ب).

¹ - عنه يصرّون من الأنسب أن نوقع برمانيدس، الذي تمت الإشارة إلى اسمه في النقطع لتحال عليه
وسى، اسمه بوضوح في بداية الفقرة التالية.

مسألة الوجود في برمانيدس

1. مشكل محاوره برمانيدس: الوحدة الداخلية للمحاوره وعلاقتها بالمتصل برمانيدس السفسطاني.

إن مبدأ الأرنس هي استعادة معنى مشكل الوجود الذي نظر حه هذه المحاوره العاصمه ويسمى المشهور من جديد على هذا المعنى انتقالا من المحبته الحارجه (التي حضا أكدنا عليها في المقدمة) نحو المائنه الجذرية. التي يبدو تنوّهة الأولى أنها بنواري خلف لعبة حديلية شائقة. وبانكتر دقّة فحص لا نجد في قرأه أرنس، إلا شطري حجاج، أولهما على ما يبدو، نقد تحطيمي والثاني، لعبة عقيدة. ويعني ههه المشكل أن نهنه أن محاوره السفسطاني. المحاوره غير السعصاية، نحن مشكلات برمانيدس. المحاوره المعضلية. ونعنه بسفي لأحد ذلك أن يكون قد تعرّف إلى المشكل الذي يبدو منكسرا إلى شطري النقد والتعب.

أ. من القصة الخيالية إلى المشكل

لننظرن إذ من حكمة تخيل تدابره: لنهه زينون الإلامي. وبرمانيدس. وسفراطخ إلى نوب شخصيات له بعد الإخبار عن مقاصد أفلاطون. ففي ما يشبه السدحل [127هـ - 130أ]. يوضع سفراطخ في مشادة مع زينون الإلامي. فتمسه برمانيدس، وتتوق عليه بسهولة: وعلى إثر ذلك، [112] وبعد أن تمت عبته الميدان تهيئة من، يوضع سفراطخ في حرج من قبل لأسئلة نفسه، الذي يراكم

صد نظرية العثل اعتراضات، تبدو في الظاهر فائتة [130 - 135 ج]. وثر ذلك، وبدل مواصلة تعداد الاعتراضات على نظرية العثل، يقوم برمانيدس بانقلاب مفاجئ، ويشير إلى أن علما أكثر شمولاً وأكثر عمقا من شأنه أنه قد يسمح بحلها، ويعلن أنه سوف يقدم نموذجا للعلم الذي سيحل الاعتراضات: وبدأ عدداً تميزين واسع، يقع فيه استخلاص النتائج من سلسلة فرضيات بخصوص الواحد، تبعاً لكوننا نسد إليه الوجود أو لا نسد إليه، إلا أن تمرين النقاش هذا، دي التمشي الفرضي - الاستنتاجي - لا يشفي غليلنا؛ فتحل لا تبي من نظرة أولى، كيف أن هذا التمرين يهيئ أجوبة اعتراضات القسم الأول. إن ذلك يبدو تمييزاً سوريا صرفة، واعدادياً بحتاً.

إن هذا التناقض الظاهر بين نقد دون إجابة، وتميز دون تطبيق، هو ما يمثل لغز برمانيدس. ينبغي أن نفهم، تبعاً لتحويل مروشوار، أن "هذا القسم الجدلي هو اعتراض جديد على نظرية العثل، هو أروع الاعتراضات جميعها، وهو يضاف إلى كل السابقة منها ويتخطاها! ولكن هذا القسم "يطرح" في الوقت نفسه، "مشكلاً" جديداً، أنه أهمية رئيسية، ويهيئ له التحل، بل هو يقدم أكثر من نصف هذا التحل، دون أن يتبه أحد إلى ذلك". فإذا كانت الحكمة الفصل لم تكن بعد، فعمل ذلك يرجع لكون أفلاطون لم يبين الأمر بعد، أو أنه يرغب في زوجه انكشاف عن الحقيقة، أو في الشعب هو أيضاً مع خصومه ومثلما ينبغيون.

113 | ب. الرسم الزيتوني لعدم التماسك:

لقد سبق أن قلنا إن نصب الشخصيات له بعد قيمة انتبيه على مقاصد أفلاطون، إن محبة سقراط، فزيون الإيلي، ليست فاتحة طعام؛ إذ لماذا الحط من شأن زيون الإيلي، لصالح برمانيدس؟ إنه لأجل فصل الفكر الإيلي لأرتودوكسي عما لا يبدو هنا سوى مرآة عقيمة، ولأجل جعل المشكل الحقيقي يبرز. فزيون يحاول أن يبرهن عن طريق التخلف أن الكثرة لا يمكن أن تكون، لأنها تكون غير متماسكة (الواحد يقضي الكثرة)؛ إن رسم عدم التماسك هو هكذا منذ

1 - راجع: بيكتور بوشار.

Victor Bouchard, *Étude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, p. 117 (AC).

الوجود والعمامة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

البداية علاقة الواحد - الكثير، وسيتمثل جفاح مراعاة المحاور في تجذير رسم عدم التماسك هذا لأجل إظهار بنية تناسق داخلة، ولكنه تناسق جذلي. إلا أنه ينبغي، لهذا الغرض تجذيره، كيف ذلك؟ أولاً بنقله إلى عين مستوى المثل أو الصور، وهذا ما يفعله إسقراط، في رده على زينون، [128ج - 130أ]، وإثر ذلك بنحوه إلى معضلة في مجال علاقة الصور بالمحسوس [130أ - 135ج]، وبعد ذلك بنحوه إلى تمرين تمهيدي للمحل ضمن اللعبة الجدلية [القسم الثاني من المحاور]، هناك إذًا تدرج درامي: وضع الواحد - الكثير كرسمة لعدم التماسك في مستوى المحسوس من قبل زينون، ونحويل لهذا الرسم إلى مستوى المثل من قبل إسقراط، وتجذير له من قبل برمانيدس، في معارضته لإسقراط، ونحويل له إلى حل بواسطة "اللعبة" في مونولوج برمانيدس.

ج. رسم عدم التماسك منقولاً من المحسوس إلى الصور [128هـ - 130أ]

يخرج زينون، مشكلاً وهمياً، كيف يمكن شيء ما أن يكون شبيهاً بشيء آخر ومختلفاً عن شيء آخر؟ وهذا لا يدل على عدم وجوده؛ إن ذلك يدل [114] بحسب أن له معنى مردوجاً، أو عبارة أفلاطونية، أن له مشاركة مضاعفة:

- في مثال النسبة،

- في مثال المختلف، بمعنى أنه قابل لأن يتعطل تبعاً لمعادتين من السعقوية [يمكننا يكون إسقراط، واحداً من بين سبعة، ولكنه كثيرٌ بالإضافة إلى أجزائه وخصائصه وصفاته؛ كذلك الأمر في مثال البعبع - اليسار]، إلا أن ما قد يكون مدعياً، حسب ملاحظة إسقراط، هو أن يكون مثال النسبة عين مختلفاً بوجه ما. إن تقبيل الأجناس والصور في ذاتها انفعالات متضادة، هذا ما يستحق أن نبيهر به؛ ثم يضيف بعبارة ذلك: أن تكون الصور من جهة كونها كذلك قادرة على التمازج والتفارق" [129هـ]، فهذا هو الزائغ. فالأمر يتعلق إذًا بأن نحول إلى مقام اندعاش ما وقعت ممارسته بعقوبة سادجة.

د. رسم عدم التماسك محوياً إلى معضلة [130أ - 135ج]:

يبدأ هنا نقد نظرية المثل، وهو نقد رائع لم يتجاوز أرسطو تقريباً مجرد معادته؛ إنه يستل في جعل مشاركة المحسوسات في المثل أمراً غير قابل لأن

يُعتَقَل. إنَّ المعصنة تُخصَّصُ إذًا، إن صحَّ القول، الصِّفة العمودية للمشاركة بين المثالي والمحسوس. إنَّ هذا الأمر يستحقُّ التنبُّه عليه بسبب كون مفراضه كان قد أُعلن عن نقاش حول العلاقة الجدائية للمشاركة بين المثالي والمثالي، وأنَّ التمزيق الجدائي الذي قد فُتد، برمانيدس، كنموذج للحلِّ يمتدُّ فعلاً من مثالي إلى مثالي، وبالتالي فإنَّ وحدة محاورته برمانيدس، هيئة وحدة معيية للمشاركة: المحسوس في المعقول، والمعقول في المعقول. إنَّ كلَّ شيء في المحاورته [يدعون لأنَّ يتوقع أنَّ حلَّ الثانية سيكون حلَّ الأولى، وبالتالي، 115] أنَّ تجذير الأولى هو التمهيد للثانية. إنَّ المعصنة هي إذًا، إن جاز القول، على جهة فتح الشبهة، إنَّ الأوربا [المعصنة] هي أيربا [فإنحة شبهة].

2. نصبُ نقدِ نظرية المثل

لننظر إذًا كيف نستطيع اعترافات برمانيدس، على نظرية المثل أنَّ تجد مكاناً بين اندعاش مفراضه، من حيث أنَّ الواحد يكون الكثير والعكس بالعكس [والتمزيق الجدائي لبرمانيدس].

أ. مقدمة المعركة:

تتركز الاعترافات بالخصوص على العلاقة بين الضرورة والشيء، المشاركة، إلا أنها مسبوقة بمقدمة للمعركة: لأي شيء ثمة صورة؟ وما هو اعتماد عالم الصورة؟ ثمة صورة للواحد وللكثير ونسبه وللإختلاف والتجسيم والتجديد، فلنستثنى، والإنسان والمجاز ونفسه. كذلك؟ مفراضه، يترغدها هنا، وبالذات، فإن توسيع الوظيفة الإيثيقية (éthique)، أو عبارة أخرى، إنَّ الانتقال من الوظيفة "التعبديّة" أو "تعبيرية" إلى الوظيفة "التقويمية" (أو "نسبية") والرياضية لتعشُّق إيني وطنيتي التفيزيائية، يمثل مشكلاً، ومع ذلك فإنه من اللازم القيام بهذه الخطوة، ولا فإنَّ المثالي سيفقد كونه الثمّة الثابتة للأشياء، إنَّ هو لم يكن في نفس الوقت الأفضل [المثالي] والأصل [لوقعي]. إنَّ جسمه نقاش فينزون في بداية التسبب انشئت حول دور المثالي "مضغلة"، يحو هذا "النسبي"، وكذلك فإنَّ نلسأ المحسوس المثالية التي تمثلها محاورته طيماموس يفترض وجوب "الجرأة على هذا التوسيع: إلا أنه من الضروري عندئذٍ التمسك حتى النهاية، ووضع مثال للأشياء التحسسية مثل الشعرة

الوجود والمادية والنحو هر لدى أفلاطون وأرسطو

والوحد والفاذورة، أي للأشياء التي ليست بحسب كثة، وإنما هي كذلك لا [116] جميلة ولا حيرة. والتي هي خازجة عن "الكالوس كافاتوس" بن سقراط، بتراجع أماد سخف أن يساق "لثبه والغرق في هاوية ما من مهاوي اللقاهة" [30: 3]:
بن الخوف من: هذا السخف يخفي تحلا من وضع مثل تبدو الوضيفة "عليه" غير موثبة للتوظيفة "لغائية"، ولا يسمو منها أن الأصل هو الأحسن.

بمضي إذا ربط هذا الحرج بشكك "العلة" الهائسة" (cause et ante) وال"أنجكي" في محوره: طيماموس التي رسم الحده المصفي لتكوي للمحسوس. تنهي برمانيدس هذه المناوشة الأولى بهذه العبارات [30: 1- 3]: "هذا لأنك لا تزال شديدا يا سقراط". على حد ما قد يكون قال برمانيدس، ولم تمكن الفلسفة منك بعد ذلك التمكن المحصه الذي لا أحسك إلا واتعا نحت يوم ما، يوم لمن يبقى لديك أي ازدرء لأي شيء من كل هذا".

ب. الاعتراض على نظرية الصور:

إن كل الاعترافات التي تمثل القطعة الرئيسية في محاسبة سقراط، شأبا من قبل برمانيدس، شيخا، تهدف إلى بيان أن المشاركة مأخوذة كضرر ضد واستخدامه بصورة ما في البحث عن المادية، لا يمكن تفكر هادون أو تبدو فحاة غير قابلة للتعلق؛ لها علاقة تجزي استكرا (prospection)؛ ونكها لا لتعلق تفكرا (réflexivement). إن صعوبات المشاركة لعمودية هي إذا أحد ملامح السؤال؛ ما الوجود الذي لهذا الشيء الذي هو موجود أو ذاته؛ إن معضمة الوجود التي مستخدم شكلا آخر في المنقسطاني، تأخذ هنا الشخص التالي: إذا كان الوجود هو الوجود المشارك فيه من قبل ما... فإن دلالة الوجود تكون مظللة، بما أننا لا نعلم ما بعينه أن يكون مشاركا به من قبل ما... (لا ولا نحن أعنه من ذلك، وبعد انقسه الثاني من برمانيدس، بما تعنيه "المشاركة" في...).
ستجيب إذا عمدة تاويلات ممكنة كمناليج متناية (لمعرفة معنى) المشاركة.

[117] ية أو لا تجريب تصوّر ماذي على نحو ما، نككون فيه الصورة بمثابة الحكل المنتشر بكامله في أحرانه، أو سبابة ضوء النهار الذي يكون في كل

مكان، أو بمثابة الغطاء المنقني على "الأشياء". ويقع استخلاص نتائج عشية لهدء
المشاركة - التسمية.

يتم إثر ذلك تحريب تصور أكثر لطفًا: المشاركة كعلاقة تشابه؛ هي
بداً علاقة من تلك العلاقات المضروحة في التقريب [intramondaine] على
نحو ما يكون منها بين مثال ونسخة. لكن لكي يتشابه المثال والنسخة،
لا بد من اجتماعهما تحت مثال ثالث؛ وبما أن علاقة هذا "الثالث" بالزوج
الأصلي هي عندئذٍ علاقة تشابه، فإنه سيحتج، إلى سالا بهاية، إرجاع
التشابه إلى مثال مسبق. سيجعل أرسطو: من ذلك حجة الرجل الثالث
(سقراط) ومثال الإنسان يشابهان بالمشاركة في رجل ثالث). لكن لا بد
أن ندرك جيداً أن هذا الاعتراض، فضلاً عن الذي سبقه، لا يتوَّض في نظر
"أفلاطون"، المشاركة. إن كل اعتراض منهما يدفع بها إلى ما بعد مجرد
معقولة تشكل من مقارنات بين شيء وشيء.

وفي النهاية، سبق امتحان علاقة أكنز لطافة ذات أربعة حدود: 1. إنسان
و2. مثال الإنسان و3. علم يمارس فعلاً من قبل أناس حقيقيين، و4. مثال العلم؛
نرى فعلاً أن الإنسان يعمل العلم وأن مثال الإنسان يرتبط بمثال العلم؛ ولكن
لا نرى كيف أن الزوج إنسان - علم مأخوذاً عنى المستوى التاريخي، يدخل
في علاقة مع الزوج إنسان - علم مأخوذاً عنى مستوى المذالات المطلقة: إن
الذي في ذاته يحيل على الذي في ذاته، وإن نحن نحيل على الذي لنا نحن،
ولكن لن يصير الذي في ذاته أبداً هو "الذي لنا". إن هذه الحجة هي أكثر
لطافة مما سبقها، حيث يتعالم تعدّ تصل بين الأشياء ومعناها، وإنما بين البشر
ومعنى الأشياء. فامتحالة المشاركة تصبح امتحالة [118] المعرفة الإنسانية؛
أما العلاقة "الذي في ذاته - الذي لنا"، وهي العلاقة التي بإمكاننا تسميتها
علاقة قصديّة، فهي مستحيلة. إن الذي في ذاته يتعلق على ذاته، كضرب

1 - يمكن أن نوجه نقدنا بواسطة الرزم التالي:
العلم في ذاته الشيء في ذاته
عساً نعلمه أي نكتشفه شيئاً

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

من الـ *immediat* بدون تعلق [immediat]، وبعبارة أخرى، فإن الذي هي ذاته، هو غير المقابل للمعرفة، فتراجع حكمة بين العلاقة البدائية وغياب العلاقة.

لكننا نكرر أنّ فني التصور المادي، وفشل التصور التمثيلي ومثل التصور قصدي للمشاركة، لا تدور عنى عمل عضو، وإنما على عدم انعطافها للتعمق. يسر للتقاش معنى إلا تكون المتحدورين مضمون على حثينة المشاركة؛ وسبب ذلك فإن برمانيدس، يمتح. في اب. 136 (اب) وفي النهاية (135 أ) إلى أن "تجربته تربة" واضحة مرموقة كحقيقة تتبدل صعوباتها النظر 135 أ - ب).

خلاصة وقية

1. إن صعوبات المشاركة العمودية يجب أن يقع تسبقها مع صعوبات لمشاركة لجانبية.
2. إنه يجب تعيقهما معاً على سؤال: ماذا يعني وجود كل واحد من هذه الموجودات التي هي الثلث أو التصور؟

3. الاستعمال المعضلي لتجدلية في القسم الثاني من برمانيدس

يبدأ مواصلة الاعتراضات على نظرية التمثل، يتقلب برمانيدس، انقلاباً مفاجئاً؛ فيشرح جزاءه تمرين إعدادي مقبلي من أرسطو، وهو تمرين [118] يتمثل في طرح فرصيات وفي فحصها من جهة نتائجها. وأنه لمن البين أن هذا التمرين لم يهدر إلا في وقتها في جدولة المحسوس فصد بيان عدم واقعيتها، وإنما ستقبل هذه الرياضة مالمرة إلى مستوى التمثل، سقوط برمانيدس. عندئذ يتقدم عبنة من هذه الرياضة تتعلق بمشور الواحد الذي هو مأثور لديه وتعب ذلك التعب المتجهد "الذي يتمشق، على التوالي، في إفاضة فرصيات ثم تسويها؛ كما في [137 اب]. غير أننا لا ننسى، من هذه اللعبة التي تريد أن تكون إعدادية، لا صلتها بالصعوبات التي سقطت أولاً وطبقتها الإعدادية لحل ما. سقوط أولاً [135] بتقديم سمة التحجاج [argumetation]، ثم تقديم ترسمة [esquisse] لمختلف التاوريلات المسكنة [45]؛ ولن نحفظ (في كل ذلك) إلا بما يبدو مجيب عن السؤال الذي لنا؛ وجود التمثل.

ملاحظة مستبقة أول:

يحمل هذا الحجاج اسم الجدلية ولا يبدو أن له صلة بالمنهج الذي كانت تسميه الجمهورية وفايدروس الجدلية، والذي يعاود الظهور في السفسطائي. فالجدلية تظهر هنا على وجهها الأكثر شيوعاً، جدل مراء [érisique]، وعز ما تريبه الأفلاطونية برمتها تنبئنا، إن هذه الخصلة في المراء، من جديد، بل وحتى في السفسطة، هي عنصر من القدامة العائدة الطاغية على اللاشكائية الجديدة التي يسمي برماتيدس، التي يراها، فالجدلية المعاصرة أو، على الأقل، المشهورة كبرنامج، تستدعي بالفعل تفكيراً في شروط إمكاناتها وإن مشكل تراصل المشكل هو في هذا الصدد المشكل من الدرجة الثانية الذي يطرعه تفعيل الجدلية. فلا حل أن يكون "التجميع" و"التقسمة" في فايدروس ممكنين، لاية أن يكون وجود المائل وحود بحيث يكون هو كذلك لا وجود مائل آخر. [120] وباختصار فإن جدلية المشكل بفرص بنية جدلية لوجود المائل. إنها إذاً بمثابة جدلية مضاعفة تلك التي يتم استخدامها في برماتيدس. ومثلما أن مشكل الوجود الأكثر جذرية، كان قد استلزم أن نكون أكبر من سقراط، [أي] أن نحقق أنفسنا قبل سقراطيين، وكذلك فإن المشكل الأكثر جذرية في الجدلية قد استلزم أن نتعاطى أحدث ما في مراء كئي من مغورجياس، Gorgias، وبيروتاغوراس، [Protagoras]، وإقليدس، [Euclide]، وأنتيستانس، [Antisthène]. إن "مخبره" برماتيدس، تتحلل في نوكتادون حول ولا قوة في مراجعة هذا المراء الغالب: كان لا بد، لفرح المشكل، من كشف حقيقة التسفسطة لأن هذه الحقيقة التي تتجاوز السفسطة، هي أن التسفسطة هي الغلاف

1 - يراعي جان ويلي، Jean Wahl، في كتابه دراسة عن أفلاطون (L'Élémentaire de Platon)، تاريخ هذه الحقبة من التسفسطة من أنصاف مغورجياس إلى السفسطائيين (ص. 51-52).
 2 - يراعي أيضاً تيريز جيفان في أحد النسخ العددية [L'ouvrage]، الذي كان قد أراه: الأفلاطون [ص. 103].
 3 - في الجمهورية، وفي فيديون [101 ج. د. و]، وفي فايدروس [103 ج. د. و]، في شرح "في" [ص. 101].
 4 - السفسطة فيه يظهر، بمثابة تجربة من أسباب، يتمثل المجهول العريف [le dares ignominie] من محرمات إلى الخسوفات، ثم بعد ذلك "سفسطة" لتدنيهاً بمعنى "أحوال التوزيع"، بل إن جوار لدمج، يفسد على بعداً مثلية فيقول: إن هناك تدركنا لتدنيهاً [ص. 104].
 5 - يوجد في جزر القوقاز، في دماغيدس، أن حقيقته، وما يتحضر به، من طرفه، يتحضر به، كحظر جبراً سفسطائياً برماتيدس، إن كان ذلك، بربك في هذا "وإذاً لإظهار ما يعنى "تلاويح" وقت تدوير الجمهورية، ويوسع

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

التعبي "للمعضلة" الأكثر أساسية، تلك التي للوجود بينه، لا "للموجودات"، فقد أوصى الشك المنطقي إلى "الموجودات" [قائلاً] (ولكن) مراجعة "المنطقة تقع موضع السؤال عين الوجود المنسند إلى المعانيات.

[121] ملاحظة مسبقة ثانية:

يتم بقرية أنوظيفة "المعضلة" للمنطقة باستعمل "الفرضيات" التي كان يبدو مع ذلك أن الجمهورية قد دحرجتها إلى المستوى الأسفل للرياضيات، وتأمير حديثة الموجودات داخل جدلية الوجود، لا بد من العودة إلى الإحراء الفرضي للإيليين والمبغضين الذي بغض البحث من حديده في مناح إشكالي.

ملاحظة ثالثة:

ترداد تقوية هذه التهمة كذلك عن طريق مضاعفة كل سلسلة من الفرضيات الموجبة بسلسلة سالبة، مثال ذلك: إذا لم يوجد الواحد، فإدنا يحصل؟ لا ينبغي استعمال طرق زينو، لأجل تحويل المش إلى أحكام فرضية فهي ما يتعلق بحكائنها عينه، إلا أنه ينبغي إضافة أن هذه الأحكام الفرضية ممكن أن تكون موجبة أو سالبة¹. وعلى ذلك، فإن الطرح السالب لعتال دا، يحزن محتوى فرضية؛ وهذه طريقة في إقحام الوجود منذ الآن ضمن شروط إمكان العائدات المثالية. أو هي - كما استعمل الفسطاني، [طريقة في إقحام] الغيرية "كجنس أعلى".

ملاحظة رابعة:

وأخيراً، فإن المأل "المعصني" لكامل النقاش سبقه بتدريسه بواسطة تفويض الفرضيات، إلى طرح وأطراح مسألة فرضيات، هي نفسها موجبة وسالبة، حتى ما سيكون الأسلوب المعصني لهرمانيدس ضمن تمرينها الجدلي، سيوري

¹ - إن في نومس، من خلال حركة "الاقتصاد" لتدريج الوجود والملاوجود، سنرى أن مضاد هاتين
ترجمته من ميسون لوزن أرون ويكتور.

عن حاله، هير، مرجع مذكور، من 65 - 69.

"حان فاهن" في ذلك نوعاً من "بني الذهب" (avoir de l'entendement) تأتي من بعد فكر غموضه الضور، [122] وحشر الممّا إلى ما فوق المعقول، وما فوق الفرضيات. ولعلنا سنعود على تأويل برمانيس. هذا الذي هو "تصوفاً" أكثر مما هو "تعليمياً"، والذي كان تأويل برقلس أمماً أفيرفيس، يقرب بين أنهيبوتيتون (ambiguïté) الجمهورية [الكتاب ٧١] وتوضيح فرضيات برمانيس^{١١}، وحشر بالتسلا حظة، فضلاً عن ذلك، أنّ هذا التقويض لا يحصل عن استنتاج صارم، "فتناج" الفرضية تتدألفها وفقاً لتعمد الأفكار؛ إن الجذنية هي هنا منهج مرن في فحص الفرضيات. هي "علم مضواج من الطبائع البسيطة المتواضعة والتي تكوّن حقائق، وبالطبع (vincula) حركة الفكر عينها"، ويمكّن كمثل ذلك نوعاً من التيه و"التحين" فوق بحر القول الذي كان مرفيس، بادر فخره برحلة أوليس: (Ulysse).

نستطيع الآن أن نقدم رسم "فرضيات" برمانيس. إن فرضية "إذا كان (est) لواحد" تتضاعف مرة أولى: "إذا لم يكن (n'est pas) الواحد": وهي تتضاعف مرة ثانية؛ ماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟ وماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الآخرين؟ اتلأ. وهي أخيراً تتضاعف عنى نحو: "تطف" وفقاً لسبب؛ لا يقع الإشارة إليه؛ إلا في الفرضية التالية غلط (192ج). ما معنى أن الواحد يكون (est)؟ تحمل هذه الفرضية عنى معنيين بحسب ما يؤكد وحدة (Unité) الواحد أو كجاء الواقعي (réalité)، ذلك أنه "إن كان (est) الواحد ذاته معنى الكون (être). فإنه لا يكون واحداً تماماً، بما أن الواقعية ترتبط به؛ وإن كان الواحد واحداً، بأنه معنى كلمة واحد، فإنه لا يكون واقعياً تماماً...

١١ - أظفر، ج. فاهن، ج. 170، 191.

١٢ - حذر دامل، مرجع ريكور، من "الحدود بين المنفع سيور" و"بجمل Hegel" وتقره من "بجملات" 196.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

[123]! ينبغي ما يُسمى بالكون (être) للحصول على الواحد، أو همانا الواحد (l'un) للحصول على الكون (l'être)!

فيكون لنا صفتان حول معقد من الفرضيات:

1. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
2. إذا أثبتنا الوجود عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
3. إذا أثبتنا الوجود (être) عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى

الأشياء الأخرى؟

4. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟

5. إذا ثبت الوجود (l'être) عن الواحد، فماذا يحصل بالنسبة إلى الواحد؟
6. إذا ثبت الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الواحد؟
7. إذا ثبت الوجود (être) عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى

الأشياء الأخرى؟

8. إذا ثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟

4. التأويل الصوري

إن منسكّن توين برمانيس كان يطرح منذ العصور القديمة كما لا يزال يطرح في أيامنا هذه، هل يتعمق الأمر أم يمدحورود باطنياً؟¹ بين هذه المسألة هي مرتبطة بصورة وثيقة بحلّ مسألة معرفة ما هو هذا الواحد، هل هو ليس إلا مثلاً كما هو شأن المبدأ بالتحقق في السفسطائي، أم هو على وجه التديق الحير الذي في الجمهورية والذي سيصبح الواحد في فيلاوس؟² ذلك هو ما [124] يجزمه الأفلاطونيين المعجّنون، الذين يؤثرون نفس المناسبة الفرضية الأخرى، والأشياء الأخرى التي يوضع الواحد في علاقة بها، هل هي المحسوسات مثلما تريد ذلك مدرسة ساربرنغ،³ وحيثما فين انجانية مستعنون جمالية المعقول

1. ابن سينا، مرجع مذكور، ص. 106-107.

2. ابن سينا، مرجع مذكور، ص. 106-107.

والمحسوس؛ أم هل هذه التجربة هي بنية المعقول؟ وحينئذ فإن الحدنية لا تخرج بأي حال من المجال العنفي للعناصر الرئيسية لنشستر. وفضلا عن ذلك فهذه التأويلات المختلفة لا تتخذ في الحكيان العدد الجملي للفرضيات، لماذا تكن هذه الفرضيات؟ لماذا هناك فرضيات أخرى بعد الأولى والثانية؟ هل ينبغي أن نسد ثالثة. ولم لا للاربع كذلك، معاناة محزنة؟

استخدم بروشار¹ مرشدانا في كتابه: نظرا لأن تأويله هو الأقرب لنظرية اللعبة المحض، رغم أنه إنما يشد عنصر الجد في شكل اللعبة. يحتند بروشار، مثما يجتهد التراث بأكسفه، لإرجاع الفرضيات الثماني إلى حيار واحد. والخيار ليس أنه خيارا بين الفرضية الموجبة والفرضية السالبة، أو بالتالي بين مجموعة الأربع الأولى ومجموعة الأربع الثانية، ولا بين النتائج "بالنسبة إلى ذاته" أو بالنسب "إلى الأسماء الأخرى". ونما في تفكيك الوجود والواحد تفكيكا يفتح على: ممكنين؛ إذ أن الواحد لا يملك إلا مضاعفة ذاته. ورغم أن الوجود يمكن أن يسند إلى الواحد؛ فيكون هناك عندئذ هذان من الفرضيات، تقود أولهما الفرضية الأولى، وتقود الثانية الفرضية الثانية، ماذا يعني تفكيك الأطروحة البرميدية إلى فرضيتين؟ لا يتعلق الأمر حسب بروشار، البتة بانفراج بلاهوت الواحد، فالواحد هو مثل (exemplar) من حممة أمثلة أخرى. إن ما هو موضع نظر. هو [125] إسناد الوجود إلى الواحد، إذ في الفرضية الأولى تكون المشاركة مستحيلة، وفي الفرضية الثانية تكون مستكنة. فيضح ككل شيء في النجبة: إن مجاورة برماتيد من هي تمرين موضوع "المشاركة". لكن هذا التمرين "معضلي" لأنه، على وجه التحديد، لا توجد إلا فرضيتان، حجبها عنا. يوجد ما، هو أية النجبة (وهما تفسظ للعبة، وجانبها "التماري/التماعي" (l'éristique) خلف تعييد طاغرى.

ويم لتمثل المعضلة؟ لنظر في نتيجة ككل مجموعة من المحمورتين؛ إذا كان الواحد، بمعنى أننا نثبت عنه الوحدة وليس الحكيان، فإن اللا مشاركة ستجعل أن الواحد لا يكون لا هذا ولا ذاك، من سيكون غير محدد تماما؛ ولا نستطيع أن نقول عنه شيئا؛ لا شيء يكون صادقا، وإذا كان الواحد، على

1. *Le jeu de l'homme, Essai de philosophie logique*, Paris, 1953, p. 102.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

معنى أننا نثبت عنه الحركات الواقعة، فإن الوجود 'être' الذي نستمد إليه نفهم على نحو يتبع من التحديد ما يجعلنا نثبه داخل كين التحديدات: ستكون كل ما يريد، ونثبه كين تحديد: وباختصار فإن كل شيء يكون صادقاً.

وساعياً فإن برمانيدس ستكون آخر المأخذ وأزوعها على نظرية المثل. فليد بين القسم الأول أن مشاركة المحسوس في المفعول غير قابلة لأن تُعقل: أما القسم الثاني فلعله قد أظهر أن مشاركة المفعول في المفعول تكون هي ذاتها غير قابلة لأن تُعقل. بما أنه إن لم نقبلها، لا شيء يكون صادقاً، وإن قلناها، حكون كل شيء صادقاً. لذلك كنت الإشارة التي في الفقرة 166 ح هي ما يلخصه بروشار: قائلًا: "يمكن أن نثبت كل شيء عن الواحد وعن الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن نثبت أي شيء عن الواحد وعن الأشياء الأخرى". هكذا قد تكون برمانيدس استعادة بارعة لأطروحة بيروتاغوراس، والكليبين والبيغزيرين الذين كانوا يقولون باستحالة الخطأ، ويشخص عامة باستحالة كل إنسان، إن بروشار: بنخص [126] تأويله هكذا: "قولوا بمشاركة مثل ما في الوجود، وكل شيء يكون صحيحاً؛ وانفوا هذه المشاركة، ولا شيء يكون صحيحاً، إن المشاركة، مهما حدثت التكيفية التي نفهمها عليها، هي إذاً مستحيلة تماماً، ومعها تنهار نظرية المثل".

إن هذا التورين الذي يرجع برمانيدس إلى اختيار المهلك: كل شيء صادق، لا شيء صادق، له فضل إظهار وحدة برمانيدس والشفطاني وذلك بطريقة تروا قد يكون مفتاح العقدة عندنا في الشطاني. عند الفقرة 251 - 252 هـ، حيث يظهر أن ليس هناك حلان [لا شيء يتوافق مع أي شيء] - كل شيء يمكن أن يثبت عن أي شيء [وإنما حول ثلاثة، إن "الثالث الحلون"، أعني ذلك الحاص يتماكن بعض المثل مع بعض المثل إنما هو إذا حل برمانيدس. فلعن معضلة برمانيدس تمش في مكون أفلاطون، قد احتبس إنعاش خداع وإنما لجعل حقيقي بالحل، داخل إثية قاتلة حول مشكل المشاركة. بل إنه قد يكون فضلاً عن ذلك، عند كتابة برمانيدس، لم يكن ليمتلك بعد مفتاح

1 - بروشار، مرجع مذکور، ص. 128، 251.

2 - المرجع نفسه، ص. 129، 251.

العقدة لأن مشاركة بعض الناس في بعض المثالي تفرغ من صياغة لأحاسيس انكسري، حيث مشاركت مثالا لوجود واللاوجود يدورهما أحدهما في الآخر، أعني يقتضيه ويتميز عنه. ويحدث بروتشار، فمثلا: إن خطأ أفلاطون في برمانيدس أهم بسبب إغفال فحسب، فهذه المحاورة لا تشير إلى الحس الذي لا ريب أنه قد كان بعد حذرة أفلاطون، فاللغة إنما تحدثت في مناقشة حلين اثنين لمتعض لا غير، حين توجد في واقع الأمر حلول ثلاثة. أما صكبان لمحاورة برمانيدس أن تكون نسخة من الأغاليط، لأن لو أن مؤلفها لم يكتبه قد صحتب السفسطائي¹.

[127] 5. ملاحظات نقدية: هي أن معنى برمانيدس ذو طبقات

إن بروتشار، برنط، هكتند برمانيدس والسفسطائي به أسفة استعنتية استشاركية، قد أدرج نسبطا مساهم على انها هذه اللعبة باللغة التعقيد، إلا أنه ساوله أنواحد ضمنى (Davydov) لتشكل من جملة أمثلة أخرى (وهو ما حيره أفلاطون، بقوله صراحة أنه كان يستطيع أن يعبر نفس الشيء مع انكسري، والشبه، والاختلاف، والتحرية، والتشكوك، والتكوير، والتفاد، والتوجوه، والالتوجوه، واقع حقل ما استشهد به بالتوجوه أو اللاتوجوه أو يأتي تحديده آخر²) (136 ب)، إنما يسقط أبعادا أخرى من محاورة برمانيدس، التي يتولى عنها جاز فاهل، إنما "متعددة السقايس" أو متعددة الأبعاد. ولعل أفلاطون نشد عدة مقاصد في نفس الوقت: فمنذ المسوى الذي وقف عنده بروتشار، بمسكن أن يفرغ من مقصد يحرم المرابين عن طريق الاستعجال وسوا الاستعجال ليعي جديتها، قد يكون لنا هاهنا هدف حصاني يغيب عما في الغائب، سبب جهتها بخصوصيات المدارس بين الأسفل المتقاطعة للإيليين والسفراطين،

غير أنه لا يبدو محل شك لبقه أن أفلاطون، وبحت غطاء المشكك المنطقي انصرف لإلا، إذ التوجوه لا ياتي نسي، كان، كما نشد في نفس الوقت، مقصد فاسلة لمواحد على نهج الجمهورية وقيلابس، فالواحد ما عتبت أكثر من مثله بأنه

1 - المرجع نفسه ص 31، و 137 و 140.

2 - في ترجمة كورنيليو أفلامبرو، 1967، ص 106.

3 - "C'est ce que nous ont le rapporté de la part de nos amis de la capitale que le monde venait"

كذلك رمان، قد يكون هناك بذارمانان على الأقل: الأول [128] صوري خاص مرتبط بمصاعده فرعية الواحد (واحد الواحد، وجود الواحد) وهو رمان تواصل الأجناس، أي إمكانية الإسناد، والثاني أنطولوجي- بيل وبولوجي مرتبط بعين اختيار الواحد كموضوع للتعرفين. قد تتمثل الفرضية الأولى عندنا في دفع فكرة تعالي الواحد إلى حد تحطيم كل قول: مستحسن ساعدت بواسطة "بيل الإتراك" تجذير الأطروحة الجمهورية (إن الأخير هو (بكتباتاس أومياس $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\lambda\upsilon\alpha$ της οὐσίας) وأما الفرضية الثانية فقد تكون على المعتس من ذلك، استرهاقا أقصى لمحابة الواحد لتحديدات القول: فتصبح مستحسنة بقصدنا للمعرفة، وهذا فإن معضلة الأفلاطونية التي تضعها برمانيدس تحت الضوء، متكون أكثر من كونها معضلة الإسناد، متكون عين معضلة فلسفية للقول وقد صارت مستحسنة عند قبطيا: قلب الواحد دون كلام، وقطب التكثير، والمواقع المتنازع والمتحزب، الذي يحطم بنور الكلام. لعن الرمان عندنا يحسون هو التوازن داخل الأفلاطونية بين التوثب يدفعها إلى ما وراء، تحديدات القول، نحو الصمت وحلقة النيل، وبين التوثب الذي يدفعها في اتجاه السيطرة على قول هو ذاته متعدد ومتحزب، فينتصر به. وما للسارفة، امير قبطس، في قلب المعقول ذاته، في قلب هذا السبعول الذي جوه به عنه تأسيس نظرية انشل، فاندحو، هذا هو ما ستؤكدته دراسة السفسطاني.

خلاصة الفصل الأول: من برمانيدس إلى السفسطاني

نرجع إلى المسألة الأصيلة للفصل ونسفع بها إلى الأمام قليلاً.

إن ما يشكل الم حدة النداخية لبرمانيدس، هو إذا ما يشكل كذلك وحدة السلسلة برمانيدس، وثياتيوس والسفسطاني والسياسي، ألا وهي مسألة "المشاركة" مأخوذة [129] في بعدها المزدوج: مشاركة المحسوسات في المتل، ومشاركة المتل في بعضها البعض.

كيف يرتبط هذا المشكل بالمسألة التي كنا اعتبرناها أنطولوجية من الدرجة الثانية (لم يعد السؤال ما هو هذا؟ أو ذاك؟ وإنما: ما هو الوجود؟)

إن مسألة المشاركة لا تخص في الحقيقة وحدة الدلالة (القسم الأول، الفصل الأول)، التي تقوم عليها التسمية، وإنما (تخص) العلاقة التي يقوم عليها الإسناد الصحيح أو الحاطي؛ ولكن قد يقال، بنا سبق أن تناولنا هذه المسألة في إطار الجدلية، وتحت تسمية "التجمع" و"القصة"، فقد أحيرونا الجدلية على أن تصف إلى مبدأ التحديد تسمى، مبدأ التماكن، ما الذي يصيبه مشكل "مشاركة الأجناس" لمشكل الجدلية؟ إن الجدلية هي المشاركة في اعتمادها، وهي المشاركة المنهجية في انعاش، والمشاركة هي الجدلية معكوسة، أي عبارة أخرى، منظوراً إليها من زاوية شروط إمكانها لهذا السبب فهي تقتضي مراجعة تحلل المشكل بدائي، وهو المشكل الذي قد وقع تناوله أولاً على شكل البحث المنهجي في فايدروس.

والحال أنه إذا ما اتخذنا موقعنا داخل نظام واقعي للحقيقة، فإن التفكير في شروط إمكان جدلية التمثل سيكون يبراز لمثل جديدة، ولكنها مثل هي ذاتها من درجة ثانية يسميها أفلاطون، "الأجناس الأكبر"، لا بد هنا أن نحاط من أن نصلح الحكيمية، فعامل هذه الأجناس الكبرى حكمم كانت ليس لها من أصل إلا "أنا أفكر"، إن الأجناس الكبرى هي نفسها صور مشاركة فيما انصوب الشاعرة، فنقول إنها تحوي وسط انصوب الأخرى؛ إن هذا المأل الواقعي للمسألة، يبين أن مقولة اللاوجود، التي تجعل الإسناد بصفة عامة، والخطأ بصفة خاصة، ممكنين، نقول وجوداً إن السفسطائي [130] ترغبه الفكر على هذه الأطروحة التي من العسير القول بها؛ إن اللاوجود موجود، ويعني ذلك أنه لكي يصبح الإسناد ممكناً، يجب أن يتكون اللاوجود واقعيًا وحتى يكون اللاوجود فعلاً لا وجوداً، كما نقول السفسطائي، ينبغي عليه هو ذاته المشاركة في الوجود، أي بعبارة أخرى، هي "أخرى"، وهكذا فإن إسناد اللاوجود إلى الوجود، والوجود إلى اللاوجود، سيكون بنية مشاركة من الدرجة الثانية. فكيف يتكون باستطاعتي أن أقول: "سقراط هو حارس"، لا بد في مقام أول، من مشاركة بين الموضوع سقراط، وفعل الحلو، ويمكن، وحتى يتكون هذه المشاركة ممكنة، ينبغي أن نستطيع أن نقول، في الدرجة الثانية التعبيرية موجودة، إن هذا الوجود الذي تعبيري هو شرط إمكان الإسناد. وهكذا فإن

الوجود والمعاهية والوجود لدى أفلاطون وأرسطو

الإسناد المترادف التالي للوجود إلى اللاوجود، وللاوجود إلى الوجود. هو السببة الأخرى لوجودية من الدرجة الثانية، التي تجعل الأسماء في المستوى الأول من التصكير ممحصا امتثالا عندما أقول إن الثلاثة هي عدد وترى، قد نستطيع قول نفس الشيء بعبارة أخرى: إن مشكل المفسطاني ويرماني من مصدر عن تأمل في الجدنية كمنهج، حيث يكون إجراء الإسمند وحسب بواسطة رابطة الوجود؛ إن هذا التأمل يضاعف التحلية إلى عملية تأسيسية، حيث يكون الوجود من جديد ممسدا، ولكن ليس إلى ماهيات، وإنما إلى العيرية وإلى انهويه وإلى الحركة، وهي مقولات تستخدمها جذابة الدرجة الأولى؛ وإنما ساعتهيا بنعكس المعاكس الذي بين الوجود واللاوجود.

مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي

إن التقريب بين السفسطائي وبرمانيدس بجلب الأمور أيمًا إجمالا، من عدة وجوه. فهو من جهة يمثل حللا لعدة صعوبات أساسية في الأفلاطونية. وهو من جهة أخرى، يكتزم بإعمال بعض المشاكل التي تطلق معضلة، وهو أخيرا يفتتح صعوبات جديدة في صميم الأفلاطونية! وهكذا فإن هذا التقريب يظهر مزيج المحلول وغير المحلول من المسائل في الأفلاطونية، وعلى الأقل في أفلاطونية المحاورات المنشورة.

نبدأ بالمسائل المهيمنة، في هذه الإهمالات إنما هي تسن التجاج الجزئي للسفسطائي.

1. إخفاء مشكل الواحد الكثير

من اللافت بديا أن مشكل الواحد - الكثير يفقد انسكاته الأمر كقضية انسي كان يحوزها في برمانيدس لصالح مسألة الوجود والللاوجود. لا ين الوجود الآخر. ماذا يعني نرحن البرد هذا؟

أ. لتطر أولاً في السفسطائي: إن مشكل الواحد قد أودع ضمن معضلات ذربخ الفلسفة، وبته من اللافت أن برثب مشكل برمانيدس، حتمسألة منحوردة، داخل الاستذكار [132] الواسع لظريات الوجود: "كم هناك من لوحودات وما تكون؟" 242ج. إن مشكل الوجود هو هنا، على نحو ما، كسي، وفي حين أنه في برمانيدس، يجرتي دحض الواحد المتكلم عن طريق

بول زيكور

يقوم الغرضيات للاتجاه إلى "كل شيء صادق، - لا شيء صادق". يقوم اندحض في المنطقتي على عمية التسمية ذاتها. إن قول "الواحد موجود، هو قول "الثنين، هو قول "الواحد" واثر ذلك "الوجود" (244-245 - ج: 2) بل وأكثر من ذلك، إن قول "الواحد" هو وضع شيء ما مع اسمه، وبالتالي مضاعفة الواحد مرة أخرى (244)، [ترك هنا جانباً باقي دحض يرماتيدس الذي يخص مثال "الكل" والذي سرجع إليه خلال نقد مثال الوجود].

ب. لو عدنا إلى يرماتيدس على نحو استحصاري (rétrospectivement) أو استرجاعي (rétractivement) ما، انطلاقاً من المنطقتي، فما الذي يجعله ذلك في نوبة "الفرصيات"، تلك النوبة العقيمة؟

سجلتي [ما يلي: إن فكرة الوجود في يرماتيدس مأخوذة دو ما على معنى جسماني بن ومادي؛ كما لو أنه قد تم لخط عمداً من فكرة الوجود، عن طريق إمكانية الواحد التي تصبح في نهاية الأمر أنها ممنوعة، فمن الين في الفرضية الأولى وهي الثانية. إن التحديدات التي من قبل الكل - الجزء، والبداهة - النهاية، الوسط والحد والشكل والمكن ولزمن، هي تحديدات الوجود، لهذا فإن الفرضية الأولى تنتهي هكذا: إن المشاركة في الزمن، هي مشاركة في الوجود على نحو كل، وبعضون، وسبكون (يرماتيدس 101-102). إن عوق مثال الوجود بالتحديدات الممكنية والزمانية هو ابتداءة تضمنية لكي هذه الأخيرة، إن الفرضية الثانية (الواحد الذي يوجد)، تبقى وفية نفس البصيرة: كل - جزء، شكل، زمان، الخ. هي التحديدات الأنطولوجية [133] للواحد؛ وبصورة خاصة، تم إثبات أن المشاركة في الوجود هي متكسي أوسياس ميتا كرونو ثوباروتوس = μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος. إن تحول الشرة من يرماتيدس إلى المنطقتي، يلح إلى هذه الفكرة: أنه من الممكن نصحيح مسألة الوجود، سؤال "ما هو الوجود؟" تي تو أن (المنطقتي 218، 219 - و، 244 ب). على حساب مسألة "إذا كان الواحد موجوداً أي أن أسمين، ما الذي يعنيه هذا الانحاء بالنسبة إلى الأناطونية في مجملها؟ إن هذا الترتك لمسألة الواحد، وهو ترك وقتي منها تشهد على ذلك فيلايس، هو ترك لمسألة أفلاطونية أصيلة، مادامت هي مسألة حد التحديدية المساعدة؛ وفي هذا السياق فإن فيلايس جد واضحاً

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

(23ج - 27هـ): فالواحد هو الخير في الجمهورية، ولكن الجمهورية لم تكن تتحدث عنه على نحو دعائي مطلق، بما أن الخير فيها هو ما يجعل الذات عارفة، والوجودات معرفة، بل هو فوق ذلك ما يهب العرش ماهيتها ووجودها (existence)، الخير هو الأصل الحذري إذاً، ولا يستطيع أفلاطون أن يتحجر لفلسفة للخير أو الواحد دون أن يقطع رأس فلسفته. لكن ما يعني به أفلاطون - بغضل برمانيدس، هو أن الواحد مضافاً للكثير هو ضرب من العدم، ولكن على الضرب المقابل من النسق ليس هو العدم المطلق، وإنما انعدام التحديد، وحدها كمن فلسفة لغة وعلى "عكس"، فإن مشكل الوجود كما قد طرح في السفسطائي، يعني ضمن حدود ما هو قابل للسؤال، وضمن حدود اللغتين (Linguistic): هل نقول شيئاً ما بقولنا الوجود؟ إن مشكل الواحد هو نهاية القول، في حين أن مشكل الأوسيا، لا يزال مشكل المتكلمة العنيفة.

[133] لا تتعارض فيلايس مع هذا التأييل، وهي لتنا صفتت عن نسمة لخير غاية الجدلية، قد كتبتت بذات الجمهورية أن الأوسيا تفرى دون عدم لقول "Incantation de discours" الذي يمثله مشكل الواحد، بما أن الخير قد قيل عنه إنه ما بعد الأوسيا". إن برمانيدس في عبوة السفسطائي، سمح بأن يرى أن فلسفة للمعقول، كفلسفة أفلاطون، أي أن فلسفة قاعدتها الأولى في النسبة وفي واقع التذلات التي يتكلم بها الناس، إنما تتحرك داخل مسافة ما، لم تعد لا الواحد ولا المتكثرة، فالسفسطائي تتحرك بالقيط داخل هذه المسافة، أقرب ما يحسون إلى الواحد، ولكن دون الواحد. وإن مشابهة ثانية بفيلاليس، متزبد توضيح هذا الأمر: فيلايس ليست تحمت بمجدهم الواحد، به، كذلك تيبه على اختصار الأسلوب الجدلي: فقد جاء في السفسطاج - 18، أن الجدلي يحصى المشن الوسيطة بين الواحد والمتكثرة، وأن الحراء تسي العكس من ذلك، "يدرك الواحد بأسرع مما ينبغي"، أو يدرك حقيقة بأسرع مما ينبغي"، محذورة السفسطائي وفيه ليهذه أنه عمدة: هي تحصى الأجناس الكبرى"، "لقد اتفقنا على أن نحصى الأجناس التي التقطها فحسنا على أنها خمسة أجناس متميزاً... ويؤيد ليديتوس، عيسى الغريب: "لأنه ليس

1 - جديس، وفقاً لـ (Linguistic) حرمه إنتاج في عصر العدم.

انفعال تماماً أن تقبل تقليص هذا العدد إلى ما دون العدد الذي أدركتناه
التداعى بوصح (256ج).

تلك كلفة المنابعة الجذرية لفلسفة التحديد: التخلي عن تعريف الواحد
إذ هو بصح الواحد الأعلى للقول، وسندان تعريف الواحد من زاوية تعداد
التحديدات المتعددة، لا محالة، ولكن ليس الالتماسية.

[135] 2. الحل الصريح لمشكل الوجود: الوجود والآخر

إن سؤالني أن، ما هو الوجود؟ بدوره، لا يكون قبلاً للتعريف إلا بشرط
أن يكون قد ضمير في البداية غامضاً على قدر عموم شأنه الوجود. إن هذا
التخلي عن الدعائية الأخرولوجية، هو شكّل ما تعنيه العودة الطويلة على تاريخ
الفلسفة، التي تخضع حيراً جد كبير في التفسطاتي. نكس هذه المعضلة بناءً،
إن حاز القول. وليست هذا، فهي فصل إلى إثبات أنني لا أفكر في الوجود،
وبالتالي أنني لا أعرفه، إلا من جهة العلاقة بفكرة أخرى، هي تدقيقاً فكرة
التغير. وبدلاً عن جدلية الواحد المهلكة، نحلّ جدلية معرفة، أو إن شئت،
التعريف الجدلي للوجود بواسطة الوجود والغير؛ هكذا يستنفذ هيرفيلطس،
وبرمانيدس، سوياً، بعد أن قُبِع كل واحد منهما على حدّه: الأول في بداية
السقراطية، والثاني، في نهاية السقراطية.

غير أنه من المهم أن نفهم جيداً كيف، أن ترفية هذه الفكرة التعريفية، فكرة
"الغير"، تُبذّر من الفصل السؤال في أن، إن برمانيدس تُحاذي دون انقطاع فخرني
الوجود والغير، ولكن دون فائدة، لأنهما تحديسان مكثي تحديدين، تابعان
تبحث في الواحد، فغير المعرفين اللذين يخدمان حلّ مشكل الوجود،
خدمان في تقويض مشكل الواحد، وفي الفرضية الأولى يُمنع الوجود والغير
عن الوجود (139 ا - و) بسبب كونهما "طبيعتين" غريبتين و"مفارقتين" انظر
عبارة في فورييس وهوريس: *epithous - thous* "فلا يلحق الواحد طابع (136)
يكون مختلفاً عن وحدته الخافية، حتى يصبح شيئاً أكثر من واحد وهذا
محل (136)، إن العلاقة "واحد - هو" أو "واحد - غير"، هي خارج مجال
كل "مشاركة". انظر معاودة عبارة $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\mu\iota$ "متبصرون في 140 - و"، أما

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في الفرضية الثانية، قُتبت انهو هو والتغير للوجود، لكن على نحو مغاير تماماً لما في السفسطائي: بمحضر حلف (46: ب - 147).

أما في السفسطائي، فإن الهو هو والتغير (على أن الهو هو ليس هنا إلا من أجل التغير)، نساً بالبرهنة داليتين من جملته دلالات أخرى، نساءً بشأنها، هل يمكن تطبيقها على مبدأ أساسي مثلما هو الواحد، هما تحديداً عليان بحفان بغضل تأمل في جدلية أولى، هي جدلية الوجود مع الحركة والسكون؛ وبالتالي لا بد أن يحتوي مثال الوجود قد تم وضعه بعد في علاقة مع "جنس كبير" حتى تثق عن وصيغته الجدلية، المعقولتان اللتان تُعبّر عن هذه الوضعية الجدلية عنها؛ وبالتالي فإن ثلاثة الوجود الحركة السكون، قد وقع تحصيلها منذ المناقشة مع أصحاب الصورة؛ حيثما يصير مثال ما معروف، فإن وجوده يقتضي الحركة والسكون؛ السكون بما أنه يكون هو ما هو، والحركة لأنه يحدث له أن يكون معروف.

ينح كورنفورد، (Cornford) إلحاحاً على هذه التماثلة الرفيعة التي تلجسين الأخيرين من الأجناس الخمسة مانفارقة مع الأجناس السابقة؛ إن انهو هو والتغير يظان "جنس أصغر كبير" من الحركة والسكون أو الوجود.

ما الذي ينبج عن هذا الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود؟ شينان ثان يمكن استخلاصهما من مكانة الوجود عند مفصل الأجناس الخمسة:

- فمن جهة إن الوجود هو ما يهين على تعارض الحركة والسكون؛ وبلغه أفلاطون، يهذان [137] العنان يستعد أحدهما الآخر "في حين أن الوجود "يخالطهما"، فالوجود متازك من الحركة والسكون. وبعبارة أخرى فإن إقامة فلسفة استمرار (permanence) أو فلسفة صبرورة، ليس بعد تعطلا لوجود، فالوجود ليس الصبرورة ولا الاستمرار، وإنما هو ما يسمح بتأسيس تعارضهما وقد أولهما في تاريخ الفللفة، وبعبارة هيدغيره، سأقول إن الصبرورة والشبات يظان في الأنطلي وليس بعد في الأنطولوجي. إن هذا هنم لأجل انتبيه إلى أوهام فلسفة للاستمرار؛ إذ سواء أوضعنا ذرات منصفية على طريقة أصحاب الصبرورة، أم ذرات فيزيائية على طريقة اللذريين، فهذه ما تزال كأنتا، وليست بعد تو أن. إن فلسفات الصبرورة، وفلسفات الجوهر، ما تزال دون مستوى مشكل

بول ريكور

الوجود، فدورها حقيقي بعضها البعض. الوجود قريبون في (شيء ثالث). فثمة
 هكذا في كل تعاضد طوراً أوت من تعريف الوجود، يعنمه Malonné بعض
 قريبون في، حد ثالث.

- ثم إن هناك طوراً ثانياً: إن القريبون في ليس متعلقاً بدور إلا لأنه ثمة
 جنس رابع، وبالأخص جنس خامس. إن فكرة الوجود تنظر إذا في اتجاهين
 اثنين: إنها ما يعلو على الأعداد التاريخية لفلسفات التحجور وفلسفات الأرتية،
 وتجمو هكذا من التاريخ الأبدى لهذا، ولكن من جهة أخرى، هذه الفكرة
 ليست قابلة للتعلق إلا "مجدلة" عن طريق جسيب مما يدعى هذا، أكرر: هذا
 هو ما يعيه أفلاطون، بقوله إن الاجناس الثلاثة: الوجود وأجه هو والغير هي
 قابلة للحمل على بعضها البعض، في حين أن الحركة والسكون "تشارك في
 اجه هو والغير" (255ب) دون أن يشارك أحدهما في الآخر. ما الذي ينجم عن
 هذا في النهاية (138) بالنسبة إلى مشكل الوجود؟ ما ينبغي أن وجود هذا انشيء
 أو ذلك، يجب أن يتحدد عن طريق العلاقة "بالإضافة إلى ذاته" و"بالإضافة إلى
 شيء آخر": فيكون للأخر رأساً أصلاً على الوجود، كما كان انفا للوجود
 بالنسبة إلى الحركة والسكون. فتغير هذه الصفة اللافتة، أن يكون العقولة
 انشيء لها انعكاس عن ذات العلاقة التي لحكل المقولات (مثلاً إذا قلت إن
 الحركة هي غير السكون، أو غير الوجود: إن هذه المقولة هي، كما يقول
 أفلاطون، "متشعبة داخلها جميعها، فحقل واحدة منها هي بالفعل غير انشيءة،
 ليس بفصل طبيعتها الخاصة، وإنما بفعل كونها تشارك في صورة الغير
 (255هـ). إنها إذاً العقولة التي، بعكس العلاقة المقولات ببعضها البعض،
 تعازد ذاتها دون أن يرجع إلى شيء لهذا فقد كانت الخامسة والأخيرة
 إن أفلاطون، يؤكد على رعه هذا الجسب الأكرر: "إن طبيعة الغير داخل
 كسمل سلسلة الاجناس، تجعل كل واحد منها، غير الوجود، وإذا لا وجوداً،
 السفسطائي 256هـ انظر كذلك 258ب و258د).

هكذا فليس الوجود هو الفكرة الأعلى لفلسفه، مقارنة بالتغير والاستمرار
 إلا إذا قبلت تحت الفكرة أن نحمل محلها المقولة الأكثر تنوعاً: إن الوجود
 ليس "الثالث" إلا لأن هناك "خدماء" إن وضعية الثالث انشيء قد تعضدت

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بهذه الصورة الجدلية. بنفس دور الخامس؛ وهذا يعني أن شيئاً ما يكون وجوداً بشرط أن يحضّر كذلك لا يوجد؛ هو وجود بالماهية مع ذاته. وهو لا وجود بغيريته تجاه الشيء، "وهكذا نقول عن جميع الأجزاء بصورة كلية. حسب هذه الوجهة، إنها عن صواب، ألا يوجد. وعلى خلاف ذلك، لكونها تشارك في الوجود، فنقول عنها الوجود، ومنسبها موجودات" **المسطاني 256هـ**. إن هذه القضية الجدلية المتكررة للوجود هي التي [139] يخصصها أفلاطون بطريقتين لامعة في 259. ب. إنجراً بعناية (259أ - ب).

هو ذلك إذ ما يخرج عن التعريف الحميم لبرمانيدس. يشتمل نقداً مسكناً للوجود [259ج]. لكن هي ذي كذلك علاقة جدلية تدبر الألفاظ وجبات التي قد تزيد الاستقرار عند التفكير الدغمائية للوجود، التي تم بلوغها على مستوى الجنس الثالث عن طريق الدخول المتبادل بين المحرقة والمستكون. وهكذا يعنى الألفاظ جبا مهمة مضاعفة؛ أن تحاوز التباينات التاريخية للحركة والسكون، وللزمن والألوانية، وأن تقبل أن نقد وأن تعدد بواسطة "الوجود والغير".

3. الحل الجزئي تصحيحات القسم الأول لبرمانيدس

وجبة المسطاني هي بصورة صريحة نحو حل مشكل الإسناد عذبة، والإسناد الحاطي بصورة خاصة؛ أي بجوار أخرى حل مشكل الخطأ وهذا توجه لحل الجدلية ولا مشكل ثياتيوس - خطأ الخطأ. وتقدم مقولة الغير بهذا العرض في نهاية المحاورة؛ ونكها بصمة أعم، تقدم للغز بداية برمانيدس. حلاله يمكن بأدب أن صفها الثاني بين به؛ ولكن نعل هذا الحل لا يمكن أن يكون إلا صعباً، وضرباً من الإشارة إلى وجهة لا يمكن مباحثتها إلى النهاية.

أ. هل نجد مشكل مشاركة المحسوسات في الشعور. وهو في مركزه فضلات القسم الأول 129د - وإجابة، وإن نصن غير مباشر، في حلية الأجزاء الخمسة الكبرى؛ ليس بصورة صريحة. [140] مما أن هذا المشكل لا يقع التصرف إليه إطلاقاً في المسطاني؛ وأما ضمناً، فربما، من جهة ما نستطيع أن نصور أن مشاركة تدل في ديبها، هي مفتاح مشاركة المحسوسات في الشعور. هذا هو ما يعشده بروشارد: "إن العلاقة بين الأشياء والمثل هي بلا

بول ريكور

شك هي نفسها تلك التي نثبت في ما بينها". وهو يستدل بالنص المتعلق بالجدلية الذي سبق أن ناقشناه [D253]: "مثل واحد منتشر في مجموعة أفعال". إن الحضور في الذات بحسب الوجود، والحضور في شيء آخر بحسب الغير، سيكون هو البنية الحتمية للمشاركة.

إن هذا التوسيع للجدلية لتضمن المرور من المفعول إلى المحسوس لهو توسيع كبير المعاني: والفعل، لماذا كانت "مشاركة تبدو عينية في برمانيدس؟ لأنها صانته منصوره وفق نموذج مادي (الحكل الذي يتشبه داخل أحرابه). النموذج الذي يسمح بمحاكاة الساحة له، فكان "التوزيع" و"التشابه" بالتالي في وضع داخلي بالنظر إلى المشاركة. ولعله ينبغي اعتبار صلة "هذا الشيء" بـ "معناه"، أي صلة المحسوس بالمثل، هي صلة جدلية للهو والغير: نعلم هذا بكون هو الرذ الجذلي على حجة الرحل الثالث، التي هي في نهاية الأمر ساذجة بقدر ساذجة تصور المشاركة نفسها كشبه، "لقد كان يجب على أرسطو أن يتذكر ذلك، لما آمن في الإلحاح على "حجة لوجل الثالث"، إن الجدلية قد تسمح إذا بإصلاح جميع المثالات المنادية للمشاركة.

ونكف بالترجم من أهمية هذه الترجمة وأعرائها، ينبغي الاعتراف بأن أفلاطون، قد حدثنا هنا حد من حدود فلسفته، [141] هو بوجه ما الحد السفلي لها، ومثلما أن الواحد هو الحد العلوي لنقول الفيلسوف، فإن المحسوس هو الحد السفلي لهذا القول. هذا هو ما اعتقد نوضحه في نص فيلاوس عن الجدلية: "دراك ما هو العدد الجملي الذي تحفقه الكثرة بين اللامتناهي والواحد، وعندئذ فقط، ترك كل وحدة من وحدات هذه المجموعة تتفرق داخل اللامتناهي" [6:16] (إن السخايزين إيأ = $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\upsilon\ \acute{\epsilon}\alpha\nu$ ، تعني صراحة، أننا ترك، أننا نودع). إن الانتقال من "المعنى" إلى "الكيان"، انكسار في "الخام نم بعد فعل التفتن الجذلي. هذا هو اعتراف فلسفة لستل: إن هناك أمرا شديدا

1 - برودشور، مرجع مذکور، ص 148.

2 - للرجع نفسه، ص 148، 149.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

داخل صنعة الميثاق، وهو كان هو الأكثر عياناً بالحضور الخيام. إنها صناعة "نشأة" غير قائمة للارتداد التام إلى 'جدنية مثل'.

وإنه لممكناً في سياق الأثر الأفلاطوني، رصد أنصاب هذه الصناعة التي هي اتخذت التفسيري ليقول، بواسطة الأسطورة شبه الجنسية لتكوين المحسوس صدوراً عن زوج أحد عنصرية هو غير معقول؛ إن الأنصاب الثلاثة الأساسية هي زواج بلوتوس (Ploutos) وبانيا (Pannia) في فايدروس، واقتراح "الحذ" و"اللامحدود" في فيلايس. ودور الخورا (chora) في طيمائوس. إن نص فيلايس هو الأكثر إيماناً لأنه يتحدث لتجنوز الأسطورة؛ ومع ذلك فإن الميكسيس (mixis) بين الحذ واللامحدود، يبقى على نبرة جنسية؛ إن نتيجة هذا الاقتراح كما يذكر ذلك ادياس. في "تقديم فيلايس"، هو تكوين ناشئ ما، إنغين (ingens)، وظهور كائن ليس شيئاً مثل المهادي، وإنما هو مركب ومولود (مايكسي كاي غيغي تايمني أوصيا، 27ب). إن فيلايس تحدث عن الأبيرون بعبارات قريبة من عبارات طيمائوس عن (142) الخورا، التي هي أكثر من مجرد فضاء هندسي، وإنما هي "حاضرة" و"رحم كيان"، شيء ما منحرك دون نظام. إن تبرير أظروحة بروشار، لكون المشاركة بين أمثل هي مفتاح مشاركة المحسوس في العمل، تتركز على هذه الفعالية المعتبر عنها في موضع آخر²، والتي مفادها أن الخورا التي هي طيمائوس. هي مثال، هو مثال الغير، وعدم استمرار الخورا واضطرابها الكيفي الذي يجعلها "تقبل كل شيء" ويجعلها تسمى "علة هائلة"، هو ما قد يقربها من الأبيرون لفيلابيس، من "الكبير - الصغير" لفيدون؛ ومن التينية الكبير - الصغير بحسب مشاهيريقا أرسطو؛ وبالتالي فهو يقربها من مبدأ التامتين، وباختصار من مثل العبر: "لا يوجد أي فرق جوهري بين الغير وهذه المادة التي للعالم المحسوس والتي هي المادّة عينها"³. بل إن هذا الغير هو مثل، إنه مثل الغير حسب طيمائوس (151أ) التي تطلق على الخورا اسم أيدوس. لكن حينئذ، لو أن المادّة تكون هي ذاتها مثلاً، هو عين مثل أنلا وجود،

² Augustin Dier, *Notre ce du "Substance"*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

³ Victor Prohard, "Le Devenir dans la philosophie de Platon", dans *Devenir et être*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 209-210. (أما الخورا فهي مركبة "توفيق" - إن شاء موقع).

⁴ - - - - - ويشير المرجع نفسه، ص. 209، 210.

بول ريكور

يقول إن العائيم المحسوس لا يختلف بصورة أساسية عن العالم المعقول؟ يقول سروسار: إنه عن هذا السؤال، ينبغي أن نجيب بأن الاختلاف بين العائمين هو فقط في الدرجة. "ولعل المثل، ضمن المعقول، تكون قابلة للمشاركة لا غير." وفي عالم التصيرورة، على العكس، تحدث هذه المشاركة. هذه الأفروحة أطروحة لا سند لها، وتقدمها عين جدلية لأجسام الخمسة. والتأويل الذي يقدمه فيدون لتصيرورة في عمالاتها بالعلائق المنطقية من المثل. وبين هذا النص لسروسار، جيب، على أني أسر من المجازفة [143] امتدت للجدلية هذه لتتبدد حتى داخل المحسوس: ومن الغريب أن يصل سروسار، إلى القول إن المشاركة لا تقع فعلاً إلا داخل المحسوس وفي الحقيقة. فإن ما ليس تلافونياً هو أنه خارج المثل لا يمكن أن شيء واقعي. إن مجرد كتاب الروح، وهي ليست مثلاً، بكفي لتكذيبه.

وأخيراً من ذلك أن نعرف بأن الفلاسفة لمحت في بين الحكمة المقعدودة¹ وإن نعت من جديده على مشكل "العدد المتوسط" الذي هو مقصود في التصير المتعلق بالجدلية؛ ومشار إليه عدة المراتب [όπισσα - هوبوزا، من فيلابس 114]. إن "الطريقة انمراية" التي يعارضها الألفون، هما "بالطريقة الجدلية" [فيلابس 17]. كتلت في الانعطاء، دون تفكير ودون حساب (كيف لا!) من فظب الواحد إلى فظب العشر.

يسموني عندما أنه يبني شيء من الإلغاز في مشاركة المحسوس في المثل. إن الموقف عند ال"هدا"، هو التوقية تحت سحر الحضور الذي لا يكون عن قول، ولعل ذلك أن تعيش وتحيا نكته ليس على كل حال، "فلسفة". إنَّ التوقف عند أكثرية اللامتناهية للأشياء الفردية، وعند التعدد اللامتناهي الذي يحتويه كل شيء منها، سيمنعت، في كل حاله، من أن تأخذ ففكرة ممكنة عنها، ومن أن تصبح نسخاً يحتسب. ويُعسل له حساب

1 - المرجع نفسه، ص 101 ونص 114، 115.

2 - عشر التعريفات 17.

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

(إيلوغيمون... إيتاريمون)، بالنظر إلى كونك لم تتدعش، بأي واحد منها، ثم تبلغ أي عدد محدد" (فيلابوس، 17هـ).

[144] ليس هناك بالنسبة إلى أفلاطون، أي معنى لتحديث عن الفلسفة لديني. وبذلك فإن مشاركة المحسوس هي المعتقدون هي علاقة تعارض يرمي في فعل الكلام والتسمية، والتعريف، وليكنها لا تتعلق ذاتها كعلاقة هي ذاتها معقولة، إن كل شيء، به حتمًا، أنه من الكين الوجود إلى "المعنى" ثمة تفرد، يجربها لليقين، الكلمة، وحتمًا، ثمة ثمة، عصب، من القول إلى الإدراك، تفرد معاشية، غيرين إيان، أو "ودع"، هو المصيبة. من في الفصل "لاحق كيف أن إدخال الصانع يحل جزئيًا المشككة.

ب) ثمة وجه آخر من مشاركة المحسوس في "المعقول" تدفع به، في برهانيس عن طريق حجة الوجود غير القابل للمعرفة، إن "الذي في ذاته لا يمكن أن يكون له نسبة إلينا"، وعما فإن المحسوس هو المعرفة الإنسانية العرصية والتاريخية، وهو عبارة أخرى للنفس، وتتمثل الحجة في القول بأن "الذي في ذاته" لا يمكن أن يوافق مع "الذي بالنسبة إلينا". إنه بأخره، نوع آخر من مشاركة المحسوس في "المعقول"، أو على الأقل، من مشاركة الكين في المعادية، أي من مشاركة النفس الكائنة في ماهية الحقيقة.

ألبيت هذه الإحيرة كذلك، قد أثيرت على نحو جانبي، عن طريق جدلية الفسطاطي؟ بلى، ولتكن إلى حد ما فقط. إن دحض أصدقاء، مثل هو الرد غير المباشر على أطروحة ما لا يشمل المعرفة؛ ففي الفقرة 248، تحمل على التسميم أنه "عن طريق الجسد يكون كاجتماع مع التصيرة بواسطة. لإحساس؛ أما بواسطة العقل (raisonnement) عن طريق الروح، فمع الكين الواقعي (بروس فان أثنوس أوسيان = πρὸς τῆν ὕψιστην οὐσίαν) وهو ما يعرض أن نسند للأوميا "الفرد" على أن نعرف، وبالتالي دلحمت "الانضمام" [145] الأذني الذي

1 - عرف ونسج عن ترجمة شعري 1964. (ib. Hanc, tom 1964)

"Mais l'indivisibilité des individus et la neutralité qui est en elle tout ce que tu ne les comprends pas et qui ne fait de toi ni être ni non-être, parce que tu ne les vois jamais et que tu n'as pas de ce qui est une chose."

بحول وضع الوجود في مقولة الحركة، إن لم يكن كذلك يُحرك، فعلى الأقل. فكما أن محركاً (أن يكون معروفًا بساوي أن يفعل، وساوي أن يُحرك، 248هـ). لهذا السبب كان ينبغي نحت فكرة الجاتيلوس أون. أي الوجود المكني أو لوجود التام. الذي يشمل على العقل والحياة والروح (149هـ). ولا شناعة في ذلك، بفصل جماعه الأجسام الكبرى: الحركة والسكون والوجود إرفه كانت المفقرة 249ب قالت ذلك استناداً "للمتحرك إذا والحركة، ينبغي الاعتراف بالوجود". [إن "المعروفية" تمثل إذا جزءاً من حذلية الحركة والسكون هذه، التي يتضمنها وضع كل وجود. إن أفلاطون، لا يند نفسه للمثل. ولكنه يقول بانجتماع النفس مع المثل اجتماعاً هو المعرفة ذاتها].

إن حذلية الوجود - الحركة - السكون، تفصح هكذا معقوليتها الخاصة ضمن العلاقة الغامضة التي للنفس بالوجود، والتي تظل غامضة في فيدون: إن النفس فيها، هي فقط "ذات قريبة بالمثل" إليها "الشيء الأشبه به" (دون أن تكون مماهية له) لذلك فإن حلولها مشككي. لأنه يخص كياناً وليس مثلاً). وتأتي جذوة الوجود الحركة السكون في السطاطي، ليهيئة هذه العلاقة القصدية للروح تجاه المثل، فالمثال كقوة على أن يكون معروفًا، يدخل في مقولة الحركة مع "المكوث في نفس الوقت في سكون، وإن النفس التي تملك. تكون في سكون في نفس الوقت الذي تحرك فيه [146] بين العلاقات. غير أن هذه المعنوية التي تدخلها محاورة السطاطي هنا، تبقى جزئية كذلك، وإنه ليكن داخل النفس، صيرورةً بأسكلها غير قابلة للارتداد لجذلية المثل تعلمها تعابير من قبيل "الحيرة" أو "البحث" أو "التعلم" أو "النسيان" لهذا السبب لا بد من أسطورة، وأساطير، حتى يحكي عن هذا القرب وعن هذا البعد البذير للنفس بالنسبة إلى المثل؛ هو قرب مطلق في

1 - في ترجمة شهري، مصدر مذكور، ص. 104: «Il faut donc admettre que ce qui est mou est en mouvement».

2 - إن بولس هنا وضع حدًا لنقصه غلظتي بديع واصحا في 249-306، حيث يقول فعلا، إن معرفة أكثر من أنفسنا حذلية وحرمة مدفوعة لا يدخل في عقلنا، في مثل الثالثة... ولكنه يضيف أن لأفلس الملائقة لتعبر بحسب أن حسه سلكك على أنها حسنة فقلة قنوس... إن كلمة من مثل الثالثة، والأفلس معتبرة، هي أمور فعليه فإدانة المرجع المذكور، ص. 110 (306).

الوجود والساهية والوجود لدى أفلاطون وأرسطو

"الرؤية" التي هي كذلك "استهلاك"؛ "الأكل" يرمز للتماهي؛ وهو مسافة مبنية في "السقطة"؛ ولكن النفس لا تكون هي هي الشال، أو غير الشال، إلا ضمن أسطورة.

وهكذا، فإن الأفلاطونية، في حدود كونها تبقى فلسفة للمعقول، تبلغ هذا الحد الأخير: غموض صيرورة النفس والمعرفة.

نشأة المحسوس في طيماوس

لا تحلّ محاوره السفسطائي إلا جزئياً مشكل مشاركة المحسوس في المحقول: ف تحتفظ هذه المشاركة بشيء من العناية والألامعقولية: إنّ هناك إذاً فجوة لا يمكن تجاوزها بين المشاركة "عمودية" إنلاشياء المحسوسة في المثل) والمشاركة "الجانبية" (المثل في المثل).

هذه الصجوة، هل يستطيع الفيلسوف ردمها بطريقة أخرى غير الجدلية؟ نعم، وإنّ هذا التقفّر الجديد لنمشكل مع طيماوس. سيؤكد في نفس الوقت تأويلنا للسفسطائي بضرب من الارتداد: وإنما لأنه يوجد بالفعل تفسير آخر لنشأة المحسوس في طيماوس، لم نذكره السفسطائي إلا إجابة جزئية عن المشكل المطروح في برمانيدس. صحيح أنّ إجابة طيماوس هي الأخرى، إجابة جزئية كذلك، ولكنها تذهب أبعد قليلاً على الأقل: ليس المحسوس في جبهته خارج الفهم الفلسفي، وإنما هذا "الرأسب" من نشأة

المحسوس الذي يسميه أفلاطون $\chi\alpha\rho\alpha$ ؛ لغة وقعت زحزحة الالامعقول من هناك، وليس هذا بالغلبي.

ستقوم إذا بمحاولة تفسير إشكالية الصانع في طيماوس، على أنها إجابة جديدة تنوب [148] عن الإجابة غير الكامنة للسطواني على سؤال بداية برماتيدس حول إمكانية المشاركة.

ستكون الفكرة المركزية لهذا الفصل أن أفلاطون قد حاول التنبؤ على العلية الصورية للمثال بالفعل المسؤول لفاعل. وبالتالي مضاعفة ال $\alpha\lambda\tau\iota\sigma$ بال $\alpha\lambda\tau\iota\sigma$.

٤. إنقاذ الظواهر

لن يكون لمحاولة طيماوس أي معنى، لو غاب عن أنظارنا أن الأفلاطونية ليست فقط رفضاً للمحسوس، من جهة كونه حقيقة، وإنما أنها تبرير له من جهة كونه واقعا. إن فيدون لا تتردد في تسمية الأشياء المشاركة "موجودات"، فما هو في النيران إذا، هو كنية الوجود الذي هو وجود الممثل مع وجود الأشياء. إن انبشكال لا يظهر طالما أن الصورة ما تزال خلاا وليست بعد رسما. والحال أن أفلاطون، حتى في مرحلة الأكثر "أورفية" والأكثر "تصوفاً"، لم يتطزف إلى نهاية الحركة التي قد نميل نحو الغاء الدرجة الأنطولوجية لهذا المعلم، وحتى الظل فهو أكثر من سيمولاكرا؛ هو "شبه" بات بعد "مشابها"، مادام يمكن أن يوظف ذكرى المثال. مثلما أن "الفتارة توحى للأحبة بالحب".

وحيثذ، فإن مجرد القدمح الإستمولوجي في الصورة - السيمولاكرا [image - simulacra]؛ لا يمكن أن يكور هو الكلمة الأخيرة لفلسفة المحسوس؛ بل لانه أن يتم التعويض عن هذا القدمح بتبرير كسمولوجي للصورة - الترمس [image - portrait]. إن المظهر، طبقا لنظام التطهير "العلمي".

بجيب أن بصير الظهور، وفقاً لتكوين "الماهيات التي صارت" (إدما ما استعدنا عبارة فيلايس)

[148] ويمضن أن يواظب حركة تعصيد الصورة هذه منذ محوورة فيدون ذاتها. ففيدون تسمى العمل "العمل" الحثيفية للصيرورة (فيدون 210D)؛ والحال أن الوهم لا يتطلب "عللاً" مثالية؛ بل يقع التخلص منه عملياً، ولا يتم تبريره نظرياً (spéculativement). وإن أجسد في فايدروس كذلك - هو واقعة سابقة عن "الهبوط"؛ فالأغص تقود العربات الممجنحة التي هي سنانة أجسادها المجيدة؛ إن الهبوط لا يولد الحسماني وإنما "الأديمي"، أعني مؤثر التوهم والابهار، الذي يرتبط من الأرمصاص بالحصانة، ليجعل منها سجن النروح وعذابها، ونكس الحسم هو أصلاً ما تحركه النروح عندما تتحرك هي ذاتها. إن الجسد هو عضو قبل أن يحكور عائق، فمحاوره فيلايس تُفقد لثقة، بوصفها في المحتثة التي، لئن لم تحسن هي الممكنة الأولى، فإنها لا تجلب العار؛ وهي تربط هذا التبرير للثقة بربه ثانوية. ونظرية في تكوين الأخطاف، لم تعد بنا. جديلاً للجل، وإنما هي نشأة دلالات حسية في ما نواحد - الكثير من مخضرم الحلا، والنعمة.

إن هذا الخط هو الذي تزور نه العلية في طيمالوس، ونكس الثقة الهامة لعليماوس هي ثم نشأة الحسوس ليست ممكنة إلا انطلاقاً من العكس؛ إن تبرير ما "لهذا الشيء" أو "ذاك"، أو قولاً للفتاحة عنى الضمير، هو تبرير متعمد؛ وإنما العالم، في جمنته، هو الصورة الجميلة والحيرة والحصانة، الإله تدايم، والإله الذي نقر أن يولد ما (134)، "الإله المنظور على صورة الإله غير المنظور"، هو العالم... فيجري التوسط إذ بواسطة فكرة العن، الذي سبق - من جهة، أجزاءه، ونشأ هكذا، إلى النظام الثاني من جهة طابعه التصوري، والذي يحدث، من جهة أخرى، أجزاءه، ويقيم (150) هكذا النظام الحسوس، بل قول أنه يفيسه نظاماً لا فوضى صور متقلبة مبدلة. وبه إجراء هذه الوساطة بين المعتبر والمحسوس فمن الفعال الإعجاب الكوني بحمال العالم "العالم جيبيل" (29). إن هذا العصر المحيط المشهور، مرتبط

وأنحقُّ يقال، يرسم كوني قد انتفض اليوم؛ مثلما انتفضت في نفس الوقت
 قبة الكوكب الثابتة؛ فنحن لم نعد نعرف، وفي كل الأحوال لم نعد نعرف،
 وحدة العالم وعدم قابليته للانقسام؛ ولكن حتى بعد نيوتن، كان «كُنْتُ»
 - المعنوي كُنْتُ - لا يزال يصل إلى حلال النظام الكوني (التسماء ذات
 النجم فوق رؤوسنا...)، إن كُنْتُ يدرك أكثر من أفلاطون، إن الكل
 هو فكرة وليس تجربة؛ لكن أفلاطون يعرف بعد، أن الكل ليس جملة
 تجارب، وفي هذا المعنى فإن الكل كائن في المنظور أكثر من كونه
 جملة الأشياء المنظورة؛ وعنى الأقل فإن هذا المجموع لم يزل ينحرف عنه
 أفلاطون، ضمن صورة منظورة، هي الصورة الكروية (32 - ب - ج) وصورة
 الحركة الدائرية (34). لذلك يقع إعادة الاعتبار لثقوية ذاتها، بما هي
 اكتشاف للكوسموس (147) ثلغين نتجاني فريده العالمة ووحدته (31أب)،
 وأما شكل [forme] العالمة فينقد بانقاده الظواهر، عين التجرد كذلك.

وهكذا فليس ثمة تمييز مباشر للظواهر، وإنما غير مباشر عن طريق
 وساطة الكل. وسيدعي هذا انك من الآن كóσμος. ولقد سبق أن سمي
 الفيشاغوريون οὐρανός الأيونيين كóσμος (D.L.VII 48) تيرازا لثقويه
 قانونا ونظاما منظورا؛ إن أفلاطون يجمع [151] مرة أخيرة عنواني - οὐρανός
 كóσμος (28) ب مع التلميح إلى الابتهالات التفضيلية: "حيث أنو يعجبه هذا
 الإسم" كما في (160). وبذلك يكون بيرمانيدس، قد قتل مرة ثانية؛
 فالعالمة الذي أدين حكمه ضوع وهمي في طريق انظن، إنما يستعيد لوهته التي
 خلعها عليه هيرقليطس: "إن هذا العالمة الديني، لا أحد من سن الأئمة أو
 البشر قد صنع [ἐποίησεν] وإنما هو كان دائما، وأبدا يحضون وسيحضون،
 نار حية إلى الأبد..." (هيرقليطس، [45]).

1 - اقرأ: كوسموس أورانوس، نداء وانها.

2 - في 141 على ديوجينيس اللايرتي الذي حصص الفصل 8 من الكتاب: حياة مشاهير الفلاسفة
 ومذاهبهم ومقالاته المتبعهون.

3 - يورياسان.

4 - تثير العوس من عمه الفسفة 34. أنو وضع ج.ب. دومون. المدارس قبل السقراطية، باريس،
 عالمها 1941، Paris: Les Éditions de la Sorbonne، ص 73. نهر الشفرة 333.

2. العلة (αἰτία) "أيتيا" والفاعل (αἴτιον) "أيتيون"

ونمكن إذا كان المعاد كمثل هر الواسطة بين المنعقول والمحسوس، فإن هذه العنصرية تتطلب وساطة جديدة؛ ولهذا الأخيرة اسم: "إله الصانع"، (المنمية) في نقطة الالتقاء بين التيراديم (paradigme) والكوسموس.

ولكن ينبغي هنا التردد على اعتراض: سيقتل إن الصانع له بعد ينتمي إلى التفسير الفلسفي، إنه أسطورة.

ينبغي زاحة هذا الاعتراض بكل وضوح؛ فالصانع لا ينتمي إلى القسم الأسطوري من طيماسوس، وإنما بعد أن تحدث عن الصانع، أدخل أفلاطون التفرق بين "الاحتمالي" والثابت (29 ب - د)، في "القصة الاحتمالية" εἰκότως μῦθον، التي يفرجها أفلاطون، تذاك، تعود إلى سؤالين اثنين؛ لماذا لم يبق المعنول دون الترم، وكيف أوجد عالماً؛ ولكنها [152] لا تعود إلى سؤال عن أن العالم إنما علمته "صانع". إن "النسبة" الإلهية هي الأسطورة، إذا أن النسبة النموذجية يمر عبر قناة مبية صائغة، فذلك ضروري، وصحيح 29 πᾶσα ἀνάγκη τούδε τοῦ κόσμου εἰκόνα τινός εἶναι...
ب. إنما دور نحو، إلى الأسطورة يضع أفلاطون (أ) أن العالم قد ولد. ماذا هو محسوساً وملموساً (و) أن "كل ما يولد، إنما يولد حتماً عن طريق عمل علة" [αἰτίας] (25 أ - 28 ب).

أفلاطون واقع بالمشكلة وهو نفسه يعترف؛ "ومع ذلك فون اكتشاف محدث هذا العالم وأبيه (ποιητῆν καὶ πατέρα) هو (نجانر عظيم، متى نتا اكتشافه، كان من المحتمل إفتاء ذلك للجميع" (28 ج)، بيد أنه قد لا يكون أقل بقيا من كونه يتحرك في حقل فسمي لا أسطوري، إذا

1 - أبخونا مولون (الأسطورة جسمه).

2 - تقرأ: باسم ألمكي توندي تون كوسموس أبخونا تينوس أيشاي (أعني الله) أن يكون ضروري على صورة غير، ما، طيماسوس، عن الترحمة الترسية لود موبسون، مارس، كذا، بلاد ترون، 1997، ص 117.

3 - تقرأ: بوبتا كاي باتيرا.

هو يدمج هنا في نظريته النسبية، نتائج نظريته في النفس التي كان من جهة أخرى أدركها في فايدروس

فلم تعد النفس حسب فايدروس، هي ما يورث التجريب فحسب، وإنما هي ما يحرك ذاته بداته، وبفعل ذلك، يحرك انجسده. (لقد كان هذا اليرحان يستعمل لبرهنة على الخلو: "حيث أن ما يتحرك هو حي غير فان، متحرك ما هذا المشكل، لكي لا نغفل إلا في تجسيد مشكل العلة). فالنفس، بفضل هذه القدرة على تحريك شيء آخر عندما تتحرك، تختص بكرامة العباد [ἀρχή ἀρχή] 23:45. وهذا، ἀρχή) له تعدد علة وجود فحسب. وبما هي كذلك مسؤولية كيان: "يقع على كل نفس أو تعني ἐπιμελεῖται بكل ما يمكنه [153]. دور روح" (246ب). يتعلق الأمر إذاً بخصوص عام للنفس، استخفاف بالفن، إنه يتعلق ببيئة الوجود تشمل النفس البشرية، ونفس العالم، عندما تشمل الصانع (246د).

إن كون الصانع هو من شأن هذا البعد الجديد لنسبيته، وذلك ما تؤكدته عدة بصر من الأفلوحيونية الأخيرة: فطيماموس تستعيد عبارة ἀρχή 21ب، شهادة على أن الصانع هو أول، لا بالإطلاق وإنما في نظام العلة التابعة، ذلك أن مسألة علة العلة قد اصمحت مع αἰτία، وليس هناك علة إلا لما يصير، وليس لها يتحرك بتحركه كذلك. أما فيلاوس فتداهي بين علة الأخليط والصانع (27ب). وإن القواميس (99 وما بعدها)، تؤكد مصاعنة العلة هذه، بين العلة النموذجية، وتلك التي يخصصها الأفلوحيون، كما يلي: "تحرك التي تستطيع تحريك ذاتها وكذلك تحرك كل الأسماء" (99ب) (وبعد ذلك 100ب). ونعتقد هذه السببية هي العلة العنقرية، التي هي صدارة نفس، وأخيراً فإن أولك مسدعي "نفساً داخلية" (ἀριστή ψυχή).

1 - قرأ: أوسبي

2 - قرأ: إيميليتاي.

3 - بوجد المسدعي "ἀριστή" هو "ἀριστή" (ἀριστή) في "La peribronchite" في "L'Annuaire de la Faculté de Théologie de Louvain" (1869)، ص 299.

4 - قرأ: أوسبي بسوصي.

3. تصاعف النسبية

إن تصاعف النسبية هذا مثل بالتتابع.

فهو يشبهه أولاً بأن (تفسير) نشأة المحسوس لا يمكن أن يكتمل بواسطة التمازين الجدلية لبرمانيدس؛ إن جدلية المنعقول لا تسمح بأن يقع تحويلها إلى المحسوس؛ ولأية لقوانين الاستبعاد [154] والإدماج التي تحكم "الأخلاق" المثالية، أن تتواحد فتتوب عنها عملية ميبية صائغة، تمثل التصاعف البشرية رمزاً لها.

ولكن هذا التحول بدوره يفتح مرحلة جديدة من الصعوبات. إنه سيوجه منذ الآن معنيين للـ (ἀρχή)؛ علة الوجود ومبادرة التكيف؛ ولا أحد منهما بإمكانه أن يقوم مقام الآخر؛ إن الفقرة 227 - 228 من طيلماوس، نضع معاً فلسفة الأنموذج ونفسفة الصانع؛ فنحصل من ناحية على التقطيع بين الوجود الأزلي للمثل والتصيرية التي لا توجد أبداً ومن ناحية أخرى، عنى إحالة ما يصير إلى ما يولد، وما يولد إلى ما سبقت.

لغناه معكنا أن نقول إن الأفلاطونية تتطلب دوماً توسطاً: كـ (κόσμος) بالتعبئة قد كان هو التوسط بين المعقول والمحسوس، والصانع هو التوسط بين المعقول والحسن. وبين المعقول والصانع يرمي، أخلاصون، بحره الأخير؛ إنه نظر الصانع إلى النموذج المكامل. وهذا النظر، نحن نعرفه إنه نظر الأناطس قبل هو عليها في قايمدروس؛ "وحيثما كانت تقوم بهذه التدور قد كان يقع تحت ناظرها العلة هي ذاتها، والحكمة" (247ج - 248د، 250ب، 251د، 252ب)؛ إن التصير كذلك هو الطعام المقدس، وهو التماهي القدسي بين النفس والوجود أو الحق. كذلك هو النظر الذي يجمع في طيلماوس، السببية الصائغة والنسبية النموذجية. وهذا النظر، كيف نعلمه "نحن؟ في الحقيقة، نحن لا نعلمه؛ حيث هو يمثل نسبية الصانع؛ ولكنه باستطاعتنا أن نقول إن هذه الطبيعة

1 - عادت الأحرف لأزق من عبارات النموذج. فإن حتى يصير طعاماً حروفاً مادية في الدرس المبرهن.

هي بمعنى ما ظاهرة (ὄρασις) بما أن [155] جملة العلام هو مره، ولكن هل النجلى هو العلام؟ ليس هو "الظن المستقيم" لأن "الظنون يوحى بذلك: فليس من المسموح به (ὄρασις) أن يفترض أن يكون الصانع قاسياً، أو أن يختون "حسوداً"، وقد قال ذلك "الحكماء" (φρονίμων) 29 هـ. وهكذا فإن الحكماء والأتقياء وحدهم، يعرفون المتوسط الأقصى للفلسفة، مثلما تحدثت "ديوتيسا"، في العادبة. حديث الملهمة عن البصر المتماجي بالجمال، وأيضاً "الحكماء السابقين"، قد بشروا بالثوس الذي يحكمه انكسر بالحكمة وظبية في فيلايس. ولهذا السبب (πρόνοια) في طيماوس كذلك، من شأن التفكير الإحتيالي لا من شأن العلم (10 ب ج) وقد يكون الصانع إنساناً يشارك في حقيقته وضرورته بالتفكير.

فكون الصانع الأسمى يشارك هو ذلك في الخير، فبذلك هي المشاركة التصوي التي ينبغي التصديق بها. إن هذا الإيمان يضاد كامل إشكالية التوحيد الإغريقية، إشكالية "الإله الشرير الذي يشوه والذي يصعق. وإن هذا الإيمان يجعل ضرور من جذبية المعقول إلى نشأة المحسوس مروراً مستكناً.

4. الزائغ

ولكن هذه التثنية ليست تامة.

أ. فعمل النموذج الحتمى توسط "النفس الأكمل" يفترض بعض عناصر، يمثل [156] التناقض بين الواقع والخير، وبين الصورة والنموذج. وسواء أسمىه "الشواش" أو "العنة النهائية"، أو "الموضع" (χώρα)، أو "الحاضنة"، أو رحم

1 - قرأ: سافس

2 - كلمة تعاد. رفة في المعنى وهو في الأصل سبور. والمعنى طيماوس لا بد أن يعد "المسرحى" أو "المسرحى" بمعنى تعاد.

3 - قرأ: نيمس، لا يجوز، ومن الأتي أن يدر أو يجمع.

4 - قرأ: برونيت.

5 - قرأ: برونيت.

6 - قرأ: جورا.

الوجود والمادية والنموذج لدى أفلاطون وأرسطو

الواقع أو "الضرورة" فإن هذا التغيير ليس التغيير "بحسب حادثة السفطاني، حيث إن هذا الآخر قد كان مشتركاً من قبل جميع "أجناس الوجود": لذلك فهو، إذا أمكن القول، من جهة النموذج المطلق، وليس $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ طيماروس، ذات معنى إلا بالإضافة إلى النوع الثاني من السببية، تلك التي أسببها السببية الصنعة، إن اللا - وجود هو الترتيب الذاتي بالنسبة إلى القول، وإن الموضوع هو "النجد" السفطي للصناعة، إنه ضمن عمل الصانع ما لم يعد موضوع عمل. فالصانع يفعل ما في وسعه، ولكنه لا يفعل كل شيء: طيماروس، 30، 49، 50، 51. وهناك ما يقع إدراج السببية الثانية بعنوان واسطة بين النموذج المثالي والشكلية المحسوسة، فبينما لن نجد الـ $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ، فالـ $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ تسمى إلى إشكالية الصانع، أو النفس - الذكي، وليس إلى إشكالية أجناس الوجود، الـ $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ هي ما ليس له نشأة وتكوين؛ وكما يقول أفلاطون، فإن الضرورة لا تقبل أن "تضع" تماماً (طيماروس، 48)، الـ $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ هي عين الفارق بين الضرورة والمغاية.

ليس بقدر إن إنه أفلاطون، فهذا إن كان هو الصانع، هو "عاجز": إنه ليس جزءاً لأنه ليس قدرة أصلاً. فالصانع لا يريد شيئاً، إنه ينظر، وهو على طريق نظره، يسمح للنموذج أن يتنازل: تلك هي طريقته في الإقناع. ولهذا ليس تسمية نصيحة المشر عند أفلاطون، وليس تسمية شعوي كما قد كان مثل "أيوب"، فإيوب ليس الخاطيء، وإنما هو الأمر المتدين [ordonnanceur]؛ لقد اشتكى "أيوب" الرب الذي صار "عدو": [157] وأما الأفلاطوني فلا يمكنه التشكي، لأن نماذج الحكامة ولا من الصانع التي ينظر إليها؛ وإن الضرورة ليست أحداً، وليست بدقيق التعاريف "لا شيئاً" ما عدا كونها النجد الذي دوره "إقناع" الأخير. ولعله كذلك ينبغي أن نفهم عبارة "إن الرب بري"، في الكتاب العاشر من الجمهورية: إنه بري، لا مكتبة لدفاع برونه، وإنما على جهة أصلية. معنى جهة لا خلقه لعمارة، بمعنى للمرأة أن يخطر بباله أن الروح الهلينية، قد احتفت

1. انظر ما في ما قبل: الفصل الثاني، النص 156، قول برونه.

هكذا في التعرف على عقدة العذاب طلبنا. وتعميق مشكل الرب، بحافز من هذه العقدة. لكنها قد نجت بالمقابل من مشكلات العدل الإلهي.

إن "الفساد" في عالم الآتياء لا يمثل بالثاني أي مشكل أنطولوجي جذري، على الأثر في منطقة المنعالي. فالأفلاطونية تفرض وعاء من المشاركة السقوية والعكسية التي ليس لها أصل جذري في الإلهي، إن كل ما يولد هو عرضة للفساد (الجمهورية، VIII، 346). ليس لعجز في الرب. وإنما لعجز المادة عن تحمل الوجود، لقد بين "نويكس" جيداً هذه النقطة في كتابه "الدين عند أفلاطون"، واستنتج منها أنه لا وجود "أساسي" لأفلاطوني.

ولكن الأفلاطونية، بالمقابل، تتكفل بوضع مبدأ للملا معقولة، لو جاز أن نواصل الحديث عن الفساد. في متبع الواقع، وهي لا معقولة، يجب على النفس بصورة ما أن تعاونها في ذاتها، بهدف الإشارة إليها وتسميتها بواسطة نوع من "الهيئة الهجينة".

ب. ليس هذا هو كل شيء، يمكن أن نقول، إن هناك في الأفلاطونية زاميين، وأصليين للشر: حيث إن الفوضى السرية تبدو فعلاً ما يشكل شرًا تلقائياً وإضافياً. [158] صحيح أن محاوره فيدون تقول "إن نفساً قد عجزت مع شيء، حيثما (56ب)؛ وأن الجسد يبدو بسبب هجنته" (67أ) تشخيصاً لهذه الضرورة التي لم يفلح الاقتناع؛ ولو مرن إلى نهاية هذا التوجه الفكري. فكانت المادة هي الشر، ولكنها تمة، حسب الأفلاطونية، شقاء وجود، ولكنها محاورة فيكون هي نفسها تنسب هذا التوحد؛ فالترعية هي التي نشأ وتناق النفس إلى الجسد، وليس الجسد هو الذي يشأ وتناق النفس إلى الوعية؛ "والغرب في هذا الجسد، وهو ما قد تظننت إليه الفلاسفة، أنه من عمل الوعية، وأن أكثر ما يسهو في التقاليد القديمة بتبوره، ربما كان هو ذاته" (82هـ). بل إنقول محاورة فيدون بأكثر قوة من ذلك: "إن النفس جلاد نفسها" (82هـ). إن هذه المبادرة "النفسية" نشأ، إذا جاز لنا القول. قد سماها "أفلاطون الفلاسفة" وليس تمة نص واحد يسبح بإرجاع الوجود الذي يجذب الوجود، والضرورة التي تحده من توسعه داخل احساس، والطلب الذي يرفض شر الخبير، إلى الوحدة، إن كان ميانة "أفلاطون"، تحوم حول لغز الشر الذي يمثل "أساسياً" بمذهباً لشدة احساس.

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وقد رصد أفلاطون، مختلف ما يظن من الفلز؛ هو "المزمار" الذي قد يسقط فيه المشرع الذي أفسدت عقله اللبنة الخبيثة (أقراطيلوس، 439 ج.)، وهو فسوة الطاغية" بحسب غورجياس وثياتيوس، علما وأن فساد اللبنة وفساد التمنظة بتماثلان معا، بما أن "الطاغية" لا تسود؛ لا بمساعدة فنون اللبنة العكاذبة، من التزلف والإقناع (غورجياس)، ولكن مهما كان موطن تولد هذا الشر البشري في القول وفي السياسة، فإن النفس الظالمة هي التي تتدنى بشكل ما الشر (أنظر لسي نفس المعنى، الجمهورية 1، 379 ب ج؛ 2، 177 د؛ 3، 417 د؛ 4، 422 د؛ السياسي، 269 هـ - 273 ب ج). إن أفلاطون، لم يرجع أبدا أصل الشر (1159) إلى مبدأ الخير؛ بل الشر، وهو أخلاقي غير قابل للتفسير، هو عكسك، أنطولوجيا غير قابل للاستنتاج.

لقد كان أفلاطون، إذا عديما بحدود أنطولوجيا للماهيات؛ وقد استكشف هذه الحدود في اتجاهين، نحو الأعلى ونحو الأسفل، لقد انطبعت الأفلاطونية بمشاكل اللغة منذ بدايتها السقراطية، فكانت فلسفة التحديدات المعقولة، وحذات بالتالي فلسفة الوجودات لا فلسفة الوجود، إلا أن أفلاطون، يعد:

1. أن البعد المحتشم للوجودات الجوهري لا يصمد إلا بعض الواحد - الخير الذي يكون فيما بعد المادية، أي بعبارة أخرى بعد الوجود مكبعل القول؛
2. أن الوجودات الجوهري ليس لها وجود إلا بفضل اللا - وجود الذي يجعلها قابلة للمشاركة في بعضها البعض؛
3. أن الوجودات غير الجوهري التي هي $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha$ - ، ليس الوجودات المحسوسة، تقتضي لامعقولة من الأسفل، تكون هي الحد يمكن نشأة للمحسوس؛
4. أن هذا الوجود الآخر غير الجوهري، أي النفس العكاذبة، هو فريسة لظلم هو حد كثرية فلسفية.

هكذا يترك أفلاطون أنطولوجيا غير مكتملة، حتى بعد التطورات. سيكون أنطولوجيا، هو من يجعل منها سقا واحدا. أنا أفلاطون، فتم بشأ أن يجعل أكثر من كتابة محذورات.

[161] القسم الثالث

الوجود و"الإلهي"

ترجمة فنحي إنقرزو

(163) كما قد نظرنا في الفصول التي بين الثالث والسادس من القسم الأول في احتشاف الوجود من وجهه المعرفي وحكده في الوجه نفسه لمثل الواحد والثو جود واللا وجود والأخر في القسم الثاني. فإنه انطلاقاً من هذه الوظيفة التي لأنتولوجيا الساميات بوصفها "علمياً" - أو بوصفها "العلم" نفسه - قام أفلاطون، بإجراء، استتاف، للذين أو بحسب قول ديباس، "ثقلة" له. وليس في ليتا تخصيص حسد آخر لمعامرة الذين، منقولاً إلى دين معقول، لم كانت متفصرة عليه. إنما الثقافة الأفلاطونية شأنها الفلسفة عنها بما طرأ عنها من شحنة المصنوع بنصل هذا "الاستتاف". فالغرض عندنا هنا هو النظر في هذا الزحج الذي لهذه الثقافة الفلسفية للذين على الأنطولوجيا ففي حين استحال الذين لم دين معقول ليس العنصر والأنطولوجيا متلاهما، مرة "ديسة" يتعبر عليها التعريف ليها.

ونفسه بدت لنا هذه الخطوة المتأخرة ففلاً عن ذلك جوهرية لفهم الرباط بين الأنطولوجيا والثيولوجيا عند أرسطو. وهو الرباط الذي لعقد بوجه من الوجود عند أفلاطون، أصلاً.

وليس ذلك هو السبيل الذي يتوجب سماعه إذا ما كاننا المتصاقفة قد استهزئت عندنا - على نحو سابق لأوانه - بين مشكل الذين عند أفلاطون. والمسألة المتعققة بمدى وجود الإله في الأفلاطونية؛ لا نكون هذه المسألة (164) غير ذات معنى، إنما لكونها تابعة لمسألة أعظم منها؛ ما الذي هو الإلهي في الأفلاطونية؟

وحتى مسأله في الفصل الأول عن دلالة ربيع "الإلهي" إلى وجهة فلسفية حيث مستبين حسدنا قام به أفلاطون، من حمل فلسفته في المثل على اشرف

الذي "الإلهي" والذي كان السابقون على سقراط قد جعلوه قلبه على معنى المبدأ أو الأصل (Ἀρχή = أرخي)

أما في الفصل الثاني فمسطر في ما "الإلهي" من متانة ضمن الأفلاطونية. إن عالم النشل بما هو كذلك هو الذي يضطبع بالوظيفة الذبئية مثلما بين ذلك غولدشميدت (Goldschmidt). سنسأل:

1. أتي شحنة لمقدس فتنتي بها هذه المطابقة بين الصور و"الإلهي" بالنسبة إلى الصور أنفسها تلك التي أعدنا رسم أصولها انطلاقاً من أنطولوجيا اللغة (القسم الأول، الفصل الثاني)؛

2. ما وجه التعهيد الذي يثبته "الإلهي" مقابل ذلك إذا ما أعدنا ترتيب وضع أنطولوجيا التمثل بحسب منظور الخير في الجمهورية أو الواحد في فيلاوس وبرماتيدس؟ ليس "الإلهي" في الآن نفسه منشوراً بين التمثل ومركزاً في البحر أو في الواحد؛

3. كيف يمكن أن نمر من "الإلهي" إلى الإله في الأفلاطونية.

4. إحد سؤال: إن كان ثمة عبور من الإله إلى الآلهة لا يزال يشغل الفيلسوف.

يتبين لنا في أي معنى ما يحصل. في مثل هذا المنظر، من حبيب عناء لأنطولوجيا الأفلاطونية. فالأمر لا يتعلق بما يحمل عليه الوجود من مستجدة النضجات - θεολογία - فحسب. بل ربما إكتان في الأمر بعض من النزوع نحو شخصنة الوجود. متى، في أي حدود ضيقة، يصبح ذلك عند أفلاطون.

مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على «سقراط»

إن مشكل "الإلهي" متقدم في الأفلاطونية على مشكل "الإله" وذلك لأن أسؤف الدين في الفلسفة بفضل إدراج "الإلهي" فيها ونحن نقصد أن نبين أن الدين العفوي للفلاسفة إنما يبدأ مع الفلسفة بالذات.

ذلك هو الوجه الذي غفل عنه أرسطو في مقالتي الألف الحثري والبدء من كتاب ما بعد الطبيعة منفصلاً بمباحثه الخاصة بتقسيم العدة بحسب رسم العمل الأربع. ومع ذلك فهي نكتة الحسب في التبادلية بين الماثور الهيماني الذي تفكر الإلهي والماثور الشافعي الذي انتفع بالمنفعة مع بله أو مع آلهة.

1. الفوزيس والإلهي

يتعين أن بحث عن الجذر الأول لفلسفة الإلهي هذه إلى حد "الطبيعيين" رغم التأويل "الطبعاني" الحرف لسدرسه منطياً. والحق أنه لا غائل من الوقوف عند مسألة هفائيس - ككل شيء معنوه بالآلهة" (الأمر الذي يرى فيه أفلاطون عند شيخوخته في النواميس 879 ب محصل [éprouvés | ككل فلسفة) - والتي قد نحسب حاملة مذاك لتفلة بحمل آلهة الأساطير نحو بعد الفوزيس. إنما أصل استناد الدين ضمن الفلسفة أمر يمكن معانيته - خلافاً لذلك في تأمل حول (166) سدر (أرخي) الطبيعة. فنذلك سيبكور منطلقنا النص

الرئيس لذلك: اب انطالوس من الشماع الطبيعي لأرسطو، الفصل الرابع، 103 ب، (15-). الذي يختم بإحالة على ألكسندر من:

"من التبين أن النظر في الألامحدود (أو الألامحدود) من جنس انظر في الطبيعة؛ فالجميع (ومن نفس ذلك) على حق في اعتباره مبدأ؛ فإن وجد كان أثر وجوده فاعلاً في الأشياء على نحو من الأثراء، ونفس هو بقادر على ذلك إلا من جهة ضوئه مبدأ؛ غير أن الألامحدود ليس بوسعها أن يكون محدداً ولا أن يُقيد بشيء هو مبدأه، وأما من جهة ضوئه مبدأ فلا بدنية له ولا منتهى؛ فإن كل متعوض له نهاية بالضرورة إذ ينبغي لكل شيء أن يكون له حد، والألامتاهي لا تُستق من أي مبدأ آخر مادام ماخوذاً على أنه مبدأ لكل الأشياء وأنه يحيط بكل شيء، وأنه يمتد لكل شيء... وأن هذا الألامتاهي هو الإلهي؛ إذًا، غير فان ولا مانع كما يقول ألكسندر من، وأغلب طائفة الطبيعيين."

هل سقوى ألكسندر من الألامتاهي فعلاً "مبدأ"؟ إن ذلك ما أثبتته سمبليسوس في شرحه على الشماع الطبيعي لأرسطو، وهو ليس بالأمر لمغني عن التحفة التي ألفتها هاتان معروضة والتي تفرق لنا موجزاً اللثيونو جيا قبل سقراط: الألامتاهي - غياب البدنية - مبدأ - باق لا تندثر - الإلهي؛ إنه يتعين علينا التعامل فهو لأسلوب هذا التلوق.

[167] الملاحظة الأولى:

تسا في هذا النص استنباط حقيقي "الإلهي". فالألامتاهي تنزم عند صفات الخلود والبقاء وهذه هي التي يلزم عنها الإلهي. "وإن هذا هو الإلهي" كما قال أرسطو، فإن منطلق هذا الاستنباط وضع شيء ما هو مبدأ من دون اهتمام بطبيعة هذا المبدأ ولا بوجوه ما ذهب إليه أرسطو (وبورنات، Burret) عندما

1: تحتوي ترجمة بول ريكور، Paris, CF-Flammarion, 2002, pp. 176-177. على اختلافات من:

2 - بحانه - لا يعرف معنى بورنات، حتى هو نحن نصل هذا من 172. وقد عرف ج. بورنات، بحانه من المبحث، (L'Essence de Dieu, Londres, 1913; L'Essence de Dieu, Paris, 1913; L'Essence de Dieu, Paris, 1913) en France, Paris, Librairie de Philosophie, 1913.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لقيا فيه الرصيد المادي للضرورة رغم ما في لحظة الفوريس نفسها. بالتحقق (sis)، من زيادة على مجرد البنية المعطاة ومن احتمال فكرة الأصل والتكوين، إن الاسم هو الفحص عن وظيفة هذا المبدأ الذي شأنه أن يعطي أساساً بغير بداية لكل ما يندأ. فلعل وظيفة الأرخي هي التي تعين "الألئهي" تبعاً للإنشاء الفلاسفي للثمين وينقل خلود [immortalité] الآلية إلى خلق المبدأ من البداية: "وإن هذا هو الإخهي".

الملاحظة الثانية:

لقد شذب الذين في هذا الاستئناف، وحُفّف في إن واحد. فقد سلب كون "الأسطورة" التي تنحصر عن التعريف ثلاثي [168] هي حقائق لا تنتهي حول نشأة الآلهة [Theogonies] وليس لها أن تكثر من انشاء الاستهتية نحو وضع مبدأ أو شيء ما بغير بداية في بداية الأثياء. وهو قد حُفّف من أن المبدأ حائل على شرف كان كلام الشعراء قد حيا به الآلهة: "يحيط بعض شيء ويدبر كل شيء": لقد تبه هذا، ونظر W. Jaeger على الأسلوب الشعري بل التشبيدي لمن هذه العبارات في أثر هو أولى الفلاسف المكتوبة نثراً، ونحن نجد نظائر هذه العبارات وغيرها سماً بشبهها عند معظم السابقين على مترادف - عند ألكسانس، سفارة 2، أبيلدليس، ألكسانس، ب. 2 و 4.

1. من غير أنفسهم بل بحسب ثلاثي عند ساء فليس يوجد الفقه في. رافعة في شرح الفقه، هر عن سيبيرس الآلهة على الإله على الأرحي إلهة شعرات السابق على ساء: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. ونسب الشعراء: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924.

2. بعض قرب هذا النص حول الآلهة هي من الشعراء الشعراء: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924.

3. من أطرح طبعيات أرسطو *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924. سيبيرس: *Platon: Œuvres complètes*, 10 vols., Paris, 1902-1924.

هيو فليفس، ص 413، برمانيدس، مشورة 12، 14، ديوجنس، بل ودمقريفس، (ب 170) - احتفاء بالتميز الإلهي للكموسوس حيث تظهر نبرة الإحلال فيها كما لو كان الأمر صلاحة اعتراف رحيمية، فيمضئ هذا الاستئناف بهل رأس الإنسان إلى الفلسفة، وهي إذ تجعل الدين عتقاً فإشما لشحن في الآن نفسه باللغة الأولى للإعجاب والعبادة، إن الوحدة الإغريقية بين الفيلسوف والدين إنما تجد مستقراتها في تعلق الأباطرة التي تصل العنق بالإشادة، فالفلسفة لها عهدنا القديم ولا (169) يتأني تحصيل المسحوق الإلهي إلا متى انزع من الفوزيس محبو من التماثل وتخل من الألوهيات (déités) المشورة إلى رتبة المبدأ الذي تلوجوه.

ومن هنا بدأ غموض الموقف من دين العائمة: فلقد أعلن «كزيونفانس» الحرب على الآلهة السابقة: «إله واحد فقط، هو الأعلى بين الآلهة والذات. ليس كذلك أحد من الفاتين هيئة وفكرًا، إلا إن ما لا يلبق بما هو الإلهي لا يجوز في حق الآلهة ولا سيم ما لتخضع بالنطاق contour أي بالصورة contour؛ ولذلك تهب فلاسفة الإغريق بس النجوى والأخر بالإلهاد، فمحانكمه سقراط إنه هي شيء من المحاضمة المضربى للفلسفة، وملاحقة أفلاطون. نشعر والانسداد في الكتاب الثاني من الجمهورية لا تخرج عن هذا المساق، ومع ذلك فإن قوة هذا الإلهاد من أثر الدين وهي من قلب الإنسان العتيق. بل حتى لو كان فينوف الإغريق غير ملحد بأي وجه [a - thér] فإن فلسفة الإلهي عنده تدعه إلى الاستخفاف بالمقابلة بين التوحيد والمشرقة، إن أفلاطون نفسه يتحدث عن الإله وعن الآلهة؛ وبرمانيدس أصلاً لم يجد حرجاً في إيلاء المشرقة مرتبة ثانية. أصل العدة في ذلك تعلق الفلاسفة بالإلهي دون الآلهة.

الملاحظة الثالثة:

ليس وضع الأرمي حاصلاً عن شجة بل ليس هو من الاستدلال في شيء، فالأمر يخص إضمار الأساس. إن هذا الفعل الرئيس الذي هو مطابق للتفكير [penser] - نوبين curin أو فروتين plu curin - إشارة التفكير anken الذي يصح اللامشروط عند كلفته. هو من بين مكل الدلائل التي نحتاج بالأمارة أقرب

الوجود والمماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ما يكون إلى الدليل الأنطولوجي. إلا أن الفسفة عودت إلى الأصل، وتكرير للأرغمي 170. وذلك هو عين المعنى الذي للتشكيك، أما فويزيس الإيونيني فهي أول طرح لسبب أول في الفسفة وكذلك كان أبو أحمد البرمانيدي وكان المشي أفلاطوني وكان الموجود بما هو موجود عند أرسطو: بل الأخرى أن نقول إن المبدأ مهما كان وصفي وضع وضع الفعل الفلسفي، فعل العكس.

2. "الواحد" والإلهي

إن بومانيس، هو الجذر الثاني للمدين المعقول عند أفلاطون، ونقده مع انتييه على لامبالته بذلك [ك. رينهاردت K. Reinhardt]. إلا أن ذلك، على ما فيه من صواب، لا يوفي بمسألة القيمة الميتة غفركه عن الوجود، بل نحن لنفي فيه أول نموذج سكتن للمعقول. فالتوطئة، التي لا يمكن اعتبارها من جنس المقبلات، هي التي توحى لتبني الدين من جهة اثنين اثنين يتعين أخذهما بعين الاعتبار "الرحلة" و"الكشف" الذي من عند الإثنية، فأما الرحلة فتعني تغرب عن العائمة وأوديسية (Odyssee) العكس متابة إلى الأساس. إن رمزية التنقل برقتها (العربية، العجالات، نجمة الصبايا) إسماء تنبئ عن عوى مبركة تحفظ الأنس غير بعيدة أصلا عن الإيروس الأفلاطوني بل وعن "الانقلاب" الأفلاطوني عائمة، وأما الكشف الذي من عند الإثنية فمعناه أن "الحقيقة" نسبت من الأقوال التي ينطقها البشر وإنما هي الوجود الذي الثقل فيه مأثمة الوجود عنه. فهذا المعنى أمكننا الحديث عن "الكشف" الوجود، فعل في انقلاب وانكشف أتمودجا أورفييا (orplique) ولو أن ما يتعين الأشكال به إنما هو الأسلوب الفلسفي لتقل: (171) إن ما ينطق السريه من السطيف الذي هو شائق منه لا محالة. يستحيل "يه" الثنائين كما يستحيل "سبل" النجدة تأملا، وحساسية الثرية علما مطلقا اب 1. 3: "الرحيل التي عنه".

سيعترض علينا أن موضوع الحششف الفلسفي هو نفيس حركته هذا الحششف كونهما إطلافا غير ديتية: لكن نراث مغليا قد نبتنا سلف على الحششف التي جعلت الموضوع الديني غير متعلق أصلا بالله أو بأنهه بالنسبة

1: بومانيس، إلا أنه غير ديتي. ثم يحسن أكثر ما يحسن في سجدته لعمال الإنسان يستشده
ويشرك الله. ثم والحازم للإثنية حقيقة - خط والر في أي نصيف موضوع ظهره مع الخي.
المرجع نفسه، ص. 107: (أبول ربحر).

بول ريغورد

إلى أفينيسوف الإغريقي وإنما باللاتيني. غير أن العبارة [إنه هو] ("est") في قهيد برمانيدس، عين و قطعة الفوؤيس عند الإيونيين ولا سيما اللاتينامي عند أنكسمندرس، إن ما هو مستجد هو أن المبدأ ليس في شيء من الطبيعة وليس بوسعه أن يكون من الطبيعة. فالمبدأ مستقل عن التحديدات الطبيعية وموجودات (ἄντικει) "الطبيعي" (Physis) ليست هي الوجود الحق؛ فمن ذلك أسلوب النبي؛ أنه غير مكثف، غير متحرك، أن لا بدء له ولا منتهى.

نعين علينا أن ندلل الاعتراض القائل إن عبارة "إنه هو" ليس يمكن أن تكون دينية، وإن كان ذلك سى معنى منقول، لكننا من الناحية فقط، لا أن هذا الاعتراض قائم على سوء فهم حول عبارة "الفكر" والوجود هو هو، فلا نجد فيها أن الوجود مرادف إلى ما هو منكف منه، وإنما أن الوجود هو فحسب ما يفكر فيه على معنى ما يقبل أن يفكر (pensable) وأن غير الموجود خارج عن حقل الفكر (l'impensable). غير أن الفكر (l'impensable) تحديدًا هو الذي يُسحر بالبعد الزمني؛ فهو ليس إعلالًا لأخنجة عسكري أنا وإنما هو إنتاج مطلق الفكر لمطلق حقيقة الوجود. ونحن نجد في علاقة النفس الأخلاطونية بحقيقة المثال عين الإنتاج؛ فالمثال مقتضاه أن يكون متفكرًا كذلك وليس كذلك والفيلسوف امتثال (1172) لما يظهر المثال (فونديشيدس). ما هنا تكمن المهنة الزمنية للعقل؛ لا هي تحضية ولا خاوية وإنما هي مرتفة إلى الوجود وإيراء به

وقد يذهب البعض كذلك إلى أن واحد برمانيدس له هيئة الحفرة وأن برمانيدس بذلك هو أب الناذية (بورنت)؛ إن "عناصر" امدهفيس، و"متجانسات" أناكتسافورسور، و"نرات" أيفسور هي كما يقال سلائف الواحد - الكرة (Un - sphère). غير أنه ليس من ثنين بنفسه أن تصور الواحد بحسب مصادر الفكر "الطبيعي" منسب لفكرة الوجود كما أن أفلاطون له بتوضفه بدا هذه الجانب عند برمانيدس؛ فالأحرى فوق كل ذلك أن نتبين دلالة الكرة من حيث هي عروة العنق، فهي "النهاية" (πέραν) التي

1 : كثر المون

2 : رجع : أفلاطون، ص. 107، كدهش.

3 : كثر المون.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

صحن الفيتاغورثيون في ما رسموه من لوحات تمثيلات قد جعلوها في نفس
"السنة" على غرار الخيل.

إن برمانيدس، قد أضاف بذلك إلى العالم الفيثاغوري عند السابقين على
سقراط. أمرين اثنين: أن الإلهي هو الحقيقة المخالفة للضر وهو الواحد المتخالف
الكبير. ولذا قدم أسسه من هذه الجهة في بعد الفكرة الإغريقي عن ماهي
الوجود مع إله ما، بيد أن "مسر" الوجود الذي يدعو إليه هو ضرب من "الكشف
الذاتي" لتعد الأنتولوجي بما هو كذلك. ثم هو قد توجه بالأنطولوجيا حسب
المحمود والمتاهي. وبذلك أحكم، غلاف انقذ التي فتحها أنكمنرس،
جوة فلسفة نلامتاهي متصلة بفكرة المبدأ (Ἀρχή)، سيظهر أفلاطون، حرجا
من الوصف المضاعف نلامتاهي؛ بما هو عمير وبما هو ناقص.

إن أفطوطين هو الذي مسح نلامتاهي على نحو نهائي وبمعك بالخبر
والواحد ونلامتاهي؛ نفس الواحد هو [173] المنفذ التي يفكر به الفكرة
تي "لمتاهي" وإنما هو الذي بصر عنه المفكر وأفكاره المنتهية بغير حد.

3. التجزؤ قبل السقراطية الأخرى للذين المعقول

يسمي أن نصيف إسي التراث الإيوني والبرمانيدي تكثيرين حاسمين؛ زايو
لوعوس (λόγος)، هيرقليطس، وتأثير تومس (τὸν)؛ أناسمافورس.

أ. يتعين أن نصع هيرقليطس، على قدم المساواة مع برمانيدس: «لا أن
أفلاطون، وأرسطو، قد عرفا على أن يرب في غير فيلسوف لستيلان» (flux) أي
شيط برمانيدس. بل إن افتراء أفلاطون، عليه بلغ ما بلغ من الخلط بينه وبين
برومافورس (والفلسفة عمومًا). فلو راجعون وهم يتحدثون عن أسلاف لهم قبل
سقراط، سيحدثون ما يفلسفة اللوغوس (λόγος) حدد من المعنى صلا لا
يجعل "ستيلان" إلا دليلاً متوينا منها؛ وإن أمارطين، هو الذي سبهم مع نظرية

أ. تأثر لوعوس تومس

الترجع بين المتقابلات في فلسفته الخاصة ولوثته لا يوليها حقاً إلا مكانة ثانوية [التاسوعات، 1.1.1 - 1.1.2].

غير أن حماسة البيوس عند هيرقليطس ليست أدنى من نظيرتها عند بومبديس: فهي تختفي خلف لغة غامضة تجعل في كتفها لبنا كانتطلاع الغيب وهي حمية لا تقصد "التشيلان" وإنما لوعوس [Λόγος] التشيلان الذي يدعي لنفسه ما "للاعتاهي" "شخصه" من وما لعبارة أنه هو "هيردنديس" من الشرف الأنطولوجي والذي هو الكلام الأبدي العصي على أيها الناس؛ ليس هو كلام هيرقليطس وإنما هي حقيقة الواقع [174] فاصدة بانه (ب، ا) وهو كلام يفرق بين الناس "يقضى" و"يأما" ويجعل من حامله متوحد من في غنضة الميت الكوني.

يتناول هذا الـ Λόγος في الفلسفة الإغريقية مع الـ νοῦς ليسير إلى المعنى المحاسن¹ لتناقضات في حين أن الـ νοῦς يدل على العقل المفارق والمتعالي؛ ولذلك سيعود الـ واقين من فوق الـ νοῦس الأرسطي إلى الـ Λόγος.

بأي صفات الـ Λόγος ترتبط حماسة هيرقليطس؟ لقد كان ارتباطها بقوة التحكيم والتنبيه التي تفعل فعلها في صلب التناقضات؛ فمن التعجب عنده أن التناقض ليس هذا بل هو مثير؛ الحرب أب لكل وسلطان الكل. تصنع البعض الكهنة وبعض الآخر بشراء البعض عبداً وبغيرهم رجالاً حراً (ب، 33)؛ أب وكل وسلطان. تلك لغة الشبه العتيق (بن إله في ب 67) يتولى ἰὸ θεός. وإذا فألمر السدمش والعجيب كصان في محاكاة القانون والاعتدال (ب، 54)؛ (ب، 114). ونحن نعود انعمور ماخا على δίκη أنكسندرس التي تختصن نزاحه العنصر والقوى بي قصة² الطبيعة العظيمة بن إله هيرقليطس. قد عظمها ووقرها ضمن إثبات جامع لمنطق المتناقضات ولكو سمولوجيا قوى البشر وميائنتهم. إن هذه المظيفة الجليلة هي الكون [κόσμος] مقبسا

1 - نقرأ: هو ثيوس.

2 - نقرأ: ديكا.

الوجود والماهية والوجود لدى أفلاطون وأرسطو

محايداً، لكنّ خلافاته (ب 30)، من هاهنا تلك النبوءة المعظمة: "من الكلّ، واحد؛ وواحد، من الكلّ"؛ تساوي "العضلة - الوحدة" (50ب).

[175] إنّ هيرقليطس، حكيمه هو ظاهر لنا لا يسنن أكثر من الحكمة. ومن يورثه من، هو يحشف ولا يستقرئ بل ضرب الأمثال، لتأتي إليه جملة المعنى بواسطة مثال. والأمر عنده ليس في شيء من دليل الآثار وإنما حسبه استتشاف الأساس (ب 51؛ ب 123). هكذا كانت بوءة دلغياً لا تُظهر ولا تُخفي بل "تشبيهُ" (ب، 93)، ليس الوجود حينها شكلاً وإنما هو لغز. فالغز عند هيرقليطس، أنّ الواحد هو الكثير وأنّ السلام هو الحرب.

ب، يعني أنه يحضي، أناكساغورس، بمنزلة خاصة لا يخلط أمر إلى *vous* فحسب، وإنما لما توجد عنه من المروع "العنائية" (previdentialistes) الرئيسية لفهم بصفة أوجه دينية لي لتفراجية وأخيراً ما أسمى، ومناخه اضناح [denaunge] في طيماسوس.

والحق أنّ *vous*، أناكساغورس، قد خبث ضلّ أفلاطون، الذي وجد فيه داخماً نكس شيء، ولكنه غير مجدّي تغيرات تخصّيبه (قيودون، 97 ب - 99 أ)، غير أنّ فيلايس ساعدته في الاعتبار؛ فالحضه، جميعاً، حكمه جاء، مجمعون على أنّ التوس (*vous*) هو "ملك السماء والأرض" 28 ح، وأنه "حكّم" الأشياء جميعاً (28 د) وهو الذي "رُبّنا" كل شيء. وقد عد هذه العبارات حكماً مروراً بالأساقين على سقراط، إني شيد الإلهي.

لغة لدى *vous* تأكيد على التسمية "غير المخالطة" للمبدأ؛ رغب أنّ الكلّ [176] مرحلته للكلّ أصلاً؛ "الامتداد، مكتشف بنفسه، بوتي، من كل شيء"، وحيد، عين نفسه بنفسه" وليكونه خلواً من المخالطة فهو "بحكمه" وهو يعلم.

أ. برتيليس، *الأساطير*، 10، مصدر منطوق، من 98، وهي ترجمة لوني (أوس كل الآشياء، واحد ومن الواجد منقلاً للأشياء، هو ترجيح برحقن نفسه هذه التسمية، هو ساعدت بوجه التحال ومن سكتاً التزمه التي بوردت من نظرت نفس الصيغة مع لايه.

2 - اقرأ توس

3 - لاينغرين، *عناصر الإلهية* في لنتز تشي لسامون على سقراط
"Zwängten" Hermetische Elemente in der philosophischen Prosa der Platoniker.
[176] *ibid.*, 88, 175، من 97، إنجست أرسطو، عن "المسودية" غير من "الامتدادي" عند

بول ريكور

كل شيء وهو ذو القدرة القصوى: "ألا إن الزوج بيده كل دوات نفس،
كبرياتها ودنوياتها".

إن غرض "السيادة" و"التعبير" الذي يتصل بالإنحاطة وكذا "الفاعلية"
حسباً "لأبوة" هي من أقصى الإسهادات الإنشائية في الفلسفة قبل سقراط. فهي
منفردة من الألهة إلى الإلهي أي إلى مبدأ لأشياء غير متشخص: "اللامتناهي"،
"الوحدانية"، "اللوغوس"، "الزوج".

يت أن الحجة قائمة في أن ارتسام شبه تشخيصي للإلهي انطلاقاً من $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$
أناخساغورس، بفضي عنه أفلاطون إلى النضاع بضرب من المطابقة مع
نفس محرّكة ومحرّكة بذاتها، فهذا الانعطاف إنما ترسمه عبارة "انترتيب"
(διακωσμεῖν) 29هـ) نفسها، وذلك أن المسألة قد كانت في اعتبار
المبدأ لا مبدأ من طبيعة عاقبة وحسب، بل علة فاعلة متصلة، وهو الانتقال الذي
ومضونه أناخساغورس، وأنته عنه أفلاطون، واحتاط منه أرسطو، إما بعد
الطبيعة، الألف الكبرى 3، 384 ب، 15؛ 4، 985؛ 17. ونحن نبلغه أفلاطون
إلا في تقي على العينة المثالية للأنموذج بعلة عاملة للنضاع.

غير أن هذا الانتقال قد مهدت له ثيولوجيا العناية والغداة التي أتت بها
ديوجانس، وشهد عليها سقراط في كليونفانس (3، 17؛ 4، 177) رداً
ولم يأتها أن تنشق إلا عند العناية الزوافية، وإنه نلاحظ هاهنا، [177] رداً
على تشخيص الإلهي هذا، التباين بين سيادة العلة وسادة "الضرورة"؛ نعالوم
الطبيعة المتفوق بضرب من التراجع فتهدوي إلى كلمة عمياء عسيفة تنسبل
العاقبة والآية بعضها عن بعض وتقبل، ونحن كأننا نسبقون على سقراط من
المتفكر ميسر على غير علم بهذا الانحاط فإنه يحوز اعتباره مسؤولاً عن تحوّل

1- أخص سقراط، تسميع الظفر، III، 27، 18. ذكره ف. باس، المرجع نفسه، 202، حاشية
4، 10، ريكور.

2- في ترجمته بعد بومباردي، شرح أفلاطون، المرجع أرسطو، السماع الطبيعي، 14، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

3- قر. دياكم سين.

4- إن نضع الفاعل نفسه $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ كصاحبه $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ فينش $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ فينش $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$
بول ريكور، "الخطوات الأولى"، عنواني دأموورس-ديبورغون.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سديد تأثير في نظام التفكير الأنطولوجي الذي استجدال المسمى "ميتا - فيزيقا"، فيحدث حينئذٍ لاحتجاج والبحث عن التذليل مما لم يناء إلى علم السابقين على سقراط، المستغلين بوضع الأساس أعني بوضع الوجود وفكر الوجود في الآن نفسه (سواء أكان هذا "لامتاهية" أو "واحد" و"عقلا")، يُستعاض عن هذا الاكتشاف بتأويل علامات العائنه والبرهان غير المباشر بالآثار وينتجيب الكل ونظام الأجزاء. ذلك لأن تعليل النظام، كما يُحتج عليه، محتاج إلى ما هو زائد عن المادة وعن الضرورة؛ فمما يلزم لذلك مبدأ إضافي يشهد عليه مثل انشراط الفصدي للإنسان. إن كحل "الأداة بواسطة الآثار" مستحط تاريخيًا ضمن هذا المساق؛ لأن الدليل الأنطولوجي من نسل فكر الوجود ذاته. يجب أنكمن من، برمانيدس، وهيرقليطس، حيث يمثل الوجود للفكر من قبل نُن المثال وضعه.

ذلك هو السنن: تخليص الأكبر لعسفة "الإلهي" و"الإله" عنه أفلاطون، حيث يُرغمه خلف ثرائها التمدش مساراته مسار الأكبر هو لمرمانيدس، (ولاهيرقليطس، المهنل والغامض)، ومسار أصغر يتصدده المسجود المؤلف من أنكسمندرس، ديجوس، و"أكسمنوفس". فالسار الأول أعني بقل أنسخته الوجدانية التي حملتها الأساطير والأناشيد إلى مبدأ مُفكر يخضع لجلال العقل، مبدأ هو "الإلهي" لا "الإله". وأما في السار الثاني فإن مبحث "العقل" (178) الذي شأنه أن يدير انتظام وقيمه، يؤلف مرزة أخرى بين "الإلهي" و"الإله". ولخصته مسار سيكون دوماً تابع لما سبقه إلى حد قبول، تقريباً أعني إلى حين انتقاء الفكر الإغريقي بالفكر السامي.

ومع ذلك فإن أفلاطون، سقراط، قبل هذا التلقاء، التكييف بين هذين العالمين السابقين على سقراط، توحيده فلسفة التغيير وفلسفة تصاع. أما أرسطو، خاصة فيه الذي سيعمل على تأسيس السطافة العميقة بين الأنطولوجيا والنيولوجيا على العقل، بين "الموجود بما هو موجود" و"الجوهر الأول"، الفعل المحض أو عقل العقل.

"الإلهي" لدى أفلاطون

إن المثل والضرور هي التي توضع في الأوطانوية بانتمية الدينية التي هي نلامتناهي "ألكسندر"، "لواحد" "برماتيدس"، "لوغوس" "هيرفنيطس"، و"عقل" "ألكسندر"، إذ تنقل بلغة التايح المعظمة الواردة من الإنشاء وحمة القربيات. بيد أن هذه "الثقمة" [ديانس] ما كانت لتحتور ممضة بغير الماثور الذي خلعه التنايقون على سترات، والذي كان قد انطوى في الأصل على مثل تلك "الثقمة" التي حمت الترتي إلى الفلسفة.

1. وإذا فعن التمهتات الاوانس فيه المعنى الذي حمت سوجه فلسفة المثل التي نظرت فيها من الجهة الأنطولوجية والاستيمولوجية في آن واحد دلالة دينية.
2. وله بعد ذلك أن تستدل دلالة الانعكاس الذي للمستكل الأنطولوجي مع مثالي الأخير ومثال الواحد ومع جديية البرماتيدس والمسطاني في نهاية المطاف على التدين المعقول. إن التدين المعقول عند أفلاطون، إنما يتعين عليه

الموجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجمهورية VI 190ب. ص 476، VII 552؛ فايدروس، د246). ولما كانت مرتبة الأنوية متناسبة مع مرتبة الوجود، فالأكثر أو هيئة مطابق للأكثر وجوداً (ديانس)، ولنا أن نلاحظ إصراراً على صيغ أنطولوجية مثناة بل مثناة كائني نسي: τὸ οὐδὲ τίς οὐτως... ὁ ἐστὶν οὐδὲ οὕτως, οὐσία οὕτως (فايدروس 247هـ وما يليها). وكما أن شرف المثال يقتل إلى العلم (الجمهورية، الكتاب الخامس 476د، 477ب، ثياتيتوس 146هـ) فإن العلم أيضاً إلهي: هاجنا نعت أفلاطون، على ἀληθεία، بومانيس، بما هي ليست هي شيء يحسن أفكارنا بل الموجود عينه من حيث هو منكشف (الجمهورية، VI 508هـ).

فكذلك اضطلع المثال الأفلاطوني إزاء هذه المهمة بواسطة ἀρχή عند السابقين على سقراط.

يشهد على هذه المهمة تحدين أمثال مشاعر دينية أساسية يلتفظها فيتعدى مقابلها بضرب من الجانبل العقلي.

أ. تسأعن نظرية الحمل لنفسها أمر "الرحلة" انذي تبينت لما أهدت في فصيد بومانيس ذلك؛ فالمعرفة مجرد صوب "الوطن المفقول" (الجمهورية)، صوب "سهل الحقيقة" (182) (فايدروس) وهي "إفلات"، "هروب من الأدنى نحو الأعلى" (فيدون، ثياتيتوس)، "عروج" (الجمهورية). فلذلك ليست التربة لفاسفية صناعه كصانر "الصناعات يمكن استعمالها وإنما هي تطلب التضيح والتفراغ ومشاق الرحلة عند السرمد.

ب. إن منطلق هذه الهجرة بوصف في لغة بومانيس، "الاضلال" (وهيرقليطس، "انعمي") (إما هي سقطة أولي أو "نسي" (فيدون والجمهورية). "دور" (اقراطيلوس)، و"سقوط" (فايدروس)، "فاقة" (المأدبة)، ثمة في هذا

1 - ندرالاسالات عن الجمهورية هاهنا غير دقيقة.

2 - نفا: تو أن اتوس.. هو استين أن اتوس، أو سياتوس أوسا.

3 - نفا: كليا الحقيقة؛ الحق.

الوضع الأول، الذي طمس ومُحفي، شيء أكثر من مجرد الجهل ثومن مجرد الحظر، بل هو شطيف يدعو إلى التطهر.

ج. إن أزمة شد الرجال الحسمة هي *μεταβολα* "الانقلاب" أي استتاف تطهير الأمرار تطهيراً وإن سفته صراحة النص من الأكثر "تصوف" كـ أفلاطون، [فيدون، المأدبة، الجمهورية ٧١] فإنه هو الأمر الشفسر في شعاذات فلاهرها يستولوي محض؛ وهو عينه ما افتصره المنهج "المعضلي" لعدة غير يسير من السحاورات. فالأمر لا يخص الاحتفاظ بالحولاب الحق فحسب وتعزية السؤال نفسه وصقل الاستفهام ورفع الصدا عنه على هذا النحو أو ذاك؛ بل هو لا يخص حتى مجرد إضافة مهمة أخلاقية إلى هذه السهمة البندية بكرر ادعاءات المتعالمين بـ "سطه" "الشخرية"، إنما الغرضي إحداث حلاء في النفس، وإرخاء سدول ليل. رعجز وغياب، تمهد كتاباً للكشف، ذلك حال العلم في ثباتيتوس. [183] حاضر - غائب في ككل ما ليس هو؛ في النطق والنطق المضاد الذي يصحبه الاستدلال، أن تكون للمعضلة قيمة تطهيرية فهو أمر تشهد عليه بما يفي صورة الفيلسوف التي ترعثن في جانب من صراء الثياتيتوس فنراجع دماغ بروتاغوراس؛ الفسفة فسل الحياة، يحب أن تفقد العالم حتى تجد نفسك وتجد الحقيقة.

د. وكما أن الرياضية الصوفية تحتمل ما تحتمل من "المراتب" فإن المسار الفلسفي تنطبه أطوار؛ ونقد فحسنا من هذا المسحكن وجهه المعرفي¹ واندمشت من كون المقابل ذات الحدين بين الوجود والمظهر بمقدورها إعضاوت "أطوار" ثلاثة أو أربعة بل أكثر من ذلك؛ إذا ما فترز بين مراتب ككل من الثياتيتوس، الجمهورية والرسالة السابعة فضلاً عن السلم الجمائلي للمأدبة ولقائدروس؛ فالوجود سيحكون بحسب الرسالة السابعة في الطور "الخامس" بعد الاسم والتعريف والرسم والعلم في النفس؛ إن منطلق الأضداد الذي لا يعرف إلا الحدود القصوى، الجهل/المعرفة،

¹ - الفيلسوف الأول، الفصل 10، ص ٧٠، بول ريخورد.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يصبح مأساويًا بجرسنة انفس تنوتر نحو الوجود وكأنه النحة لتقريبها. تقول محاوره ثياتقوس "بذمة النفس نفي مخاض الوجود" [187]. سنعيد الزمالة الموجزة وكتاب الأخلاق لسينورا، رسم هذا الضرب من معارج الزهد المدرحة.

هو ربي النهاية فإذ ختام الرياضة موسوم بالحدس، بالـ *θcupia*. ولقد باقنا المنسكل [184] "الإستمولو حي للحدس؛ هل ثقة حدس بالمثل؟ وإن لم يكن لحدس بالمثل ممكن؛ إذ ضمن ما يضمنه بحملة المثل وما يجبه على الخير، فهل يكون الحدس من تجربة هذه الحياة ما دام النسق الجانح غير مكتمل؛ هذا إن كان عليه أصلاً أن يكتمل؛ غير أن أمر الحدس ولحضرته بالذات "منقولاً" عن التجربة الدينية لا يحتاج أن يدخل في الفلسفة في حدود [en terates] "المعطى" والحضور الفعالي؛ فله أن يبنى معلقاً مثله كمثل النحة المفترض أو كمثل الزمر على تمام الفلسفة، إن الصلة بين هذا التمام الأخرى والوجود لسائق على التجربة من جهة وبين السموت من جهة أخرى ثبت مجدداً الصفة الممكنة والإسقاطية والزميرية "نقل" التجربة الدينية إلى هذا الضور الأخير من مجراها.

فمعي هذا الوجود تستطيع الفلسفة أن تعين لحول حركات النفس الأوروبية دوراً لأن المثل تعهد بوظيفة المبين، *Αρχή*، الذي كان لدى السابقين على سقراط. قد تطابق بعد مع "الإلهي".

2 الخبر والإلهي

يتقدم الإلهي في الأفلاطونية على "إله لكون المثل عين وجود الإلهي. بذلك كانت هي، إذ يسمه "فكر إله". فايدروس [247 د]؛ وهي زاده وبصره المصدر نفسه، بل إن أفلاطون ليذهب في ذلك إلى لحد الذي يرى فيه

ن: تم: ثوبيا.

فقد الفيلسوف هر وحده تفكير "المجنح"، "لأنه يتعاقب دوماً قدر حاقته
ذكرنا بالماهيات التي يكون الإله بفضلها إلهياً". فايدروس، 249 ح'!

[185] غير أن الأفلاطونية لا تُرد إلى فلسفة المُثل: فالمثل يعلوهما الخير؛
وانحصت المعرفة المخصوصة لأدراج رؤية الخير ضمن جدلية جماعة لا بد أن
تكون له ضرورة دلالة ما بالنسبة إلى الذين السعقون للأفلاطون.

ونحن نستطيع فهم علة ذلك: فالمثل فعلا هو مبدأ لو وحدة بالنسبة إلى الأسماء
المتفقة أسمائها (homonymes) ونحوها أشياء متعددة؛ ثمة إذاً موجودات عدة
(τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα)؛ والحال أننا فقدان ما للوجود اليرماندي
من الوظيفة الموحدة؛ فالإلهي قد البأم ضمن فلسفة للوجود لم تعد هي
فلسفة للواحد؛ وإن ما يلزم عن هذه النية التوزيعية (ἐν ἑκάστῳ τῶν
τῶν ὄντων، المرتبطة بتطبيعة المنفعة للتسمية، ضرب من توزيع الإلهي، من
شرك (polytheisme) الصور (غوندمت). فالمهمة الذيلية لتلصقه الخير
إسأ هي استغناء لإشكالية الواحد ضمن فلسفة تبدأ بتطبيع الوجود قطعاً، فنس
هاغصا كان غموض "الإلهي" عند أفلاطون. فهو في الآن نفسه متطور ضمن
كثرة الوجودات ومركوز، داخل وحدة مبدأ أخير مُقزم.

وإننا سنستأنف علاقة المُثل بالخير التي فحصنا عنها من الجهة الإستمولوجية
(الباب الأول، الفصل السادس) بحسب هذه الحركية المزدوجة للإلهي.

أ. نتجح فلسفة "الإلهي" من جهة نحو فلسفة في الشعالي تعزل عن الواحد
الأفلاطوني (الجمهوريّة، VI، 503 ح - 509 ب). فالخير الذي هو مقصد للنظر
[visée] أكثر منه نظراً (vision) هو "ما نسعى إليه ككل نفس" هو الأساس
الموحد للنظري وللعملي. نبحث [186] وللمعرفة. إنه غامض (509 هـ) ندركد
بشقة [517 ب]: فنذلك لا نقول ما هو وإنما ما يشبهه [506 هـ]. وبذلك
نوضع وحدة المنتهجين السلي (apophatique) والتسميبي (analogique) إذ أن
ما أسميناه مبدأ التوحيد الغنائي للعلم من وجهة نظر إستمولوجية - على خلاف

1 - ترجمة عربية: Viguer، مرجع مذکور، من 52 - 53 (ص).

2 - نظراً: تأثراً، تأثراً من أننا موجودات الوجود.

3 - نظراً: هان مبعثامون تون أمون: كس واحد من الموجودات.

الوجود والمعانيه والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مبدأ التوحيد المتميز بالقياس على تكوين المثال - إنما يترافق لنا الآن على أنه عماد "الإلهي"، فوظيفته "العينية" هي التي يتم توكيدها (508هـ). وهو ما يتضمن معينين اثنين: أن الخير "عملة" لوجود المثال بالكلية لكون الكل في الصور بنفس فعل العملة الجدلانية وذلك بغير حاجة لعملة إضافية أو مساعدة كما هي الضميمة (فيدون 99 ب)؛ وهو فوق ذلك "عملة" للمعرفة والفرقة المعرفية تمكن الوجود والحصل المثال.

يستأنف الخير على هذا السؤال، وعلى غرار المثال، وظيفه الأساس: *ἀρχή* الواردة من المأثور السابق على سقراط. إنما على نحو أكثر جذرية من المثال؛ فهو على غرار المثال، ولذا يردد أفلاطون: *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* مثال الخير؛ ولكنه أكثر جذرية منها؛ ولذا قيل إنه يقع "فيما بعد المعانيه". إن أفلاطون هو الذي سيحدد إلى فض هذا التمييز الواحد الذي هو بعد المثال عن العقل الذي هو جملة الموجودات؛ غير أن محاوره فيلاش قد قومت من قبل ليس الجمهوريّة على ما يبدو عندما باتت تسمى الأعلى الواحد وليس الخير.

ب. إن فلسفة "الإلهي" من الجهد الأخرى هي فلسفة المعانيه التي ستطرق، كما سبق لك، فلسفة لتعاللي. ولقد فحصت الوجه المعرفي [187] لتجدانية فيما يسمى أفلاطون، نشاط "الرؤية المحيطية" (*synoptique*) عند الجدلي، الجمهوريّة، 27، 334 ج، بتبديداً هاماً مهتمه استشارة المعرفة إلى تحليلات تراجع إلى منطق "حكاف" (فيدون) و"لامفروض" في نهاية السطاف (الجمهوريّة) وإلى تأليفات متفرقة نحو الحقتير.

غير أن فلسفة الجهدية والجزئية غير المستقلة للرياضيات الجدلية التي تفرحها الأفلاطونية معني دينياً ذاتياً؛ فليس ثمة نسق يقع من الكلية ما يجعلنا نقول بإمكان احتواء رؤيه الواحد ودراجه في الجدلية؛ بل كل ما هنالك شذرات جدلية فحسب؛ هكذا هو مثلاً شأن بناء "الأجناس الخمسة" في السفسطائي، وثمة كذلك برنامج جدلي؛ وبصوفا فيلديروس 265 د - 266 ج، والسفسطائي 253 ب - 254 د، وفيلاش 15 ج - 17، تشهد على ذلك؛ ولصقتنا لا نعرض على النسق الكلّي في أي مكان؛ ولو فكان الأمر كذلك لسأوى تعالي

الخير النسق نفسه ولأصبحت فلسفة أفلاطون، هي فلسفة هيغل، فإنه يظهر أن الخير عند أفلاطون نفسه يعزب عن أن يوضع في علاقة، رُب قائل إنه "يلهم كئي بحث (إنه) ليس مقصودا مباشرة يأتي منه"، فلذلك كانت محاورات أفلاطون، كئي على نحرها، أثرًا كتابيًا، فضل محاوراة تكشف شذوه من هذا النسق من غير فذرة على الاستفاة من عناصر النسق التي في محاوراة أخرى. إن كئي محاوراة تصور جهة الخير ولا تكفي إلا لزوم الشلل المؤتمسة التي تقوم في هذه المحاوراة هذه التمسك "الكافي" لا مقدم السبيل للافتراض. فمن ذلك كان هذا المحيط من الافئاع ومن الاستفهام المميز لمحاورات هي في ظاهرها الآتية والاقبل "عضلاً".

[188] ح. يجد إيقاع التعلوي والمحاينة ترجمة له في بضع مفهومات أفلاطونية غامضة عن قصد تهيمن على غرضي الأفلاطونية.

- فذلكت يتحدث أفلاطون، غالباً عن "الاعتدال" (mesure) بما هو في الآن بعد "قوة الخير" وبما هو تعديل محايت نسق الشلل الجدني. ولقد درسنا هذه التصور الكبرى حول "الاعتدال" المياسي 1283 - 1285، فيلابس 164 - 166، 169، والتي يعني أن نضيف إليها نص طيماوس 50 ح حول الحي الكئي. إن كئي هذه التصور، إصاح عن إشارة من الجمهورية: حد العروج الزوجي هو "علة" لئس ما هو خير وجسيم. إن اكتشاف "الاعتدال"، في السياسة والأخلاق والفيزياء، يضطلع بمر منهج المحاينة بقصد العروة تصقدا إلى الأساس. وثنا أن فوز بلغة كتية بين اللامشروط (l'Unconditionné) "يرتد" [«schématisé»] ضمن علاقات غائية وملائمة هي "علة" التحقيقية لئس "الأخلاق". ففمن منظور هذا "الارتسام" سمت التواميس الإله "مقياس الأشياء" جميعاً. ساقول بغير حرج إنه إذا ما استعاض أفلاطون عن خير الجمهورية بواحد فيلابس فلنكون قد ارتأى أن الخير قد حثار بعد هو ذات الارتسام، لو واحد ضمن عاية غائية بسيط سلطتها في أن واحد على العلية الضورية لئس

1. - محاورات شيبوت، المرجع نفسه، ص. 117.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مثال وعلى العلاقات الحديثة لكل الأندى الجزئية ونية النسق الكوني التي لا قبل لأي فيلسوف بإعادة نظمها أمداً.

وبنيت ترقية مثال الاعتدال عند تفصيل التعالي والمحاثة بالأسر المعجزة. فإن ذلك يبرج ضمن ساق النص الشهير لـ "نكسندرس" حول الـ (Διχότμησις) التي يقصي في أمر التذاع بين الظواهر، وهو بذكر (189) بتدراث غير قيبض. حول الاعتدال المحايث، استأنضت والمطابق للوغوس.

وإحايضس أسلوب (الروح) محايث - مفارق يتحدث أفلاطون مرة أخرى عن "الوجود العكسي" (παυτελίας ὄν)؛ الشفطاني (248هـ - 249هـ) ونحن نذهب إلى أن ما قبل عن الاعتدال يمكن أن يرفح هذا النص المستعسر. فلذا نذكر بما أحاطه بإثارة أفلاطون، فيما المعنى من الظروف؛ إذ أن أفلاطون قد اقترح. في معرض بحثه عن تعريف للوجود يقبله أصحاب الحركة وأصحاب الصورة، أن يبقى الوجود قوة الفعل والانفعال؛ لا يتعلق الأمر بأن يرتد فجأة إلى فلسفة لا معنى لها عند القدماء، إلى بعض مذهب دينامي أو طاقمي (= الوجود هو القوة أو الطاقة؛ Energie)؛ وإنما "الانفعال" الذي يتعلق به الأمر ماهية فالانفعالية اندنيا التي تنسب للوجود لتجعله يعرف، إنه معروفية الوجود، ثمة إذ ما بين النفس والتمثال تادل قوة، نشأة (Ποιότης) من جهة إذ يعرفها وانفعال إنشائي من جهة التمثيل ولو أن المثال هو الذي يبدء الأمر والنفس هي التي تطيع. فعنده يصرح أفلاطون بكلماته هذه المنعزة (248هـ-249هـ)؛ "فيحق لزوس؛ أفتبك العمان لأفسنا نعتقد أن الحركة والحياة والنفس والفكر لا محل لها من هو من الوجود الكلي، وأنه لا يحيا ولا يفكر، وأنه وهو انفعال المنس،

1 - نقرأ: دبصا.

2 - نقرأ: بنيلوس، الوجود الجامع أو كذا سيرد لاحقاً الوجود الكلي.

3 - نقرأ: بويابن.

4 - أن يعرف، لاذلاً عن المعرفة من فعل المعرفة الصادر عن النفس. حسب القطع لما يوجد الذي شره به ويحضر المفسر.

يظل منسفرًا هنا، خلبًا من العقل، لا حول له على الحركة - ثيانيثوس - . أي مذعب مخيف ترى نحن قابلون ساعنيها أيها العريب."

ويتضح هذا النص فيما نرى متى ما قرئناه من نصريح الجمهورية 508a، حيث الأخير [190] أساس مشترك للعارف والمعروف، للعقل والمعقول مادام يعطي الأول أن يعرف والثاني أن يُعرف، وكما أن التور "وسط بين نار الأشياء ونار العين فإن الحير يتوسط العلاقة القصدية للمعرفة ليتمكن لها وليحل أمر الانقطاع الذي عاينته فيدون بين النفس والسائل أو كان مسفراط، قد أعلن فيها أن النفس كانت "أقرب" الأشياء إلى العقل، و"أشبهها" به دون أن تكون مثالاً، إنما الأخير ما يبيع استجماع العقل والمعقول.

يسدوني أنه يتعين انفلاقاً من ذلك فهم عبارة الوجود الجامع أو الوجود الكلي في النسطاطي؛ فالخير السدي كان أقصى (επιμασι) الوجود في الجمهورية يصحح الآن مجموع (συνολο) الوجود، فلا يتركز النظر على تعالي وإنما على الاستيقان ضمن المحابطة. والكتاب [1] "أنا يرسم" هذه المرة في الشكل وهي "الجامع"، ذنك ما تشبه بقية النص. فالوجود الذي يجمع كل صفات العقل والنفس والحياة والحركة والسكون هو الوجود ذاته وليس مجرد المقصود منه؛ "الوجود والعقل" [τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν]، كما جاء في النسطاطي 249d، بحضلان الحركة والسكون.

إن أفلاطون يعز هذا إذا من تعالي الحير إلى الوجود الجامع السدي يتضمن كل الوقائع في الآن نفسه ويشملها، فلا داعي إذا أن ترى فيه روحاً (191) عاقلة للعالم كما عند دياس. أيام ما كان كتب تعريف الوجود وطبيعة

1 - 101 م، حول أفلاطون، ص. 256 (249).

2 - تُقرأ: تليوس

3 - لعل ذلك أصلاً م، في الجمهورية 411d، حيث لخير هو غنة تسكن (παυτόν) بول حضور.

4 - تُقرأ: لو أن صفاتي توبان.

5 - بورشار، نظرية انتشارية الأفلاطونية حسب برمايوس والمسطاطي، نفس دراسات في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة.

(Paris: Librairie Philosophique, 1926) (249).

6 - في شهر رجب، بورشار، أولاً في 1907 (249).

الوجود والمعاهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المثل في سفسطائي. أفلاطون، لأن هذه الأوجهية لن تظهر إلا بعد اعطاف العبة لتمتاعيه لتكون علية سودجية وعملة في طيماموس 92 ب، 34 أ ب، ثانيا لا يرى وجه بناء تلك التسي بالتأليف بين الوجود والعفن والحبابة، وأخير ايتعين أن سدر في أن تحديث لا يحسن عتس الكناية عيبها في 249 د، وفيما بقي فين درس، قد أحسن من ثروته في تقديمه [Notice] للسفسطائي.

يظهر من ذلك بذا أن تاويل الألبس بحملة الأفلاطونية حكمن في إعطاء الوجود انجاء في السفسطائي مزايا نظيرا لاعتدال أوتنجمال! فعالي الخير يرتسم "ضمن حملة (coralité) كتفوزم بالتحديدات الجوهرية مضافة إليها الأنفس العاقبة أي ماختصر ضمن تمايزاته - السالجلة، فالأن الخير يعطي المعقول ما به يعرف والعفن ما به يعرف فكانت تسة تسيك الحملة، ذلك الجانح بين المثل والأنفس: وفي الجمهورية 517 ج أن الخير "يبب الحقدنة والحسن ويعطيها". وعندما يتحدث أفلاطون عن الوجود الست عتة يتحدث عاهو بذاته، منكفي عني شه. نبي له أن يكون معروف لعرف ولا معتوذاً من أجل العنول - بل أفلاطون أن يصرخ: "في مذهب مخيف ترى نحر فابلون ساعتهما أيضا الغريب".

[192] 3. الإلهي والصانع

لقد نظرنا فيما تقدم في متبكي الصانع في طيماموس أفلاطون، الباب الثاني، لتصل لثالثا من وحية المبرغري الذي انشغلنا به عند تذي حتى معضنة بوماتهم حول "مشاركة" الحسوسات للمعقولات، وقد وصلنا إلى النتيجة نقالة به، نسبت مشاركة المعقولات بعضها في بعض هي التي تسبغ هذه "المشاركة" وإنما اضرة علة الصانع الفاعلة والإجرائية إلى العلية الصورية للمثل.

إن تضعيف العلية هذا يعلق مباشرة بفحصنا عن "الإلهي" عند أفلاطون، فهو الذي يدارجه تحليله نائقي في فايدروم ضمن بحثه عن "عنة" الأسباب، فقد أدرج في نفس الوقت في أفكار العائورين عن أنسابهم عن أسقراط،

[1] - 192 - 3. الإلهي والصانع

[2] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[3] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[4] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[5] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[6] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[7] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[8] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[9] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[10] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[11] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[12] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[13] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[14] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[15] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[16] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[17] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[18] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[19] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[20] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[21] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[22] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[23] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[24] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[25] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[26] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[27] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[28] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[29] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[30] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[31] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[32] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[33] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[34] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[35] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[36] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[37] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[38] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[39] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[40] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[41] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[42] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[43] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[44] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[45] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[46] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[47] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[48] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[49] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[50] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[51] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[52] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[53] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[54] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[55] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[56] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[57] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[58] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[59] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[60] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[61] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[62] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[63] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[64] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[65] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[66] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[67] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[68] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[69] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[70] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[71] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[72] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[73] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[74] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[75] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[76] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[77] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[78] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[79] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[80] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[81] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[82] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[83] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[84] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[85] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[86] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[87] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[88] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[89] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[90] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[91] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[92] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[93] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[94] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[95] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[96] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[97] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[98] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[99] - 192 - 3. الإلهي والصانع
[100] - 192 - 3. الإلهي والصانع

في ما يخص الإنسي (الفصل الأول، 35) وهو *1906C*، أنخصاغورس، الذي "يحكم" الأشياء جميعاً و"ينتظمها" (فيلابوس)، فيما يقوله أفلاطون نفسه، إلا أنه قد ظهرت لنا، ضمن هذا الخط الثاني، بدايةً لشبه تشخيص للإنسي نبلغ تحليلات من جنس الفول بالعبارة الإلهية تراها عند ديوجنيس: «الضبونوموس وسقراط» نفسه، بل لنا أن نتساءل إن لم يكن شبه التشخيص هذا سرّاً قازياً رغم ضموه عند كل السابقين على سقراط، «يحتضم»، «ينتظم»، «يمسك»، «يحصن» هي أفعال تكاد تكون شخصية لا يكون فيها كل الاستيفاء، هذا المثال المجرد والتمكدة: النظام، ومهما يكن فإن العلية العاملة للضائع تتركس هذا المنزع الصئيل في فلسفة السابقين على سقراط، وليس في ذلك تنازل لفلسفة العائنة؛ فالضائع كما رأينا من الصنة (193) بنظرية النفس التي بلغت من النضج ما بلغت في فايدروس، كما نشهد على ذلك الجمهورية، VI، 507ج و VII، 530، والسياسي 270أ، والنفسطاني 365 ج د.

يقول ذلك والحال أن ما أثار الرعاعحاح في نظرية العلية ينعكس على نظرية الإنسي، فالعلة المشخصة (*protonotia*) تأتلف مع العلية التموزجية (*proemphaze*) بتأدي الضائع من "أبصر" بالحق العائل، بيد أن هذا "البصر"، كما قلنا، بمثابة الضرف المتؤتف والمكتمل عند التصريح كونه وكن المشازكات المتائرة من المتقول إلى المنحوس بأخرة؛ إن هذا "البصر" من أمور الإنسان ما دام دالاً على ضية الضائع، وإن هذا اللغز عنه ليأخذ الآن التهيئة التالية: ما العلاقة بين الإنسي والإله؟

ليس لمة ريب أن الأفلاطونية فلسفة تخضع شخصية الضائع إلى سوزجية المثل وهي، على ذلك، فلسفة تخضع الإله إلى الإنسي (مع الاحتفظ بتأني تشخيص تأخير نفسه ولوأخذ ضعيف الاحتمال، إذ هاهنا يأتي مبدع عبارة فايدروس من المعنى: "إن النفس تذكر على قدر طاقتها الأشياء التي تجعل من الإله إلهية" (ج، 249) من حذره بتأني المثل والحوير وهي، على هذا المعنى الأقصى، لوهية كمشازكة، وتعلمه قد صبح عنده ما وضعه الجمهورية من

الوجود والمادية والحوهر لدى أفلاطون وأرسطو

إن الخبير يهيب المثل ما به نكحور معروفة والعنوتن ما به تعرفنا؛ فإذاله في صالح
وجود وأهوية الوجود.

وبما أن نجد ما يدهم ذلك في أن كل نسخة الإجلال والخشوع التي
أخذتها الفلسفة عن الأمطير والشعائر والأناسيد والأشعر المقدمة بقلها
أفلاطون، إلى عاتق المشا لا إلى الضائع. إذ أن الإلهي هو المعشوق [194] الآنة
يتوه الإله من بعد ذلك بالنظر إلى "الأشياء التي نجعله بلهيا".

ومن الجهة الأخرى ينبغي أن نسلم أن فلسفة المثل هذه لا تستوفي ما
تتطلب من قوة الإجلال لكون الخبر والنضائع كلاهما من الأعلى ومن
الأسفل - بيمينان عقائد من الحقيقة (reality) والمعقونية، وإذا كان الإلهي
هو المعقول، فبنا أن نعتبر أسرافوق إلهي، إن حاز القول، ونحت بلهيا هو الإله
والصريح على الأقل. فعلى هذا المعنى لا الفلسفة الأفلاطونية في الذين ذات ولا
تسقى "الجمانية كذلك فيما بدالنا.

فعلنا ضرباً من تضمينها بكون القول بأن النضائع هو مستودع العنوت وأن
المثل ملازمة لهذه النفس المتميزة؛ ومن أمكتنا قول ذلك فإنه تأويل يتجاوز
الأفلاطونية وإن كانت لا تمنعه أصلاً، فنذلك بتعين أن نضلع في توثيق أشد
بين الأخير والنضائع؛ فمن البين أن مثل الأخير "عنة" لسمعون بل للمستظفر بحسب
الجمهورية، VII، 517 ب ج، أنه يعطي الوجود والمعرفة وعلى ذلك بمحض أن
حاول تقريب مثال الأخير من النضائع؛ فأين قبل إلى الأخير حكما النضائع "ينظر"
إلى النموذج لتكامل؛ تصكين النصوص حول الأخير والنصوص حول النضائع
سلسلين لا حدود من محاولة التأسيس بينهما. فمثل في عزوف أفلاطون عن
وضع المثل داخل النفس الفاصلة لنضائع حرصاً على أن ينع عينا "كل صفة
سببكون جنة" منمما ذهب إلى ذلك متأولو أثره من اسكتيين المحدثين؛
ونعله بذلك قد فصل عدم الفصل في وحدة فلسفته التريبة وحدة تضمينها من
شؤوننا لم يعد من شؤوننا، ههنا؛

1. بعض أول معبر في حل فيلبس 22 ج عبارة لمساك التقريب، ص 101، المرجع نفسه،
ص 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

[195] 4. الإلهي والالهة

إسرى أتى درجة يمكن أن نعتد نزولاً فلسفة الإلهي؟ هي تبليغ الأنفس ولا سيما نفس الفيلسوف بانيانزا، وتبليغ العالم أيضاً ولحسن أفلاطون، لا توغل في انشغال آدمي من الكل الذي للعالم؛ كوسسوس ياد في نواتر حر كانه لدائرة. هو الإله العظمى "على صورة الإله الذي لا تدركه الأبصار، هو الإله لغني و هو الأمثل، هو العالم" 68 هـ. إن خلود العالم موصولا بخلود المثل ومتوسطاً خلود الفاعل. أحبط أطراف هذه المنازل التي للإلهي، وقد يقول قائل إنه ليس بوسعا أحسن من ذلك؛ فليكن، إذ ما الذي بقي دون التحام بالإلهي؟ ألا ينوء الأثمة تحديداً! لا تـ، أفلاطون يجهلها، ولكنها من بذات الأسطورة لا من القول الفلسفي.

إن أنشأت الديني ان الذي ينهل منه أفلاطون، والسائون على مقراض قد كان يحتمل إحاطة على "الأية أهناء تداها؛ فيها التحاء لوظيفتها الأخرية موصولة بصير الإنسان. لقد كان هذا الماثور يتداول مسائل التحاكم المطلق وسحنة الموتى والحساب الأخير والتكفير الأبدى والجزاء الذي لا استئناف له. وهذا الرسم الذي يمتص اعتبار عند الإغريق رسماً نصائبي، ورسم الحساب. قد كان أقرب حياة، ولا سيما ضمن التقليد الذي يتفقه أفلاطون، إلى التحول الذي يجعله اليد المفضة حكة المسح الخاسف على الأشرار وأقرب إلى التصور البحراني [196] لما يناسب هذه الأخرى من "التنازل" متعاونة المضاعفة مع ضوابطها عملياً الحسني المتطور منجملة.

ما الذي استفاد أفلاطون من نقله هذه الأساطير؟ ينبغي ألا نبحث في الأساطير الأخرية أنكري (غورجياس، 221 هـ - 227 هـ؛ فيدون، 107 د - 115 أ، الجمهورية، 614 أ - 621 د؛ فابيدروس، 216 أ - 257 ب) عن ن سيع فلسفته في الإلهي، فهي لا تضيف شيئاً إلى مذهبه في الوجود وإنما إلى معرفة النفس وهي جزء من "أقنا النفس بنفسها التهدي إلى ما هو حير لها والمعني" بنفسها. هذه الأساطير تنتمي إذا إلى إهداء النفس ونيس إلى أنطولوجيا

د. ليد. أحمد. هذا الرسم الإلهي لنفسه، إن تصور حبه النفس قد توفد حيا آخر. بول ريكور.

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الكويسيسوس. فلذلك السبب القاطع لم تكن الآلهة، وهي جزء من أساطير
الحساب والفقران. ليأكل عنها من حيث هي موجودات؛ بل هي منصهرة في
هذا الكمال، وفي مسار النفس هذا الذي تبده الأخيرة بمرمره وبفصصها

ذلك ما يتيسر بيانه بأفضل وجه في «غورجياس»؛ فالإله يقوم بحفنة
الكشف للمنام الحق بكل نفس في غتام حياتها؛ وهو إنما يقرأ عنها آثار
أعمالها؛ عاها النفس البشرية قبائمه تنقطع أرضانها وتنتزع بما أنت من
الزور واليهتان وما تركته عنها سيرها... (522). فعلى هذا المعنى ليس
بممكن أن يحكم عبداً أي كائن من الخارج؛ إن شاء زوس، دعماً يلاحظ
غولدشيدت؛ إنما يطلقون بحكمه كائن أول من قصى به على نفسه؛
وإذا ما نك هذا النظر الحر من عنى العموني بحسب منظور الأحياء تبدي
لنا إله الذي يحاسب النفس عارية كماله ككار وجهها للمفكر الفلسفي
ينفذ إلى ظواهر العالم ويؤيد، إن صحت العبارة، نمرته الأنطولوجية التي
لنفس المعدلة عن [197] النفس المنظمة؛ فاله حاسة هيئة لنفس وحدثاً قبالة
الخطية وحده.

ونعلم مهمة الكشف هذه أظهير في حالة المصوح الخامسة: بن مصور
الحيوان (Dest.arel) التي أشير إليها أفلاطون. قبل بورغلي (Brughel) ووج.
بوش (J. Bosch) مؤلف على شاكلة تظهر هيئة الأنفس في رمزية الأجسام.

فمن أجل ذلك كان نلاحظ أثر التحقير ضمن معرفة أخلاقية لنفس
بنفسها؛ وأفلاطون يُعيد وضع الأساطير الأخروية في منظور عملي يحتض
بالبحث عن العدالة بين الأحياء. أما بالنسبة إلى «ديا كاتيكلاس» فإني
أصدق هذه المحكيات وأنه عهدت علي أن أضع بين يدي الحاحك نفس ليس
أظهر منها" (528). بل الأخرى أنه من زاوية المسؤولية السيمية للمفسر
يُنشد بانطاعية في طبعه الحق اعني في فساد ماهيته - بفضن الحساب الذي
يفضحه بين الناس؛ وإذا استقراط، يستنج: ففتى ذلك جميعاً على هذه الزاوية
ما بقي أمكنة، بحسب ما يبدو لنا، أن يباشر السياسة حيثما" (527).

وإنما ينبغي نفس أشيرة العسالية والأخلاقية فيما سبى ذلك من أساطير
الأخرة: "لا مفز ولا مشد؛ لأن تصبح الأفضن والأحكم" (فيدون، 107 ج 5)؛

إن منازل الجحيم التي أجدت وصفها فيمدون أيتها إحداه هي كما لو كانت
 إسقاطاً تخييلياً للمنزلة الغريبة نبتس أفضنها وأرذلها هي منهنه مناسب، هي
 "المقام الذي هو اسمك لها" (108 πρέπουσαν οἰκησιν) ج 1، غير
 أنه لا شيء يدل على أن أيتها الحساب، التي أتجقت على نحو جانبي [198]
 بهذا القصد الفلسفي، بمقدور هذا أن تنص بالبحث عن الإلهي، من حيث هي
 موجودات، سواء كان هذا الإلهي مثلاً أوجراً أو صناعاً إيل ونساء، إن جازت
 لنا الإضاهة، ولم نجر محاولة لثمن هذه الألهة "الأحرورية" التيهم إلا ما تعلق
 بمستوى "العوطة" أي بغرب من الفن المستقيم، إن المنظومة الأسطورية
 التي تنتمي إليها هذه الألهة هي هذه الرقيا الشعرية التي تحمل في نشيدها
 الماضي وعظماً مشهوراً يسر على هديه الخبثوف، هي التي يستعمل معاه، وما
 هو بالمعنى الفلسفي، باستواء الحكمة والموت في نهاية الأمر استواء نطالم،
 كتناً على مقربة منه.

1 - أقرأ: بريوسان أوكاسين.

2 - إن شاء عقري أن هذا التبرس بقراء الفرائيس والإيهوميبي وسائر الوثائق حول العبداء والأحرورية
 قد تخلصون مما سلف لاسأله أتمهه هاهنا، بعين الاعتزاز. (بول زيحور)

.II (199)

أرسطو

مقدمة [201]

إن العلاقات بين أفلاطون وأرسطو، التي نظر فيها في هذا المقام من جهة نظرية الوجود، هي بشكل خاص أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأولى. سيهون الأمر لو كانت الأفلاطونية هذه الواقعية الساذجة التي رسمها أفلاطون، نفسه بلامح تصديقه المصور في المأسطامي ولو كانت أرسطو مجرد تقبص له أعني صديقاً للأرض. ليختل التقابل إلى ما يكون بين فلسفه في 'الماهيات' وفلسفه في 'الجواهر' مع التسليم فضلاً عن ذلك بأن مركز الثقل في الفلسفة الأرسطية للجوهر هو الجوهر المحسوس والمتحرك، بيد أن الجوهر الأرسطي يسمى "الأوسيا" - كلمة مشتقة من اسم مفعول تمحض لاسم المصدر: *TOUSAI*، الوجود، إنه إن جاز القول تعين لمؤامرة الأنطولوجي هذا زماناً إلى ذلك أن ما يجعل "وجودية" هذا "الموجود" احتسى ترجم عن النسان الإغريقي مباشرة) إنما هي صورته الأيدوس (*eidōs*) الذي له، وهذه الكلمة التي تتلها بشكل أسف إلى المثال عند أفلاطون، وإلى الصورة عند أرسطو، هي ذاته التي يجب أن تخفي في الوقت نفسه اتصالاً وتقبلاً أدق مما يظهر بادئ الأمر بين أفلاطون وأرسطو. وليس ذلك متى الآن بالأمر الأهم، فلا الأنطولوجيا الأفلاطونية ولا الأنطولوجيا الأرسطية يمكن أن تختزل في نظرية في المثل أو في الصور إلى مفتاح "المأهوية" [essentialisme] [202] الأفلاطونية و"الجوهرية" [substantivisme] الأرسطية يجب البحث عنهما فيما هو أبعد من ذلك.

ونستدرك أن التفتخر في الدعة، في المعاني المطابقة التي يستلزمها القول الصائب، قد أفضى بأفلاطون إلى أنطولوجيا من الدرجة الأولى خصصها، بعبارة المثل بوصفها وجودات أو موجودات *ἴδια*. غير أن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى تتعاقف ضمن السؤال: ماهو وجود المثل، إذا كانت المثل

بول ريكور

موجوده؟ ولقد رأينا ما كان من استحالة الوجود إشكالا في البرمانيدس وحدلا في السقراطي بمجاور التقبض، مثل "العبر". ذلك ما بعدنا أنشأنا عن الماهوية الساذجة لأصدق، انصور.

غير أن أرسطو، لم يحسن أقل أصانة بل نعلنا نغمر. أنه كان أكثر أصانة (من أفلاطون) من أحر أنه لم يندى بواقعية المعاني ولم يوقف عبد الطور الأوسط "للوجود الحق"، بل ὄν τὸ ὄν ، بل انجه: أما نحو فلسفة في الوجود من حيث هو وجود ὄν τὸ ὄν إذ صار بذلك قد وضع مسألة الوجود نفسها وهو الفيلسوف المحسوب على الفيني وعلى المنحرك، راحه الحيوان والتمثيل المبنية.

وإذا غنم نمة مستوى لالطولوجيا حيث ينبغي «أفلاطون» وأرسطو، التقاء غير منظر بل حسي حيث تتبادل الأدوار، واقعها.

ولحسن من أين نبدأ؟ ذلك أنه من غير السير فقل سلطنة نظام الحجج" عند أرسطو، فكتاب ما بعد الطبيعة بحرص بترتيب تعليمي يحجب الغرض الرئيس لأرسطو، وإذا بينه سبعين علينا يادى الأمر فحصر مسألة النظام هذه ضمن ما بعد الطبيعة: [203] وستخذ دليلنا لتأويل فونار ياغوا الذي يقترح استبدال هذا الترتيب التعليمي لتناخر والمشوش والمشجون كثير، أسنبيه أنه بترتيب تطوري أو بترتيب زمني. ونحن نأمل أن نبين أن هذا الترتيب التطوري، لا ينبغي بنا عن الترتيب الزمني الذي بإمكانه استخراجه بشيء من الانتباه من الترتيب المدرسي، ثم ينهي بنا إليه قبل كل شيء، ورسنا، بفضل فونار ياغوا، بشا أحسن فبما لنا كان على أرسطو، أن يتجنب عليه من المصانغ من أجل إدخال المحصلات القديمة لأطولوجيا ذات منه ثبوتية غائبة، ضمن المشروع لتحديد لأطولوجيا عامة محور ما قائم على مفهوم "الوجود من حيث هو وجود".

سنخصص بابنا الأول إذا لهذا المشروع: انشور على البرنامج "النسقي" لأرسطو، في كتاب ما بعد الطبيعة وذلك باتخاذ مسيل التأويل التاريخي.

Werner Jaeger, *Die Entstehung des Logos und die Entstehung der Logik*, Berlin 1923, trad. angl. 1934 et 1948 (1982) ; trad. fr. : *Avant le logos*, Paris, Les Éditions du Seuil, trad. fr. par Olivier Sedeyn, Paris, éd. de l'Éclat, 1997.

رسولنا طعة أرسطو، الانشورية سنة 1929، وهي نسخة بروكس ياغوا، مع ملاحظتها مقارنة طعة برلين التي طبعت في سنة 1934، وهي نسخة التي يستعملها ريكور على ما يبدو.

الوجود والمادية والحوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كذلك الشأن مع تطور نمو التصور الأرسطي للفلسفة الأولى إذ استعصي بنا إلى العرض الرئيس لهذه الفلسفة: نظرية الوجود من حيث هو ووجود.

سيتضمن هذا الباب الأول أربعة فصول: نستخرج في أولها نتائج المنهج التكويني الذي طبقه ف. غار: على المذونة الأرسطية، أما في الفصلين الثاني والثالث فنستعرض في المكثفة التي أعدها أرسطو، بطريقتين متواترتين تاريخية واشكالية نظرية في الوجود في [204] كتابي الألف الكبيرى وأباء من مابعد الطبيعة. سيجرب في الفصل الرابع تأويل هذه النظرية نفسها كما عرّضت في كتابي الحيم والجماء. وبدل ذلك نبالغ الدرجة التصوي لتأمل الأرسطي حول غرض ما بعد الطبيعة. فعند هذه الدرجه يبقى كتاب مابعد الطبيعة على حال البرنامج دون أن نبين في هذا المستوى إن كان إنجازا عنى قدر العزم. ونحن لا نرى حاصة إن كان مشروع الأرسطولوجيا العامة، القائم على محور الوجود من حيث هو ووجود، يمكن من تدارك النتائج الضاربة في القدم لتشيولوجيا وتحسينها وإدراجها تحت عنوان الإنجاز والعمل، إن هذا هو السؤال الذي يسمح المنهج التاريخي بفرجه طرحا حسنا إذا صح أن هذه الشوارج وهذه الأرسطولوجيا تدلان حقيقتين من فكر أرسطو: إلا أن لتاريخه بعد بوسعه العلم إن تصارب هذا البرنامج أو إن كان الأحداث سببا والتي هو الأشمل أيضا والأكثر أصالة يستطيع أن يستوعب الأقدم الذي هو الأدق أيضا والأكثر تحديدا.

أما الباب الثاني فسيخصص لإنجاز برنامج الفلسفة الأولى ضمن نظرية في الحوهر الأول، "المفارقة" و"اللامتحرك". هذا الإنجاز وحده هو الذي بإمكانه أن يغير عاصك النسق الأرسطي. فنظرية الحوهر المحسوس مستظهر لنا حينئذ بوصفها "مروزا من الأسفل" (le détour par en bas) إن جاز القول، والتي [206] شأنها أن نمهد لإنجاز برنامج الأرسطولوجيا: سنخصص له فصولا ثلاثة حتى يبين بالتالي أن الحوهر لا يتقوّه في آخر الأمر في حوهرية المادة - رغم الحجج التي تدفع إلى هذا المعنى الفصل الأول وإنما بصورته الفصل الثاني: سببها أحسن العهد عند هذا الحد من التأمل مفهوماً قريباً أرسطوياً من أفلاطون رغم اختلاف فلسفه في الواقع. إن إيمان أرسطو: نقدية الأشخاص

بول ريكور

ميؤكد أن أرسطو هو فيلسوف اليقينية لا الحثيث (existence). فحينئذ يكمل استعدادنا لمباشرة السؤال الذي تأجل بغير انقطاع وتقرنا منه وأعدنا له: هل الأنطولوجيا الخاصة "الإلهي" أو البيولوجيا هي بعينها إنجاز تكنولوجيا العامة "للوجود من حيث هو وجود"؟

وإنما مامل أن يبين أن أرسطو، وقد اعتقد ذلك وأثبته بنحو جزئي، ومع ذلك فإنه يوجب لقول إلى أي حد كان هذا النجاح التجزيئي للبرنامج الكبير لما بعد الطبيعة، حسب حسابي الجمع والبناء، إنجازا جزئيا.

إن مسألة تفكيك كتاب ما بعد الطبيعة بواسطة المنهج التاريخي والنق في استنباط ترتيب نسبي (وهو نفسه المشوش بترتيب مدرسي) بترتيب زمني ككل ذلك لن يُبت في أمره إلى حد الفصل الأخير من هذا الندرس:

1- سمي أن تغزى لغزها لأغريه مانسور، [Manosour]، مدخل إلى طبيعيات أرسطو [Le début de la physique d'Aristote]، Editions du Seuil، باريس، 1967. ورويس، [Ross]، مدخل وأسبق من نشره ما بعد الطبيعة [Introduction et commentaire à son œuvre]، Editions de la Librairie de la Sorbonne، باريس، 1966. [Introduction et commentaire à la production de la Métaphysique]، Editions de la Librairie de la Sorbonne، 1954. ورويس، [Ross]، مدخل وأسبق من نشره ما بعد الطبيعة [Introduction et commentaire à son œuvre]، Editions de la Librairie de la Sorbonne، باريس، 1967. ورويس، [Ross]، مدخل وأسبق من نشره ما بعد الطبيعة [Introduction et commentaire à son œuvre]، Editions de la Librairie de la Sorbonne، باريس، 1967. ورويس، [Ross]، مدخل وأسبق من نشره ما بعد الطبيعة [Introduction et commentaire à son œuvre]، Editions de la Librairie de la Sorbonne، باريس، 1967.

[207] القسم الأول

الوجود من حيث هو وجود

التأويل "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو

ما الذي يمكننا توقعه من تطبيق المنهج التكويني "على أثر أرسطو؟"
الشيء الكثير ولكن ليس كل شيء.

الشيء - الكثير: أعني فهما أحسن للتوترات التي تخترق هذا الأثر الذي
يبدأ أول الأمر وكأنه عتلة غير زمانية مؤلف من أجزاء متعاصرة في الظاهر.
ولكن ليس مثل شيء، إذ أي تعويض تأويل نسقي بتأويل تاريخي.
ننظر في هذا المنهج وهو يصمد لعين.

إن المنهج التكويني - الذي مكانه في أعين نتائج شديدة الجسم لإيضاح
تأويل محاورات أفلاطون - لم يقع تطبيقه إلا في وقت متأخر على المدونة
الأرسطية. يعود الفضل إلى سونينس (Kant) وبخاصة إلى فرنز باغر في
مدونه اعتراف على رسم تطور لأثر أرسطو وتجديد فهمه تجديداً عميقاً.

1. وضع المدونة الأرسطية

ورد تأييداً لـ "أرسطو عبر الفترات الاستثنائية التي ابتدأت في القرن
الأول ق.م. بفضل أحد المتكلمين من رودس، أندرونيكوس [Andronikos]
في حاشية تلميها من حاشية حاشية:

[210]، الأمر الأول: أنه أمر مخروم تنفعه كتابات الشبان من العهد
الافلاطوني التي شابهت أن تسمى ما المرور من أفلاطون إلى أرسطو، هذا الأمر

الأول يزيح له الأحذ بظاهر أرسطو، وعكاته نسيج وحده (monochique) مستفص من البداية عن أفلاطون، بيد أن أرسطو قد قصي عشرين سنة صحة أفلاطون، من سنة 17 سنة في 315 إلى حد وفاة أفلاطون، في 348/7، وإذا عائدتي استقل بعينه رجل سنة قريبة من 40 سنة، ذلك حدث فريد في تاريخ الفلسفة، كما يلاحظه باغري، أن يكون رجلاً وهو شديد الاعتراض على معلمه بطبعه، الفلسفي قد بقي رجلاً طويلاً من الزمن في ظل عبقرته. إن غيره بالعالم الأفلاطوني قد مكثه من أفلاك عالمه الخاص بضرب من الضغط المحرر، وإنما إلى ذلك أن هذا العهد الأفلاطوني قد امتد إلى ما بعد وفاة أفلاطون، تعبر بغدادية للأكدية بلا شك عن نزاع مع خليفة أفلاطون، [صهره سبزيوس، Spausippe] أكثر مما تعبر عن قطيعة مع الأكاديمية برمتها، لقد حذر إلى أسوس صيحة أفلاطوني من أثينا وبعض أبواب من الأقبية عن الأكاديمية إلى حد ذهب إلى بلاط فيليبوس، Philippe في 343/2 حيث أصبح عربي، الإسكندر الصغير، بكل شيء، إذا يدفع بنا إلى الغنى أن أرسطو قد قبل تعليقات أفلاطون، سمعه بنفسه وأن العهد لكشف علاقته الشخصية بها قد شغل حياته كلها وأنه هو مفتاح تطوره.

[211] هو ذا بدأ أثر مخروم لا يمكننا أن ندرج كيف أن أثر أرسطو قد تولد من "الفتة" الأفلاطونية بإشارات ما بعد الطبيعة، الألف 4، 984 ب 8 - 11 وخاصة أخلاق نيقوماخوس 1096 13 - 17].

إن الأفلاطونية التي كان أرسطو يخاطبها ليست تلك التي في المأدبة وفي فيدون وإنما هي أفلاطونية النقد الذاتي والتجري للبرماتيدس. يجب أن نستحضر أرسطو، وقد تدخل بشكك مضاعف في التطور المتأخر للأفلاطونية، من وجه لابد أنه اشترك في التطور التجريدي والمنهجي الذي كان قد ابتدأ مع وفاة ثياتيتوس في 389، إن النقد الذاتي للبرماتيدس إنما هو بنحو ما جزء من هذا المنع المشترك بين أفلاطون وأرسطو. وفي

1 - بخوني له من مائة على حفتين صغيرين، بعد مدة من رنة له لا كالألف اسم جيريوس، مستند Spausippe، عرفت من Spausippe، له من هذا الأخير قد ليس منه أنه سهر أفلاطون وهو في قطيعة صيد، وهو من الاستدابة خلفاً لعمه في سنة 316.

2 - باغري، أرسطو، المرجع نفسه 17، 142.

الوجود والمادية وانجره لدى أفلاطون وأرسطو

مكّن الأحوال فإن أرسطو في هذا المستوى يتورط في جدل مع أفلاطون،
أثمة من وجه ثان فإن أرسطو قد اضطرر للتعامل مع تطور الأفلاطونية في
اتجاه بيولوجيا فمستوية بإمكاننا إقتضاه أثرها على ضول المحور طيماروس -
التواميس الإينوميوس والتي لم نتحدث عنها في الدروس السابقة.

من الجوهرية أن نأخذ في الحسبان هذين سمتين: التقدي الذي لعبنا فيها
المثل وتطور البيولوجيا الفمستوية. ذلك أن "الأرسطو المنفرد" لابد أنه حضان
شاهداً في الوقت نفسه على انبعاث نظرية المثل وعلى انتصار البيولوجيا الفمستوية.
فالظاهر أن متصلاتنا بعضها بعض إذ حين تغيب السماء المعقولة يبقى السماء
المعقولة لأنها الكواكب وأما "الجدلية" فتختفي مكانها "البيولوجيا". وقد نجد
بني حد ما بعد الطبيعة [كتاب اللاه] أثر أفلاطونية أرسطو، عدة على "تيرم جيتة".

ولكن ماذا بقي من هذه الحقبة الأفلاطونية؟ بصعوبة تامة، ومع ذلك
فمحاورات أرسطو لم تكن في العصر القديم معروفة فقط وإنما كانت
هي المعروفة وحدها حيث بقيت الدروس مجهولة أو تكاد. بعض هذه
المحاورات مثل [212] المتأشدة (Protreptique) كان لها حظ عظيم حيث
كانت من الأناجيل هرتسيوس (Hartmann) لاشيشرون، انذي كان
له الفضل في تنضير «أوغسطينوس». أما دروة هذه المرحلة فمتمنها محورة
"من الفلسفة" التي بقيت بعض المقاطع الأساسية منها يسهب في ذكرها
شيشرون، في كتابه في طبيعة الآلهة (De natura Deorum) والتي بقيت إلى
حد نشر ما بعد الطبيعة بواسطة أندروبيكوس. التدخل الوحيد لنفسفة
أرسطو، ولا سيما عند الرواقيين وأيضاً (الأمر الذي يفسر سهولة التي
لنطاق بيتا هؤلاء إلى نزعة تفرغية). كان على المحاور أن تكون يانا
يعلم عن التقضية مع النظرية الأفلاطونية في المثل بعد وفاة أفلاطون، ولعل
ذلك كان إثر جدل طويل داخل الأكتاذيمية وخارجها أوعداة حول
المثل الأعداد). غير أن هذه المحاور تشهد أيضاً على سمتين رئيسيتين
لمرحلة الإنفاق:

- أولاً من جهة الحمد لتأليف تاريخ للفلسفة برمي بمحورة في شرق
المصريين والنكندانيين والإيرانيين ["المجموع"، وعند "لاهوتي" المحكمة

بول ريكور

الإعريقية المجيدة ، لأوزميون ، هريود، الحكماء السبعة والنسوي الأبولينية). إن المعنى العميق لهذه التجربة التاريخية إنما يتمثل في بيان معاودة لا تنهي نفس الحقائق. كل تأسيس *instauration* هو استعادة تأسيس (*restauration*) [كذلك كان سقراط، إزاء ائديلة الأبولينية].

- تحصل اللمة الثانية سابقته: فتضخم التولوجيا الفلكية التي لحاز بها أرسطو؛ إلى جانب الإينوميس تبرره هذه العودة (شأن شوبنهاور، بعيد اكتشاف زرادشت)، إن لـ أرسطو. هذا في تاريخ الفكر الهليني من الوزن الذي لأرسطو، صاحب المصنفات، ذلك أن تولوجيا الكواكب [théologie stellaire] قد جعلت منه "المؤسس الحقيقي للدين الكوني المفسففة الهلينية التي، بتجربتها من المعتقدات انديف، [213] كانت تبحث عن موضوع لتفواها في الأجرام السماوية لا غير". (جونس باغر، 138). فهو إذا الوسيط المكون بين ديانة الكواكب عند

أصحاب الأكاديمية والديولوجيا الرواقية.

يتكامل أرسطو، عقد الحلف بين التولوجيا والفلك إوقد كانت التواميس جعلت مخالفة المذهب الرسمي في الفلك مطابقة للإلحاد؛ فثأ بذلك الحلف القديم بين الفلك وبين الروح الوضعي. غير أن الترقية ائديفة للماه مواربه تماماً لانحطاط الفلك.

ب. الأمر الثاني: لا تظهر المندوة الأرسطية بوصفها ثرا أخروما فحسب وإنما كذلك بوصفها ثرا أنسخت بشرائه الأولى نظوره ائداعلي، إنها تظهر

1- المرجع نفسه، ص 105-106.

2- راجع جونز، ص 106، وكذلك نفس العام من أفلاطون إلى الروقيين: *La philosophie antique* (Paris, 1945).

3- راجع مناقشة معترف بول ريكور في *التمسك بالذات*، ص 105-106، وفي *أخترم ويثرا*.

E. Staeta, *La philosophie antique*, Paris, 1945, tome II, de l'histoire ancienne de la philosophie, t. 1, p. 106, et Mercau, id., t. 1, p. 129-130.

وقد أورد ريكور في *التمسك بالذات*، t. 1, p. 106-107، أن هذا المصطلح لا يوجد على حد ذاته.

الوجود والمعابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

عنى شاكسلة مجموع من الدروس والرسائل مجموعة لتدريس (ومن ذلك جاء اسم المكتابات "السماعية" [acroamatic] من *akroama* = فعل السماع) والتي، بخلاف المحاضرات المسفوفة، لم يقع نشرها، إنلاحظ هذا الوضع التعريب؛ فالأخلاف، والرواقيون منهم بحاصة، قد عرفوا أرسطو الأفلاطوني الذي فقدناه ولم يدرحوا أرسطو صاحب المصنفات الذي هو صاحبنا.

ليست هذه المصنفات مسربة إذ كان لها عمر تعليمي، أما تربيها الداخلي فهو نسفي غير تاريخي أبداً (بحسب المواد لا بحسب عبارات [214] التأليف): المنطق، الطبيعيات، الفلسفة الأولى، الأخلاق، السياسة، البلاغة، الشعر.

تجري الأمور كما لو كان أرسطو، مع توقف عن التفكير بين حورجه من الأكاديمية في 348/7 وتأسيس اللوفيون (335) في 335، وكما لو كان هذا الأثر قد طبع دفعة واحدة في ثلاث عشرة سنة أشرف فيها أرسطو على اللوفيون: "جماعة ثلاث عشرة سنة بعد هراخ" التي عشرة! أثار موت الإسكندر في 323 عمودة قوية للحزب المتعاضد لسفديونيا وتهديداً لأرسطو، "لأنهم أنكفروا عن سقراط، وقبضه بروناغوراس، وأناكساغوراس، هرب أرسطو، إلى خاليس (Chalcedon) ليستريح فيها بعيداً ذلك.

من ذلك يتشاكل: كيف تعيد إدراج الزمان والتاريخ في ركاه من المصنفات تحدد بالبرهان تربيها نسقب حسب الأعراف؟

لا يسهو عليّ [حل] هذا المشكل بل بعنه بشئته بما اضطلع به التمزاج من الشور وبما رُسخت الثرات من استعمال لأرسطو، هؤلاء القراع الذين بلغوا عسمة تنظف حبقته من القرن الثاني إلى القرن السادس (ولاسيما السادس) وهذا غائب من الأعلام نبيون لمحدثين المشككين بالجمع بين الأفلاطون وأرسطو، مع يأتي التعريب، ثم التميز الألكفوان المديسي توماد هتبه غرب عن القراع، مع ما، وفي حين أن أرسطو قد حصد موصفة تاريخي بل "استرخ منهم المفقود في الزمان، إذ، باعتبار، يجد أن الثرات قد حشره في النسفي، عسى ذلك يقع بالجمع بين حري خصوصية فخرتوا في تمطارات والمنظرات

انتمتة عن شكل قانون تطوري، إن أرسطو، كما يقول، هو "الوجه التكبير الأرحم للفلسفة والآداب القديمة الذي لم يعرف حياة [renaissance] قط".

[215] 2. المعنى العام لتطور ما بعد الطبيعة عند أرسطو. [حسب فرنانز ياغرو،]

إن فرنانز ياغرو، بعد بونيسي والحق يقال، هو الذي حاول بشكل نسقي ابتداء تأويل لأرسطو بواسطة مفهوم "التطور" [وهو الذي تأثر كثيرا بـ Goethe: الشكل الذي يصدر عن تطور م]. أما المعنى العام للمشروع فيتمثل في:

1. وجوء أفلاطونية أولية ودائمة عند أرسطو؛
 2. خروج تدريجي للأرسطية من التوتنة الأفلاطونية؛
- ملحوظة: هذان الأمران متصلان بعضهما ببعض: أفلاطونية أولية ونظور عضوي. ذلك أن أرسطو بلا تاريخ هو أيضا أرسطو، مضاد للأفلاطونية.

لقد تركز جهد ف. ياغرو على نقطتين رئيسيتين:

- إعادة تركيب "أرسطو" المفقود لتحديد نقطة الانطلاق، وقد وصفنا هذا الوضع في الفقرة الأولى؛

- العثور ضمن الهيكل النسقي على آثار انتقالات المتعاقبة التي نتجت من همزة وصل بين "أفلاطونية" أرسطو و"أرسطية".

لقد أنفنى هذا الجهد في استخدام الأول إلى استخراج "ميتافيزيقا أصلية" (metaphysiké)؛

أ. تطور مشكل الوجود

بمقدورنا أن نقرر مباشرة، دون الدخول في تفصيلات استدلال ف. ياغرو، ما لا يتعلق بالميتافيزيقا الأصلية والذي يهمنا عن معنى الوجود عند أرسطو. وفي المقام الأول مجموعة مفالات $Z-H-Q$ الزاوي - الحاء

1 - فرنانز ياغرو المرجع نفسه، ص 5.

الوجود والمعاهية والوجود لدى أفلاطون وأرسطو

- انشاء [216] وهي المجموعة التي تقارن نظرية الوجود المحسوس أنه ي
صور الغاطسة في المادة.

أما القسم الثاني من هذه النزوس المخصصة لأرسطو، فستبين أنه هاهنا
نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأرسطية حقا، فهي حين أن أفلاطون، يتدق بمعاني
الطغة يتدق، أرسطو، بانواع في فردية الفيزيائية إن لم يكن في تشخصه.

لقد أدركت، أرسطو، شيئا فشيئا أن نظرية الجواهر المادية والمدركة
بإمكانها التوقف لنظرية جديدة في الوجود والانحراط في البحث الفلسفي،

إن مشكل الوجود، بين التعدين الذي أسترجه، يدمج نظرية الوجود
(الزني، الحاء، انشاء)، يتملق بالنظر في مدى وجود واقع وراء الحس: هنا
السؤال أفلاطوني في حياغة بالذات وهو يظل أفلاطونيا في إجابته إن أخذنا
في الحسبان أن الشيو لوجيا المنصكية كانت أم لا | أخذت مصكار نظرية المثل،
كذلك كانت التيفيريقا "تيولوجيا" [شكل أدق "تيولوجيا فلسفية"]،

البحث عن الوجود يعني البحث عن وجود واحد (أو عن وجودات)، إن إدخال
نظرية الوجود سعيد التوازن إلى معنى الوجود بتطعيم الفلسفة بكائنات
حية أحيلى. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود يستتبعه إلى ما وراء التفرقة
بين المحسوس والمفروق المحسوس، وستتحول التيفيريقا إلى أنطولوجيا،

إن نقطة النهاية من وجهة النظر التاريخية هي إذا ما كنت تعتبره نقطة البدء
من وجهة النظر التسبقية، أي النظرية الشهيرة هي "المعاني المتعددة للوجود"
(هنا: 2 - 4)، مقالة لنها، التي يغلب عليها مفهوم "الوجود من حيث هو وجود"

انهمفصون بالجملة عن مفهوم الوجود الأسمى، فإق المحسوس، هاهنا
يتوجب البحث عن التأليف لأخير والتهش للأرسطية: [217] ضمن ضرب من
"التفويصولوجيا الأنطولوجية" حسب عبارة أف. بانغر: «هذا الإيضاح للمعاني

المتعددة التي يقال بحسبها الوجود هو الذي سيحكن من إدراج نظرية
الوجود في الفلسفة الأولى. فبذلك يدرك لم اتخذ المقطع هاهنا: 2 - 4، وهو
"الواقع" تكامل كتاب ما بعد الطبيعة، هذا الموضوع إثر المقدمة الكبرى

بول ريكور

من مقالة الألف إلى الالف، وفيل الحرة، الرئيس المخصص للجوهر (الزاي، الحاء، العباء).

كذلك تظهر فدية هذه الأنطولوجيا الرئيسة على الهيئة على كتابات التغيير (حسب نظرية الجوهر) وعلى الفعل المحض لتفعل الإلهي في الوقت نفسه "الذي تبقى ضبته النظرية لأفلاطونية المعينة في الصورة الاستعائية وعبر انبثاق ذات وضع ختامي ولم تعد تشغل مركز الاهتمام بعدها". إننا نذكر خصوصية المنهج التحليلي؛ فهو يعطي البحث سبباً مأسوياً ويوفر مفتاحاً لتوترات محجوبة براعة بين أنطولوجيا (نظرية الوجود من حيث هو وجود) وثيولوجيا (نظرية الوجود الأسمر).

ب، ما يدخل في هذه المتغيرات الأصلية

مقالة الألف: موحز لتاريخ الفلسفة يتضمن نقد للمثل الأفلاطونية (الألف 9). لا يزال أرسطو يستعمل ضمير المتكلم "نحن" كما لو كان أفلاطوناً بعد خلافنا لذلك فإن النقد الثاني للمثل (السيم 4-5) يشهد على طبيعة خاصة حيث الملمحة أخذ وأضطر تحقيراً، ومع ذلك فإن كتاب الألف الكبير يظهر وقد قام بعد مجرد احتجاج به من بينها من قبل.

فالموازاة مع كتاب "باري فيلوسوفياس" لافته من جهة استعمال المنهج التكويني لتأسيس نظرية هي "العلل".

218 | مقالة الباء: تفضلع بإعداد برنامج الفلسفة الأوني وقد سبها العلم أندي نظبه" ولا يعلن عن نظرية الجوهر "المحسوس في مقالات (7, 11, 12) من المحصر (7, 11) ليس تنبيهاً لمخضف مقالة الباء، إذ يتوجب - لأخرى البحث عن جواب السؤال "لشي طرحت مدانة الباء في مقالة البون، ما هو هذا السؤال؟ إنه سؤال أفلاطوني: ما هي الوقائع الموجودة حقا خارج انواقع المحسوس؟

1. بول ريكور، المرجع نفسه، ص 103-104.

الوجود والمادية والنجوم لدى أفلاطون وأرسطو

هل هي التمثل الأفلاطونية؟ وإن لم تكن هي فما تكون؟ إن مسألة البناء تتبع ضريبة طرح المعضلات وهي تصوغ منها أربعة حول طبيعة العنم المطلوب واحد عشر حول محتواها، عنهم المعضلات هذا مختلف تمام الاختلاف عن منهج أفلاطون، من أجل أنه لا يفضح إخراجاً فعلياً وإنما هو إخراج مأسوي لاحق على اكتشف الحل، وإذا فهي معضلات بيداغوجية صرفة.

مقالة الجيم والهاء 1: يجب مقالة الهاء (ماعد الهاء 2 - 4) على المعضلات الأربع الأولى حول العنم الذي يطلبه.

(ملاحظة: لا تنسى مقالة أمدان إلى هذه النسبة إذ هي معجمه لتحدد وتنتمي إلى الأرسطية المتضمنة بعد).

مقالة الكاف 1 - 3: وهي تؤلف في حد ذاتها مجموعاً صغيراً، إذ هو مختصر البناء والهاء، يشهد على صور الصباغة الأولى. وهو عظيم الفائدة بتحليل البكيني: يقول عنه ف. باغر، إنه "تدور صرفاً": "إن نظرية 2194: "معاني الوجود" (الهاء 2 - 3)، التي كان عليها أن تسمح بإدراج نظرية النجوم المحسوس ضمن فلسفة لم تكن تبحث في الأصل إلا عن حواهر غير محسوسة، لم يتم صوغها بعد. مقالة الكاف 8 (1064 - 1065) مثلت دور "الجسم" هذا بين المقدمة (الألف - الهاء 1) ونظرية الوجود فوق المحسوس (supra - sensible).

وإذا فمابعد الطبيعة في هذه الفترة ما تزال هي علم الأشياء غير النهائية.

ملاحظة: يرى ف. باغر، أن منطع مقالة الكاف 1 - 6 متضمم على البناء والنجم والهاء 1، ومعايير تيب 9 - 11: ونحن نسأل: تبعاً لذلك، هل يتخبر العنم المطلوب أم لا حواهر محسوسة (= بنية): مقالة الهاء تتساءل إن كان

1 - ونظرية الجيم 1، وهي: هل هذا الإجابة تنمى معنم العنم على ما في مقالة الهاء 1، نظرية في تفصيل بالمحسوس واللامتناهي، وهي تكمّل مقالة الكاف 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

2 - باغر، المرجع نفسه، ص. 104، 105، 106.

بول ريكور

ثمة، فضلاً عن المحسوس، وجود فوق محسوس. فكذلك نمرٌ من "إمدا...أو"
إلى "ليس بفض...ين".

ومع ذلك فمقالة الكفاف توازن بعداً بين معنيين لمابعد الطبيعة:

- الوجود من حيث هو وجود،

- الوجود من حيث هو غير متحرك، أزلي، متعاقب.

مقالة اللام: هي أيضاً (باستثناء الفصل 8 المتأخر كثيراً) عيش مستقل بنفسه
يتضمن تلخيصاً لكامل فكر أرسطو، الأمر الذي يبقى نادراً بعض الشيء¹

مقالة الميم: 9 (1086: 21 وما يتبعها) - 10: تعبير صغرى على بالإشارات
إلى مقالات الألف، الباء، وإلى مقالة النون.

[220] مقالة النون: ولعمري متصلة بالميم. وهذه المجموعة الميم 9 - 10

+ النون، هي التي كان من الممكن تعويضها بالتصدر الأفضل الميم 1،
وبالمستقلة ميم 1 - 9 الأكل من النون.

خاتمة:

1- إن السجدة الرئيسية من المنهج التكريني ليد هي في وضع التواتر بين
مفهومين لمابعد الطبيعة ضمن منظور تظويري:

- موضوع مابعد الطبيعة حسب التمهيد الأول يتميز عن موضوع انطبعيات
والرياضيات بكونه غير متحرك وأنه مستثنى بنفسه (206: 13)؛ وحينئذ
مابعد الطبيعة علم فوق العلوم الأخرى ولكنه عقارٌ لها؛ إنها علم "الجنس
الأشرف"، الوجود الأعلى، وباختصار فإن مابعد الطبيعة هي التولوجية.

أما حسب المفهوم الثاني فإن مابعد الطبيعة هي علم الوجود من حيث
هو وجود وكل العلوم تستقطع موضوعها بحسب منظور معين (من حيث هو
في مادة أو من حيث هو قابل لتقيس). إن القطعة ليست قائمة بين المحسوس

1 - انظر تدمر، فيقول، في توماس، Simon، مرجع مذكور عن 26، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

الوجود والمادية والنمو عند أفلاطون وأرسطو

وفوق المحسوس وإنما بين الوجود بسا هو كذلك والوجود من وجهة نظر خاصة. فليس فيزيقا هي أنطولوجيا أي نظرية عامة في الوجود وفي أنواعه. حينها يمكن القول إن الفلسفة الأولى تتحرك من المنطق الوبولوجي (الأكثر أفلاطونية) نحو المنطق الأنطولوجي (الأكثر أرسطوية).

2. إن منهج أفلاطون يدغم أنه يتعرض لنقد جدي لا في عبده ولا في نهائيه العسكرية. فما وقع الاعتراض عليه هو الكروونولوجيا [221] لا المعنى العام لتطورها وهذا يعني لبحتنا. لقد ابدنا اعتراضا على اعتبار الفلسفة النظرية متممة بالأساس إلى المرحلة الأرسطوية وعلى أن مرحلة أفلاطون، حين الإشراف على التربيين، هي الأكثر اهتماما بالتجربة والتشخيص. كذلك كان، أفلاطون أيضا على أفلاطون، أحسن من على تقريب احتمال ما بعد الطبيعة من مرحلة أفلاطون وخلاف لذلك على تقديم الأعمال المنطقية والنظمية ونحو التي نخص التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي، إن الرؤية التي نجعل أرسطو، سادرا من صور أفلاطون في التطور التجريبي هي مشكلة الاعتراض القصوى.

بين حين ذلك حين السؤال المتعلق بالمصنوع قائم، حله على معرفة ما إن كانت التغيرات التي تحدث عنها المنهج التحليلي ونشرها على مدى الزمان تناقضا هادما "لنفس" أرسطو، وليس بوسع هذا السؤال أن يجد له حلا بواسطة المنهج التاريخي من فهم باطني للأثر ومناقضه للمشروع والإنجاز.

تعتبر هذا المشروع إذا كان: 1. يطلب بواسطة التاريخ (مقالة الألف)، 2. كما يدوم بواسطة المنهج "الحضلي" (مقالة الباء)، 3. وكما طرح على مشكلة بوسع (مفالك التحية والباء 1).

1 - أفلاطون، أفلاطون، مرجع مفكور من 19-17، منشور بتدبيرات مني باعمر 1.

الفلسفة: قصدها وذاكرتها

ترجمة: محمد محبوب

لقد وضع نائسر أرسطو، في رأس الميتافيزيقا، مسألة الألف الكبيرى التي تسأل مسخلاً إلى الفلسفة بواسطة تاريخها. ويمكننا، نحن أيضاً، أن نبدأ هذا المبدأ، ودللك لأنه أولاً مبدأ لا شك مؤامس لكتاب *περί φιλοσοφίας*، وشاهدٌ على صورة قديمة كانت عليها الميتافيزيقا، ثم لأنه ينبغى ذكره في الفحص التكمي للأفلاطونية، وأجبراً لأنه يمكننا خاصة من مباحثة ما هو معنى الفلسفة نفسه، وإنما يعين هذا المعنى يتصل أرسطو بأفلاطون، رغم نقد الأفلاطونية. لذلك يمكننا القول إن نقد الأبروحات الأفلاطونية يتد داخل "قصدي فلسفي" يظل أفلاطونياً بالأساس.

فمخفظ أرسطو نفسه في مقالة الألف ذو دلالة، ذلك أن أرسطو لا يقبل على تاريخ الفلسفة إلا وقد شرع وجهته من قبل، فتاريخه للفلسفة ليس تاريخ مؤرخ؛ إذ لا يتصل تاريخ الفلسفة عن مشروعاتها، فهو مشروع نفسه أولاً في مقام نظريته. ثم يستتجد من عند ذلك نفسه من عين طمولته. ولنلاحظ عرضاً، أن هذا الوضع يطرح كل معنى تاريخ الفلسفة الذي لا يمكنه إلا أن يكون عملاً فلسفياً.

[223] 1. القصد الفلسفي:

ثمة وحدة للعرض الفلسفي عند أفلاطون وأرسطو. [وهذا العرض] هو علم البدايات والأسباب الأولى. فلا يجب التفريق بين الفصل الأول والنصين الثاني من كتاب الألف من الميتافيزيقا الذي يعرّف ضمن نفس واحد البعد بأنه معرفة الأسباب. ويعرّف "العلم الذي يبحث عنه" بأنه معرفة ما هو أولي ضمن نظام البدايات والعلل.

"إن هدف نقاشنا الزاهن هو أن نبيّن أن كل واحد منا يعني بما يسميه حكيمه ما يعالج الأسباب الأولى والسبب الأولي" [الألف، 27، 981ب 27].

أ. القطيعة بين العملي والنظري

نفتُ تزييفُ الفلسفة الذي بسّل بداهة مقالة الألف عنى أرضية الترفع الفلاطونية بالأساس: المعرفة من أجل المعرفة. فتؤنّ حكومات الميتافيزيقا: "أردب كلّ كس ينطبع في السعفة". وإنّ أرسطو ليحدد هذه الغريزة حتى في الرؤية وفي فضول الرؤية. وهذا كان أرسطو تجري أسره عنى ضرب من [عرض] نشأة العلم انطلاقاً من المحسوس [وهو، فيه، يدور، إجراء، مناقض للأفلاطونية اعتبره بعضهم نقداً غير مباشر للأفلاطونية التي يرجع العلم وموضوعه عندها إلى العالم المتعالي¹، فإنّ هذه النشأة هي الجس: فيختزل الحيوان في الصور وفي المتخيلات: [224] فتهي [الحيوانات] لا تشارك، بل أشاركه هزيلة في المعرفة التحريية، في حين يرتفع الجس الإنساني إلى حدّ الشرف والاستدلال. إن قطع مسافة هذه المستويات [وميريد، (TÉXVI)، لو عمدموس] ليس أبداً جينانوحياً لتستطوق، ونسكنه تعليم (intouchant) خط الجس، علمه الجس متفرج. إلا أنه مكلي تأكيد الجس غير قابل للإرجاع في دينيه؛ فالذكرى تعقده في التجربة [المشهوده إلى الـ 10]، ثم تتجاوز التجربة

¹ البرية والـ 1000، الميتافيزيقا، ص 10، الجس إنه هو لأس بارمناج، ريكور جملته البرية ويعيشه، باريس، 1933، ص 100، ص 100، وهي الترجمة التي يشهد بها العرض عموم، ولكن دون التأكيد على أنها

1 - نقرأ: تكلي.

2 - نقرأ: هو في 10، فالسخر لوجبة كلين وثمة، بعلامات 1000، نقرأ:

الوجود والمعادية والنحوه لدى أفلاطون وأرسطو

سيف: (متحوّلة) إلى تقنية واسعة التحكم الذي صار معاً كتاباً، ولكنه [يظن] حسن العمارة؛ وأخير فإن العلم يتجاوز "التقنية" بواسطة معرفة السبب، معرفة "المبني"، فالاحساس يقف صامداً حول الثمانيات، وأما العلم، وهو من زمن تعميم، فيظهر له أرسطو، وكأنه ثمرة زمن الفراغ وثمره الدهشة. لا بد أن نفهم انهم الجيد هذا الانقطاع المصاعف، وقت الفراغ، والمثابة انوسولوجية، إذا تمكن القول. لقد كتبت مصر عهد الفنون العربية، لأبيد كانوا يخصصون مينة الكهوت بأوقات عريخ أكثر". (الألف، 1، 18: 24)، هكذا يسمو لغتيس رجب وقت الفراغ.

إن الدهشة، بما هي المعكناك عن الفعل ومهارة الفعل، وبما هي (حرية) التراجع للملاحظة، هي مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بسؤال لماذا؟ ليس ثمة ما هو أكثر أفلاطونية من هذا، مادام الاندهاش يصدر عن ثياتيتوس، 155: 2، وأما أفلاطونياً يردد أرسطو، "ومي التوافق، فإن الاندهاش هو الذي دفع، كما دفع اليوم، أوائل المفكرين نحو التأمّلات الفلسفية" (الألف، 2، 982: 12، وما فيها حول دور المعضلة التي سيثعمل مكامل مقالة الباب: [225] لذلك فإن أرسطو، أكثر إحساساً بصدور العلم عن الأساطير منه بصدوره عن التقنيات (ص. غيرودوتس، والمحدثين، أمثال بيرغسون، "الفيلوسوفوس"، بوفت فرانسه وبرده على الجهل الذي يحققه الاندهاش، هو قريب "الفيلوسوفوس" 982: 17 - 21: إن قطعة الفراغ عن الاندهاش هي عين قطعة العملي عن النظري.

ب. القطيعة بين أخزي libal والعبودي libal

تساوي هذه القطيعة الأولى هي نفسها قطيعة أخزي والعبودي، وهي قطيعة سياسية (راجع الألف، 2، 982: 25 - 27)، ويحد المرء ثمة أيضاً القناعة بأن التفوق الحقيقي بين الناس تفوق ثقافي لا تفوق بالقوة أو بالمهارة، فالذي يثير "الإعجاب"، والذي يصير "متفوقاً" على الآخرين، والذي يعتبر "أكثر حكمة"، هو ذاك الذي

1 - في هذه المقالة، من الخوف، يمي هذا الصقع من ثياتيتوس قرأ ما بين "ليس نغسله من أجل غير إحسان" الأسعدي، عن ترجمة الفرنسية: شعري، G.F. Flourbation، 1967، ص. 80.

بدهش والذي يعرف السبب. إن أرسطو، بتصرُّه بحتن بساطة بالاجتماع الكلي حول ضمانة الحضمة بهذا المعنى: ممكننا مؤونة أي تليس آخر.

ج. الإلهي والإنساني بإفراط

لندحك حكان "النطري"، و"الذبير السّي" ["الشريف"، "الربيع"] هو بأخره "الإلهي"، "قالعسم الإلهي الأقصى هو كذلك الأرفع شرف، ووحيد العلم الذي تحدث عنه ينبغي أنه أن يكون، عن حقي لا عن حق واحد، هو العلم الإلهي الأقصى؛ ذلك أن العلم الإلهي هو في أن العلم الذي لعله من الأفضل أن يكون ثلاثة، والذي لعله يعالج الأشياء الإلهية" [الألف، 2، 983 أ - 17]. سيلاحظ المرء تعاملي موضوع الفلسفة مع الإله، أي مع السوحد الأول، "وفي تناول الرئي، فإن الإله هو سبب كل شيء، وهو موجود أولاً، وليس مع الوجود بما هو موجود، وهذا أيضاً يشبهه على العلاقة مع أفلاطون.

[226] وليس يمكن للمرء أن يكون أقرب من هذا إلى أفلاطون؛ فموافقات [harmonia] الإلهي هي، كما عند أفلاطون، اللازمية وثمانى مكون النفس التي يعرف [انظر كذلك كتاب النفس، 41، 407 32 وما يليها]. وسنرى في نظرية العقل أن فعل النفس [anima] لا نتجده بالحركة والضرورة. فالعقل أشبه بسكون وتوقف منه بحركة. وكذلك شأن القياس، ومن جهة أخرى تليس من السعادة القصوى أن يكون الأمر صعباً أو قسراً؛ فإذا كانت حركة النفس تبيض ما هيته، فإنها سحركت على التبيض من طبيعتها. وحاء في السماع الطبيعي [11، 4، 247 ب 13]: "إن العقل يعرف ويتعمل بالسكون والتوقف". فنحن فعلاً إذاً على خط محاورة ميتون التي قارنت العلم بمعرفة "ممكنة"، مختلطة عن "النظن" الذي لا يعرف الاستقراء حكمان نمائيل ديماوس.

2. الفلسفة وماضيها:

لتاريخ الفلسفة، كما يهده أرسطو، شرهان مسبق، أولاً لأنها صوقة يوضع لمعنى الفلسفة أو قصدها؛ الفلسفة هي علم السبب الأولى والأسباب الأولى، وثاناً لأنها تنفرض النظرية الأرسطية المسخوصة، نظرية العلق الأربع؛

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

فكتاب الميتافيزيقا يتصل هنا مع كتاب السماع الطبيعي ويمتد به. وهذه ملاحظة هامة، لأنه إذا لم نحس نظرية الجواهر، في بلورتها الآتية إن لم نحسن في شكلها النهائي، تدخل الميتافيزيقا على حد أصلي، فإن الميتافيزيقا تفترض على [227] "أقل لمادى" الأساسية لمعرفة الفيزيائية. فمما هو انعكاس هذا الانشغال على إعادة البناء التاريخية التالية؟

لا تمثل مقالة الألف من الميتافيزيقا محاولة لقبس الفلاسفة الأخرى بحسب إنكارياتها، المحصورة بها، وإنما بحسب إنكارية أرسطو، (الميتافيزيقية والطبيعية)؛ وعلى نحو أدق، فإن أرسطو يستبعد أن تكون الفلاسفة الأخرى قد طرحت مشكلا غير مشكله، لأن مشكله هو، إذا أمكن القول، المشكل بإطلاق. ومن ثم فإن الفلاسفة المتأخرة لا يمكن أن تكون إلا أبحاث أو برجماتيات (pragmatics) لفلسفة أرسطو؛ فهذا ما نقلناها إلى لغة أرسطو. نزمها أن تبدو بمثابة السهو عن عدة من العلل، والاعتبار المركز على عدة أخرى، وباختصار مشابه ضرب من عدم المطابقة لنسق العزل في شكله وفي عبارته، فنعتبر أربعة أمثلة مختلفة من هذه المعالجة لمفكري الماضي.

أ. نمو الفلسفة الإيونية. في الرطانة الأرسطية. اخترنا لكن العزل في "العلة السادية" وأقنمة للمادة التي وقع رفعها إلى شيء، هي ذاته، في حين هي ليست في الواقع، أي في الفلسفة الأرسطية، إلا مجرد مضاف للضرورة المتصورة. وفي داخل الفلسفة الإيونية، فإن تنوع الفلاسفة يعود إلى تبادل المواقع بين هذا المبدأ السادي وذاك: الماء، الهواء، وثنى نقاش حول عدد المبادئ السادية (هل هو واحد؟ أو أربعة؟) إنبادفليس Empedocle؛ أم عدد لانهاية له (أنكساغورس، Anaxagore)؛ إنه لحقا سرير سوكروست (de Procruste) لا نخرج منه الفلسفة الإيونية المتكيفة إلا عنقوصة مشورة.

ب. وأما بقده الفلسفة فيكون على العكس من ذلك؛ يضرب من "إكروا الحقيقة نفسها" (وكذلك جاء) قبل هذا الموضوع بقابل [228] أنهم عند هذا الحد من ميره قد سطر لهم مواقع نفسه ضربهم وحملهم

على بحث أعمق¹⁸، أعني البحث عن "لماذا [le pourquoi] التغيير" التي لا تفسرنا المادة. وأن "أناكس غورس"، وصاحبه النوس اللذين كان تحدث عنهما أفلاطون من قبل، في محاوره فيثون، يشهد بهذا الإكراه. وهكذا فإن الحقيقة تشق لنفسها طريقاً عبر التاريخ، وليس التاريخ حدثاً عارضاً بقدر ما هو حدوث الحق. وهكذا يستطيع مؤرخ الفلسفة أن يحكي [هذا وأن يفسرها] في غس الوقت، فظهر أناكس غورس، الذي "نقد كل الأشياء بواسطة النوس"، وحيداً في حقه السليم أمام هذين أسلافه [الألف، 3، 184ب]. فالتاريخ ومنطق الأشياء متضابقان في هذا الحكم.

وإنما يشهد هذا الحدوث نفسه بضرب من الاستشعار الغامض: فالعلاسة الأولى قد لامسوا الحق، مثلما يفعل في المازلات الجفود المتدورين الذين يحملون [عاشقاً أنارليم] في كل صوب، ويواجهون لهم ضربات حثيئة. ما تكون صائبة بغير علم [الألف، 4، 1985 - 14 - 17]. فما يمكن العلة همكنا من حدوثه إما هو إذا تفسير - فارز للأسباب [في معنى يحد بلازمها]، ويبدأ هذا التفسير - الفارز بالتمييز بين التسبب المادي والتسبب التصويري: من هنا الدلالة الاستثنائية له أنبلا فيس، ولأن أناكس غورس، في نظر أرسطو، وأن هذا يظهر لدى خاتمة مقالة الألف التي نستعيد، من تحت نقد أفلاطون، كما من حركة مقالة الألف، إراجع الأسطر الإثنى عشر الأولى من الألف [10].

ج. ولكن هذا الاصطفا الذي لجميع تفلسفات وراء إشكالية وحيدة، أي وراء أبيتوروجيا، يبدو غنى قدر فريد من العسف في حالة الفيشاغورين، [229] وهو أمر تزداد أهميته لاسيما وأن أرسطو يلحق أفلاطون، بالفيشاغورين، بما يثبت إليهم نسبة حقيقية، أو بسجرت الشبه بهم [الألف 6]. فأرسطو يقول صراحة إن فحص الفيشاغورين سيثبت في الألف التدقيق للبحث، عن المبادئ: "لقد عالجتنا بمزيد من المدة حتى هذه النقاط في غير هذا الموضوع. ولكن نحن عسا إليها، فلكني نعلم من هؤلاء الفلاسفة أيضاً ما يضعونه مبادئ، ويكتشف تقع مبادئهم تحت التعلل التي عدت [الألف، 5، 1986 12 - 15].

1. الألف، 1، 1984 - 18.

الوجود والمادية والحوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سيجعل الفيتاغوريون إننا على الطبيعيين، "فهذه أيضا" [986أ - 16 - 17] لا يعرفون غير العلة المادية: سيكون العدد ضربا عن السبب المادي، وما عدا ذلك سيكون "بباني كائي هكستيس" تعبيرات وأحوالاً لهذه المادة. [ويحاول تجاوز النزاع أن ينسب ما إذا كانت العلة الفاعلة، أو ما تحسّن صلياً من العلة الصورية. حسب عبارة روس، تدخل ضمن عنوان الباني كائي هكستيس". وعلى حدك حل، فإنه لستما يشغل على التبر، أن يوقر يس هذا التبر الذي يلقي بالفيتاغورية إلى جهة الطبيعيين، وذلك الذي يجعل من الأعداد نماذج.

ولا يلزم أرسطو، من حرج الشعور بأنه من العبر أن يستقدم إلى عين إنكاليته، بشكالية العلي الأربع. التميزات الفيتاغورية: المحدود واللامحدود، الشفع والثور، والواحد والكتير، واليسين والبسار، الخ، أي صفات أساسية، يكون أحد حدودها مبدأ نظام، وكمال، ومبدأ حد. ومضون الحد الأخير مبدأ فرضي، ولا محدودية، ويقصد [راجع اعتراف الحرج في الألف، 5، 986ب 5-7]: إنما عن الحكمة التي يمكن بها إرجاعها إلى العلي التي تحدثنا عنها، فذلك ما لا يبدو أن هؤلاء الفلاسفة قد نظروه واضح التفضيد، ومع ذلك فإنه يبدو أنهم يريدون عناصرهم تحت فكرة المادة، مادام الحوهر، عندهم. إنما نفهم من تلك العناصر من حيث هي [230] إجراء محاولة لكل الأشياء.

د. وأشد من ذلك إخراج أرسطو، حالة برمانيدس: ففي المحرقة وأكثره معي مشكل "السبب" والسبب؛ لذلك لأنه من القول "إن مجادلة نظريتهم لا يمكنها يأتي حال أن تدخل في إطار فحصنا الرامن عن العلي" (الألف، 5، 986ب 3). فبرمانيدس الذي يدخل ضمن الرسم الأرسطي لتاريخ، الأضراب من عدم الإنساق، أعني أنه سيدخل من "طريق النظر" المعروفة التي تعد إدخال تعدد المحسوس من جديدة وتلك نعبري علامة عند أرسطو، على "وضاء الواقع" ("الموضع نفسه، 986ب 31) التي سبق أن توأمنا إليها، حصص نوس أن كغورس.

3. نقد الأفلاطونية:

أ. سؤال مستيق: ما الذي فهمه أرسطو في الأفلاطونية؟ فتكامل بقده بيتر في الواقع محسوماً بعين قرأتها للأفلاطون. ولا بدّ ذلك من اعتبار الخاصيتين النوعيتين:

- فالأفلاطونية التي تصور هذا أرسطو، هي أولاً أفلاطونية دغمائية وساذجة، فقد نكثت هي فلسفة "العالم الخلفي" التي يستهزئ بها "بشبهه" هي ضرب من شينائية [Shinaitic] الأفكار. وإن الحكيم التي يتمثل بها دوافع الأفلاطونية هي بعدد حكيمة ذات صامع بخصوص (مفاتيح الألف والباء): فمنطلق أفلاطون، غير قبضي [غير أمثلة: براضيلوس]: "الأشياء المحسوسة هي دوماً هي سيلان دائم فلا يمكنها أن تكون موضوعات للعلم". وبضيف أرسطو، هي موضع تحوّل [231] "بن أفلاطون، سيقظ وبها لهذه النظرية". فالأفلاطون، هو الفيلسوف الذي ينسب من حقيقة المحسوس. ولجاء، على حدّ عبارة فيدون، نحو "المثل"، به باختصار الفيلسوف الذي ينسب الواقع الحقيقي في موضع آخر. وبمثل لقاء سقراط، تأتي الدوافع؛ فلقد علم سقراط، "التعريف" والبحث عن الحظي، والحسن "تكوينه الأولي"، [أعني تكوينه الغير قلبطي] قد تأتي به إلى اعتبار أن "هذا المعنى لا بدّ أن يوجد في واقع من صنف غير الأشياء المحسوسة" [الألف، 987ب-15 وما يليها].

ومن اللافت أن يكون الطلاق بين أرسطو والأفلاطون، قد ارتسم بعد في هذا التوسل لدوافع الأفلاطونية، فالأفلاطون، قد ينسب من الواقع المحسوس؛ أما أرسطو، فقد ينسب أو التزم بعكس ذلك؛ فتمه عنه ممكن بالأشياء المحسوسة؛ وإنما لذلك ككان السماع الطبيعي منذ المقالة الأولى من الميتافيزيقا هو الذي يعبر الميتافيزيقا أظرف نفسرها، أعني "العلم الأربعة". إن هذا الترهان المختلف هو عين ما يفسر عدد فهم أرسطو، ذلك أن نموذج

1 - في نفس الجملة لا، 987، 34-33.

2 - لقد استعمل ريكور الذي يستشهد بـ "تصوير" ترجمته من "ما بعد ميتافيزيقا" [1968] التوسل؛ عرفت من غير "الأشياء" [1990] [L'Essai sur l'Interprétation de l'Éthique] وهو في القطعة الحصة بـ "توسل" مع ترجمته من "تقريب" [1991]، وسكر أن ذلك قد يكون "تأخيراً من تركيز" - دائماً حريفة.

الوجود والماهية والتجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وجود (existence)؛ إذا جاز أن نتكلم هكذا، متموضع أصلياً ضمن أبعاد مختلفة؛ فهو عند أرسطو قريب منا، وهو هنا وهو، عند أفلاطون، هناك، وبذلك لم يعد يمكن أن يظهر أفلاطون إلا كظهير الفيلسوف الذي أعطى اسمعولات وجوداً [existence] لا يليق بغير الأشياء، والذي أفرغ المحسوس من واقع، بضرب من التخييل التيبي ليطي حكماً سيقولون، لنقل الواقع هناك،

ولنما بأشدة التعابير سداجة تصوّر الأفلاطونية، بتعابير كنتك التي كان أفلاطون، نفسه [232] ينسبها إلى أصحاب الصور في محورة السفسطائي، أو إلى سقراط، في محورة برمانيدس؛ المثل "مفارقة" للمحسوس، والأشياء المحسوسة "المشاركة" بالاسم "تشارك" فيها بمحركات شبيهة بمحركات الفيثاغوريين [قلم يغير] كما يقول أرسطو، "سوى الكلمة"، ومن العجب أن يتأني أرسطو، أن يقول "إلا أن مشاركة المثل هذه أو محاكاةها، ما قد تكون طبيعتها؛ فنذلك مبحث ظل بغير حسه" [الألف، 6، 987ب 12-13]، هو عجيب إذا ما تذكرنا نقد مختلف التمثلات التصورية للمشاركة في برمانيدس، وبالجملة، فقد ظن أفلاطون، أن تلك النويات العظيمة للمشاركة هي مجرد حركات تتورات كان بإمكانه أن يفكر عنها؛ ولكن أرسطو، وجد في هذا التشارك توتر وجه أفلاطون، الحفني.

- الملصق الثاني؛ لا يحكي أن الأفلاطونية تؤخذ في مفاوضات الألف نقد والأكثر دعمانية، بل يقع إسقاطها على عين منوى إشكالية تفسير الواقع المحسوس الأرسطية. أي أفلاطون، "ساعياً إلى إدراك أسباب الوجودات المحيطة بنا" [الألف، 6، 990ب 1]، ولا يسفي في الحقيقة أن نعمل عن أن هذا النقد إنما يرد على نحو حائبي في مقالة الألف التي يسيطر عليها منذ فصلها الثالث تعبير "الأسباب الأربعة"؛ كما يذكر النصن السابع (ما بين "العرفي" و"البند") محدداً بأنه "لا أحد من بين أولئك الذين عالجوا مشكل النسب قد نص على ما لا يتدرج ضمن الأسباب التي عدناها في "السمع الطبيعي..." وسائر الأفلاطونية هي أكثر الفلاسفات اقتراباً من "النائية" (indiv) ومن التجوهر الصوري؛ وأخيراً يختص المصل العائسر، بعد نقد أفلاطون، قائلاً: "أن الأسباب التي [233] عدناها في السمع الطبيعي هي عين تلك التي بحث

عنها في ما يبدو كل الغلاصة، وأنه لا يمكننا، وما خرج عن هذه، أن نسي غيرها، فتلك ما أظهرت بداهة الاعتبارات السابقة...!

ومن ثم، فمن "الفهم الفلسفي" الأفلاطوني يظل غير معروف. فإذا صح أن الإشكالية الأفلاطونية هي إشكالية إسكالية إسكان المعنى، واللغة بأخرى، فإنه هذا المشكل يُردّ (est réduit) إلى مشكل أرسطو، وهو مشكل الواقع المحسوس منقولاً إليه في الـ"ديوتي"، (هي لمادته)، لا في حضوره الحاد، في الـ"الذات"، بل هذا أمر مهم لفهم نقد أفلاطون: هو قد لا يسكنه أن يمثل في غير هذا؛ إظهار فشل أفلاطونية ساذجة في مواجهة الإشكالية الأرسطية.

ب- ومن ثم يمكننا ألا نكتف طويلاً مع نقد أفلاطون، هذا، فمن غير المؤكد أنه يمكننا أن نتصور منه ما كان يتصوره من رويان، [Robin] في كتابه "نظرية العطل والأعداد الأفلاطونية حسب أرسطو" [1908]، أعني الفصل بين إخبار أرسطو الأصيل عن أفلاطون، وبين "ما يبدو مضافاً لحايه مذهبه وشجارته" [Polignac]. فليس النقد هو الذي يقف في الحقيقة على أرض أرسطية، وإنما من قبل ذلك تويل الأفلاطونية وتويل قصدها الفلسفي الذي لها.

ويقدم رويان، على ثلاثة مفاتيح، نقد المنى الأفلاطونية بصرف النظر عن مناقشة ما بعد الرياضيات التي لعبها كانت موضوع التعليق انشغوي لأفلاطون؛

1. إقرار الفهم الكمي.
2. تحريف المشاركة.
3. التوحيد للانسابك لحقل المتل.

[234] لا يتعلّق الأمر بأن نستأنف هذا الفحص المدرسي لحجاج هو نفسه مدرسيّ جداً صادر عن أرسطو، إذ برز على أفلاطوني هو نفسه مدرسيّ جداً.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ومن الأنفع كثيراً أن نحاول مباحة الموارد الأرسطية المتخصصة للتقدم وهكذا:

١. فبأن نقد تشييين الكليات بقرص من ناحية أن الرفعية التي يخلعها أفلاطون على أمثل هي نفس ما يعرف به أرسطو لنجواهر الفردية. فتدليج أمثل ساعتها كجواهر فردية؛ [ويكون] تحديق الماهيات هو جوهرتها، ومن ناحية أخرى، فإن ما سمى أفلاطون مثالا هو ما يسميه أرسطو "كليات" (universaux)، أو "سبب" (quodités). ونستدعي هذه النقطة الثانية تسييرا: فمن كلمة "الكليات" يقصد أرسطو تراب الأجناس والأنواع طريفات أفكر رقاب. وهي طبقات تتراوح من الأجناس الأعلى إلى الأبراج الأخطأ، وينفق أرسطو مع أفلاطون للقول بأنه لا يرهان ولا عنه لا بهذه الكليات (مقارنة ليه. ٤، ١999: 24 - ٢٥). ولعكس الكلية خارجية وعارضة بالنظر إلى ماهية الشيء؛ وبعبارة أخرى فإن المحصول إذا ما تردد على كثير من الجواهر الفردية، أنه يكن ذلك مرسوما في السهبة التي يمكثها مبدئ أن يحكون ماهية شيء واحد، فالمثلية هي إذا عرض للشيء لا الشيء. ولعكن هذه الحجة لا تفيد لمن لا يعرف أن لواقع عند أرسطو هو حمل الحمل لا المحمول، فليس الجوهر على وجه الدقة إلا ما لا يحكن حمته على غيره، ما لا يكون محمولا أبدا، بل هو حامل درسا. هكذا يقع مؤشر لواقع على الشيء الذي يحدث أنه هذا الأمر أو ذاته. فبدر الأفلاطونية ساعتها كضرب من المسيرج إذ تعامل ضميتها الكليات كما لو كانت أف-أذا متصلة. وكما أن كانت [235] فدياب بندية. في حين ليست هي إلا طبقات حمل المساد. إن تنافر الحثلي والجوهر بحري من تحت النقد بأخصامه [راجع أبناء، ٥، 1002، 7 - 11؛ الحذف، 2، 1060، ب، 21؛ السيم، 9، 1086، ب، 21؛ السيم، 9، 1086، ب، 32 - 35].

ويضي أن أمثل ليست "جماشا" ككأه، وإنما هي عين مائة الألية. وفي لغة أرسطو، فإن الساية هي الـ (essence) [1000] التي "أوتوي أن أيتاي" أي حرفيا "كانت أعطى" أن

١ - وجهنا حصص الالية لرحمة: essence والمالية لرحمة: eidos. وتعد الأندرا إلى معجده عيسر. اثنان الفلشي الثايلي، بتعريفه المدرسية، وأرسطو يرد في 1000، ص 276، وهو مث هذا أثر منه الفاتية للعبارة الأرسطية لدى كل من أرسطو، والسحق، وانعنه، والحصد، وغيره. ولت حسنه لتعريفه من كسرين عما في الأصل من الألية (1000).

يكون" استشرح العبارة نفسها لاحقاً، فلهجوم على التصديعير مدارية: إن الثمانية هي الحسنة المدوخدة لعناصر التعريف، وهي مخصوص المعرف، وهي ما سببته خصائص التنبيه الغربي "المناهية" أو "الطبيعة" التي تلتقي، والتي نعت على شرحها في الميتافيزيقا، مقالة الزبدي، 1031؛ 12، إن ما يحومره الأملاطون، محض التعريف "مشاركاً" هو في عبارة أرسطو، ثم "في أن أثنائي" التي (236) يمثل ماهية المعرف وماتية (زويان). وإنما معانها فهي المنفعة التي يحس عنها الأملاطون، وأرسطو، مثلاً، كما نلتفت صورة أو فلسفة مثل، ولتكن المعنى الذي يعطيه عنك منهما لتصوريه يتصلي المعنى الذي يعطيه الآخر لهذا فالمثل الأملاطوني أو الصورة هو وحدة دلالة، وحدة معنى؛ وفقاً للصورة الأرسطية فمبدأ كيان، أو هي، إذا ما حاركت التغيير، وحدة كيان، وحدة كيان، وهي منذ التعريف الأول للعقل الأربع في الألف 3، أول ما يفسره أرسطو، من العقل الأربع تحت الاسمين المترادين: أوميا أيديكي، إنجوهر بصوري، أو "توتي أن أثنائي" (الثمانية).

إذاً ما نقلنا من الأملاطوني إلى اللغة الأرسطية، فنحن عيب الأملاطونية في قطع "ماهية الشيء" عن الشيء، فمما في رفع الصورة عن المادة، وهو ما لا معنى له، ما دام الواقع هو المصنوب العيني عن الصورة والمادة، وهو البرهنة التي هنا، في لا مقسومية معاد وحضوره، وهي لفظة فرقة عينية تسود لها هو الكائن لعضوي، فإن البرهنة التي أو الصورة، لا يمكنك، إلا أن تكون مضافة للمادة، أما تحقيقه على حدة فيعني أننا نعامل بمثابة الجوهري ما ليس سوى "طبيعة الجوهري عيباً، إن ماتيبة الشيء والتي هي "أمر"

1. فليزنا ماذا أن حصل التغيير عن كيان، نعرف عيباً أن نترجم مع القديم قولاً (Dionysius) *quod quid erat esse*، كما حصل معنى شيء، ما أن مستوحى حسب أرسطو (Dionysius, *Introduction et commentaire*, 2 vol., p. 23, n. 3.) أما لا يحسن لفظي، إلا بقاءه، أو التوسيع، [Kavasson]، بمرغبه المتصالح، دوني رحله عن عدد الأثر الخارج أو بحر هي، أن هذا المعنى هو لهذا معنى شيء، آخر املاحقة، كما يستعمل المعنى في أي حين يأتي، أو هو ما من معنى بقا من أن، كذا نقول، هو هو ما من المعنى في البرهنة الثابتة، وهو شيء الصورة عن أن يحسن أي معنى شيء، [Kavasson]، من أي شيء، الذي يمكن معرفته، أو توسيع عن أن هو توتي أن، هي إيتي-ديلون *ὁ τὸ τί ἦν ἔστι θεῶν* بول ويكوز. ومعنى ديونيسيوس، أو الأوضح، ليس هو الشيء، وإنما هو كونه، وتبعاً عليه، كونه، فلو أن نترجم، إن من المصنوب، أو ينسب، *Ce qu'il faut dire de cette dame [Émilie] est, en fait, car elle est* *non fœta*، وفي اللغة الحاضرة، أو أرسطو، *Anaxagoras*، إن معنى، أو، ترضو، الجزء 1، المقالات من الألف 3، الزبدي، فإن 1031، يوجد انطاش في ص. 11.

2. ينسب أرسطو تصديعاً ثمانية قبل كل شيء، في الزبدي 5، أما في البرهنة 1031، فبما الأعلان عنها فقط.

الوجود والماهية والنحو المرئدي أفلاطون وأرسطو

وإحد ضمن فلسفة الفردة العيبة، في حين أن النسل والنشيء أمران ثنائ صير فلسفة
تعلقات، فلسفة لمصلا، فلسفة لتتغير بصيغيات دالة.

ومذاك فإن النسل الأفلاطوني لم يعد يمكنه أن يظهر بمثابة مضاعفة
لواقع الحقيقي لا قائمة فيها ولا معنى، ذلك ما استدركه مقالات الزاي
والحب، والش... أعني المقالات المركزية حول النحو: فإن في الكيان
المستل، والأصل ثلاثية، كفاية. (راجع الزاي، 6، 1031 - 15، 1031 - 28، 1031 ب،
3 - 18؛ و 1031 ب 31 - 1032 أ؛ الزاي، 10، 1035 ب 27 - 31). إذ اعكست
الوجودات التي لا تثبت لموجود آخر، وإنما هي موجودة بذاتها وأولى، [237]
كثافة، فإن فيها كفاية. ولو لم توجد المنل... وينبع عن هذه الحجج أن كل
موجود هو واحد مع ذاته، وأن هذا التماهي لا يحصل بتعرض. (1031 ب
14-15 و 19).

وهكذا فإن النسل المستفظ على المستوى "الصيغي" للأرسطية، يعكس
حنا مكنيا أخذ جوهر، ومائية رفعت عن النشيء.

2. وكذلك فإن حلف المشاركة ليس اعترافا يمكن أن يفهم في
المضيق. ولا يمكن فهمه إلا انطلاقا من فلسفة تفصي المشاركة بمحاذاة
الضرر لسوانحها.

3. وأما عن امتداد عالم المنل، وعن سكانه، مثلما يقول أرسطو، في كتابه
حول نظرية المنل عند أفلاطون، فإن أرسطو لم يخ عن صعوبتين نهتان مباشرة
بحسبنا الأنتولوجي.

فمن جهة أدت أفنمة (hypocrase) التعيينات في جوهر، بأفلاطون، إلى
أن يُنصفي عن غير حق بعض المنل ثمة مع ذلك علم بها، من قبيل مثل الأشياء
الفردية، والأشياء الصناعية، ومثل المنل والعدد، ومثل الإضافات. وهو يقصد لا
ميرر أنه لأنه ثمة علم، في شكل حمل، بالحدود السلبية التي من نوع لا، إنسان،

1 - ومحد هذا الاحتجاج في رولين، 1949، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، وهو النص المرئدي
حزب عنه هذا، أرسطو، بظهور.

وبالتحديد المتضاف من نوع المساوي، وحتى بالمراد الأيل إلى التمسك "الذي
ينفي من صوراً في الفكر".

وإن هذا النقد شديد جدًّا، أفيد تبحث الأفلاطونية من فيدون إلى السقراطيين
في الإضافات تحت عنوان "نواصس الأجاس"، أولًا تعطيها [238] أساساً حر
مناف، ألا وهو مثال "الغير"؟ ونفس هذه الملاحظة بمحسب أن نبيها بخصوص
الأنفام، وإن زرويان، فيعترف بأن "أرسطو، يبدو، في ضوء تصريحاته حر، مؤزلاً
غير دقيق لنظرية أفلاطون، حول الأنفام، ومن غير المؤكد أن يكون أفلاطون،
قد جعل من الكاذب لارجد، حقيقياً ومبدأً مثلياً، ولكنه من الممكن أن
يكون، في معنى مختلف تماماً للاختلاف عن هذا، قد فسح مكاناً للأوجود
في عالم المثال، وأنه رأى في الوجود مبدأً إيجابياً لوجود عالم للمثل، ومن
لمسكن كذلك من جهة أخرى، أن يكون فاق إن الوجود لاشي، وأنه
عاشد الوجود بما توقع المثال، فلا مكان له بين المثل، ولمسكن لعله
كان ينبغي ألا يؤخذ تصريحاته معزولة عن بعضها البعض، والآتي في تزييل
حرفياً، وكذلك "قوله مما يفتغ احتمالاً، بالنظر إلى حجة $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\iota$ أن
يكون أفلاطون، قد نُكر وجود مثل للمتضافات".

والحق أن أرسطو، لا يُصغ ما حثاً تسميةً تطولوجياً المذرجة الثانية
للأفلاطونية، ومع ذلك فإن أفلاطون، هو أول من أراد تزييل الموجودات
المثالية، فأدخل جدول مثال الوجود الذي يقوم بالتحديد على مثالي الإضافات
والغير، أوليس الأمر بالأحرى أن الإضافات، بسبب من امتياز "النجوم" ضمن
نظرية المعاني المعبدة لوجود حسب أرسطو، تستبعد إلى الطرف الأخر
من سلسلة التسلسلات؟ أوليس نحلى الإضافات هذا ضمن [فلسفة] جوهرية

1 - Cohen, *ibid.*, p. 87, 100.

2 - غابرييل، برورمان.

3 - انرجع لفسح، عن 190، 191.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو الذي يستطع أرسطو على فلسفة أفلاطون، التي تم قبل ذلك زدها إلى جوهرانية مثل؟

[219] وفي مقابل ذلك فإن أرسطو يؤخذ أفلاطون بأنه عالِم بكماله، أي، حسب رأيه، "ككليات"، و"أجناس"، الخبير، والواحد والوجود. يتعين تقريب الحجة التي يدفع بها أرسطو ضد مثال الخير من النقد الموجه إلى هذا المثال في المقالة الأولى من الأخلاق النيقوماخية [1096^a, 17 - 23, 1096^b, 8 - 25]. فلا يمكن أن يكون الخير "بداهة"، إذ لا وجود لخير يشمل الخبيرة المطابقة لمختلف أجناس الحياة: اللذات، والشرف، والتعقل، والأمل. هكذا يتحدي الخيط الرفيع الذي يربطه أفلاطون بين الرؤية والمقصد في محاورته الجمهورية ١١٠١ و١١٠٢. ويظهر معنى النقد الأرسطي بوضوح في حالة الواحد والوجود: فهما مبدآن عند الأفلاطونيين لأنهما قابلان للإسناد على أرفع درجة. ولكن المحمولات الأكثر كسبية هي على وجه الدقة أبعدا عن الواقع، وعن الجوهر، وهي بالتالي عن الأعمار أقنعة. بل إنه يشك في كونهما من "الأجناس" [أي من الكليات، والمثل]. فإذا ما ابتدأنا بالوجود، كان "بمثال على معانٍ عدة"؛ وربما قلنا أن تكون هذه المعاني العدة التي تبلورت في نظرية المقولات "أجناسا": الجوهر (الوجود شيء، موجود)، الكيفية (وهي توحد لأنها تخصص كيفية الشيء - الموجود، إلخ. وهكذا يتوزع المثال المرعوم لوجود بحسب المقولات. وأما الواحد فيتوزع بالتوازي مع الوجود: الواحد هو واحد وجود، في معنى جوهر واحد، وكيفية واحدة؛ والمبارأنا تكون كل واحدة من المقولات وجودا أو واحد وجود، دون أن يتعين عليها أن تشارك في "الجنس" المرعومين، جنسي الوجود والواحد،

وهكذا تخضع الأفلاطونية عن قصدها نحو الخير الذي جذرته محاورته فيلاسي في مثال الواحد، [240] وعن جعلها الأنطونوجي ذي الدرجة الثانية. ويمكن للمرء أن بأسف لغيب الفهم والتعاطف مع آثار كبحاورته

١ - "الأخلاق النيقوماخية" - الأخير أو هذا العنوان من أول فصولها، في دراسة تاليفتة الصفة (1974)، إميل "Europe Géomachéenne" (1974) وسفيسك X، 1974، ص. 104.

اللفظاني، وفيلابس عند فيلسوف عايش معلمه عشرين عاماً. أفليس جعل أجناس الوجود في اللفظاني من عين شريان |veine| نظرية الوجود بما هو وجود، ونظرية المقولات، المترتبين فيما بينهما برابطة تماثلية تراوح بين الاشتراك في الاسم |icononymiel| والتواضع |synonymiel| إلى الألفاظ؛ مهور العينين في حقل هذا بقاعته بأن الواقع هو من جهة عوامل الإمكان، وأن الأفلاطونية تلخص بالجملة في أفقها واسعة لمحاولات الإثبات. وساعتها تبين علم حكامل الأفلاطونية أن نمر من هذا الاستعراض: لن يكون فيها من شيء، غير محمولات، وأجناس، وكليات، نُصبت جواهر، حكماً "شرد" أنطولوجية الدرجة الثانية بأسمائها بمرسوم الإدانة هذا.

الفلسفة و"إحراجاتها"

ترجمة: محمد بن ساسي

كان الخدماء يرون في مقالة أبناء البداية الحقيقية للميتافيزيقا، وفي مقالة الألف الكبرى مجرد توطئة تاريخية، وفي الواقع، فإن الممثلين هما كالجسم الواحد: إن اندهاش مقالة الألف الكبرى هو الذي يحرر في صيغة "شكوك"، وكان "أفلاطون" يربط بين عبارتي ἀπορεῖω وأبوري بمعنى أن نكون محرجين وأن نبحث، وأرسطو نفسه يشبه حالة الأبوري بحالة الإنسان المقرب، و"أفلاطون" بحالة الإنسان المخدر (تمصص بالخدور في رجليه). وكان تحول اندهاش إلى شك وإحراج قد أبعده من جهة أخرى بتسميته مقالة الألف الكبرى، هذه المقالة التي كنت بمثابة التحقيق عن التحقيق عبر التاريخ.

لماذا لا تتبع الميتافيزيقا مسار المنهج الصارم للقاسمات بل تتبع طريقة عرض الصعوبات وتحليل الإحراجات زو من هنا جاءت عبارة الديابوريماتيقا: diaperématique، حرفياً بمعنى "البحث عن التيسيل عبر الصعوبات"؟ رغم

1 - أوكس، مرجع مذکور، ص 417-418.

2 - نظراً، أبورو.

3 - مصطلح "diaperématique" لا غير معروف، ولهذا سبب، سلفي أن نخشى أن الأمر يتعلق بـ "diaperématique" علم التاريخ المنطقتين، وبالرغم من اسمه بما عمله مع، في نفس المنطق الشرطي.

بول يركور

أن هذا المنهج هو المنهج الأقل صرامة ويتعلق بالنمط الأقل نبلا من أنماط البرهان. وهو ذلك الذي يسميه أرسطو جدليا، [242] معطيا لهذه العبارة المعنى الذي المتمثل في مقارعة المقالات المتناقضة.

وإذا كان على المتأثيرين أن تنتهج هذا النهج انجذلي، فإن ذلك يؤدي إلى أنه لا يوجد شيء قبله يمكن أن يحلل ويمكن أن تستنبط منه القضايا الأولى للفلسفة. وعلى هذا الأساس يوجد نوع من التقارب بين الأول وبين الديانكتيميكارغم حضورها تحت المبرية الأدنى في نظام البرهان، وبذلك بقي استخلاص صحت الفلسفة الأولى عن طريق التاريخ من ناحية أولى، وعن طريق الشك من ناحية ثانية، هو السبيل الوحيد، وفي الحقيقة فإن المبادئ التي طرحت منذ الألف الكبري والتي تتعلق بالأسباب الأربعة هي موضوع الإشكال ويمكن استعادتها بشكل ما عن طريق التقيضة في صلب الآراء العامة إيشده فونان ياغر: على جوهها الأفلاطوني إنها مسائل تقع في مجال ما فوق المحسوس، وعلى أرضية أزمة الأفلاطونية المتعلقة بطبيعة عالم ما فوق المحسوس، وسرى في خاتمة هذه الفقرة حقيقة ذلك). "لا تحلّ مقالة البناء عند العقد" إلا أن تعيين إحداثيات العقد هو بعد إشارة إلى الطريقة التي تحل بها.

تقدم مقالة البناء أربعة عشرة "شكوك". (إن طريقة تقديمها هي طريقة مدرسية متحذقة. ولا يتعلق الأمر هنا باستعراضها جميعا، سلتصر على الإشارة إلى الشكوك الأربعة الأولى. وليس ذلك على سبيل المثال فقط، وإنما لأنها هي المبحث الموجع لسفاتي الحجج والبناء. وهما المقالتان اللتان سهوت بهما في هذا الفصل، وسنحاول، خاصة، فهم وظيفة هذه الشكوك.

1. الشكوك الأربعة الأولى:

إن مرحلت هذه لشكوك هو صعوبة التمييز في أن الأسباب عددها أربعة. وسرى أن [243] الإجابة ستقدم بعبارة "من جهة ما هو وجود" (p. 105)، باعتبارها قاعدة لعل واحد موحد.

الشك الأول:

إن كان ثمة أربعة أسباب وأربعة أبعاد لبحر فكيف يمكن أن يوجد علم واحد؟ ألا يمكن أن ترتب تحت جنس واحد بصفتها نقائض؟ وذلك هو جب الجدل الذي يقول: إن للمقائض عنما واحداً (ولا أن الأسباب ليست نقائض).

ويضيف أرسطو، أنه إذا كانت بعض الموجودات مثل الموجودات الثابتة لا تدخل ضمن الأسباب كلها فليس لها في الحقيقة سبب فاعل ولا عاين، فإن علما واحداً غير ممكن الوجود، إنه يعني بذلك أنه إذا كان ثمة موجود لا يندرج تحت واحد من الأسئلة الأربع، فإنه لا يتسنى له سؤال الوجود من جهة ما هو موجود، إن علم الموجود يجب أن يحكون علم الموجودات كلها، ولا يمكن لهذا الشك أن يحل إلا أن يشتمل علم الموجود بما هو موجود الأشياء المحسوسة أيضاً ويتخلص من الإغبار الأفلاطوني للموجود الذات، وذلك لأن الشك لا يمكنه أن يفرض إمكانية العثور على الية التفاعلة والغائية في الموجودات الثابتة.

هل يقال حينئذ بوجود أربعة علوم؟ ولكن كل واحد منها له حدارة تسمح له بأن يدعي السيادة [214] فمن السيادة والجمادة على حد السواء معرفة الغاية أو الصورة أو السبب الفاعل، لقد شدّد أرسطو على أن "الجوهر الصوري" هو "المعلوم الأسمى" (الباء 2، 996 ب 13-16).¹ ويبدو أنه ينصح بذلك إلى أن الفلسفة الأولى تستغل على ردة الأسباب الأخرى إلى الصورة، بل يمكن أن ترى ماهية أولية الجوهر في سلسلة ما يقال عليه الموجود أو النسقولات، فهناك

1 - لاحظ مثال أفلاطوني في الموجودات نشأة الخير ذاته، ولذا لا يقول حتى إنه يترك أن نقاداً من أتباعه نقاداً، وإنه يعاتبه - لأن التغيير / تصغير - مدة عند الأفلاطونين، إن الأمر هو إعادة التفتة بالأشياء، حسبها والآثار، هو في الحقيقة، وهي مقدرة أفلاطونية جيد. هي أفروحة تحضر حضوراً؛ يأتي هذا النص وفيه - الذي قد تعدد منحت عن التغيير - بعد أن علم أن وجود ثمة، وبما أنه هو الذي لا يستعمل الأسباب كلها، وعن هذا الأساس يتراوح تشكك بين تصورين: تصور الأفلاطوني عن جوهر الخلقيني (النفس) أن | والتصور الأرسطي للموجود من جهة ما هو موجود، جون ويكتوريا.

2 - الإحاطة اليونانية في تدرج غير دقيقة وقد أصلها:

بول ريحكور

بعداً ننتظر المعرفة بواسطة الأيتاي (سطر 16) نظرية العنقولات؛ إن السفولة الأولى (الأوسيا، أو الجوهري) هي التي تلقي هذا مع السبب الفاعل، وعندئذ يكون رد فعل أتماط الموجود أي الأوسيا مرسوم ربما أولياً هنا.

الخلاصة: وهكذا فإن الإخراج ينشأ عن الفاعلة لخاصة في مقالة ألفد الحصري بأن الحكمة تتعلق بالأسباب الأربعة. وينشأ عن ذلك نوع من الاحتكاك بين تصور منازل أفلاطوننا يعثر الحكمة علماً بتموجود الذات ويضمي للسين الفاعل والغائي وبين معاني أكثر اختصاصاً بالأرسطية (عند أشياء مختلفة تساوي علم الفيلسوف أي ثلاثة على أربعة أسباب لها تحقق تكامل لإقامة علم الحكمة)، ويوجد هنا بعد ينحى إلى رد السبب أو الموجود إلى الأوسيا بمعنى الصورة.

الشك الثاني:

سيستق التفاضل (بين الأسباب الأربعة) من خارج الصراع بين عند الأسباب في جملته وعلم "مبادئ" الرهمان" بمعنى البيهيات أو التلاميرتت، لا من داخله.

والمهم هو أن نص التعبير عن الشك يُلخص (445) الأسباب الأربعة في "الأوسيا" (انظر: 9-16 ب 131) ويستقي علم الأسباب الأربعة علم "الأوسيا". ومن هنا الشك: هل يمكن بوجود عدة علوم للبيهيات ذاتها على قدر ما يوجد من علم؟¹ إن أصل هذا الشك يأتي من عدم تمييز لمن مستحق الأولوية التلاميرتت أم للجوهري؟

الخلاصة: هي أنه من صلب المنطق الأرسطي ذاته تولد الصعوبة ما قامت البيهيات المشتركة يكون عالماً أسمي، وأن الحل الذي وقع الإيماء إليه في 997 أ-11 سيكتون أن لا وجود لعدم البيهيات من جهة ما هي مكثمتك؛ فالرد إلى الأوسيا سببرق في الوقت ذاته جذر كل كلية؛ لن يكون عند البيهيات لا عند صانعها للحدود هوريسيتيكي démissante؛ سياتي مباشرة، ولا برهاناً (ἀποδείχεται) مخافة ردها وما تبعها إلى جنس واحد.

1 - أثير: الصيغة غير الضرورية لعدم وجود.

2 - هكذا وردت في النسخ من حيث من ذلك: "أهل سبرقان يوجد عليه على نفس البيهيات أو البيهيات من قدر معلوم".

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الشك الثالث:

هل توجد أصناف مختلفة للـ"أوسيا"¹⁴ وحينئذ وكيف يمكن أن يوجد علم واحد؟

من المنطوق عليه إذاً أن "العلم بالبحوث عنه" هو "علم الأوسيا".

ملاحظة: يشأ الشك من أن "الأوسيا" يتم تناولها من جهة ما هي جنس، وتتمثل التحيز في رد كل الجوهر إلى نبط يداني من "الأوسيا"، إذ أن ذلك سيكون عن طريق لا جنسي، وذلك تبعاً لثباته المختلفة عن خصوصه لأنواع للجنس.

يحد هذا الشك حله في النفس الثاني من النجم، وفي أثناء ا. وهكذا ليس الكلّي، والصورة، والنسب، والموحود هي ما يرد إلى "الأوسيا" فقط حسب مقالة الأنف الكبيرى، [246ب ب] "الأوسيا" ذاتها ترد إلى داخل داريتها الخاصة، إلى مثال يداني، هو مثال الجوهر بداني.

الشك الرابع:

هل علم "الأوسيا" هو علم الأعراض أيضاً؟ يفرض الاحتجاج أن الداهية التي [أستي] استماعية مع الجوهر، يفرض هذا الشك عن تصور العلم ليوهاني علماً لأعراض "jora" الجوهر وليس للجوهر ذاته، وهو الذي لا يمكن أن يُخجل إذا ما اعتبرناه من جهة ما هو "تي أستي".

توجه في الخلفية صهيوان "الشركة" حسب محاورتي البرمانيدس والسفسطائي، ويبقى علينا ربط الأعراض بالجوهر بواسطة نظرية المقولات أو نظرية الأبناء المتعددة التي يتناول عنها الموجود، وبناء علم للجوهر يشمل أبعده على الأعراض وبالتالي "الصورة" بالمعنى الأفلاطوني.

تدخلة تعلق بالشكرات الأربعة الأولى:

هل يمكن رد هذه الشكرات إلى مسألة معرفة ما إذا كان العلم الذي يبحث عنه هو علم واحد ومستقل؟ إننا نرى، Naturp، ياغور، إن، هو محل شكال هو زهان هذا العلم، أنه "الموجود من جهة ما هو موجود"، مفادع

14 أوسيا: هي يونانية مع نسبة ردة جوهر.

المتشكك الميتافيزيقي وحله. لأن هذا الزعم لا يظهر بصورة واضحة، لأن أرسطو لا يطلق من لا شيء بل من افتراضات متعددة المصادر.

يبدو أرسطو في هذه الشكوك الأربعة الأولى مجرداً بالأفلاطونية في جانب، وبصوراته المنطقية أو الفيزيائية الخاصة في جانب آخر. وبذا فإن المضة تتعلق في أن قيمة هذا "العلم" وموضوعه دون أن نستطيع التمييز بين المستويين.

247] 2. وظيفة الشكوك

1. الإحالة على نوع من المستمعين

هل حذفت الشكوك هدفها المنشأ في تعيين "العقد" التي يصطدم بها العقل؟ نعم، إذا ما عدنا أن التفكير ينطلق من أشياء مأثوفة عند صنف من "المستمعين" هم "متعمقو اللوقيرن، مؤلفي-الذين هم على بينة في الوقت ذاته من الأفلاطونية ومن خلفيات المنطق والفيزياء الأرسطيين، وكامل خلفيات النظريات الفيزيائية المتداولة. وتسمح مفادة الشكوك "أوليات" الأفلونوجيا الأرسطية هذه وتعرض هذه الأوليات هنا من وجهة نظر العوائق المتعلقة بفهم الأسباب الأربعة، فحصر هذه العوائق تحت "العقد" وترسم الخطوط الإجمالية "لحلها". صحيح أن التصورات الأكثر غرابة عن الأرسطية بعد تأويلها بنوع الفيزياء والمنطق الأرسطيين، وأن تداركها يستمد من "ميرقليطس"، وفي النظام الفيزيائي إلى بروتاغوراس، وأنتيناس، وفي النظام المنطقي إلى فلاسفة أرسطو، سبباً عدم التناقض إلا بعد حل الشكوك على البيجاب، حين كان يجب اعتبار هذا المبدأ "العائق الأول"، ولكن "المستمعين" لا يهتمون من هذه الجهة.

2. الإحالة على الأسباب الأربعة

لا ينبغي إذاً أن نرى في كتاب البناء نقاش المسائل الرئيسية للفلسفة الأولى. بل ما يتعلق بالأسباب الأربعة في علاقة نوعية مخصوصة من المستمعين. ولما نشأ الاعتراضات بطريقة نسبية بل في سياق تاريخي محدد نجد ما جيداً ويتعلق بالعوائق الخاصة بالإثبات التجريبي للأسباب. وفي المقابل [248] يجب أن لا نرد الخلفية النظرية، مثلاً، بفعل ذلك، بل إلى "أرسطو النظرية الأفلاطونية"، إن وجهة النظر الأفلاطونية هي أحد العوائق المهمة، إلا أن نسمي أفلاطونية كل

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المشاكل المشتركة بينه وبين ككاميل الماثور السابق عليه. ولكنها مشاغل خاصة بأرسطية على وجه الخصوص في فيزيائها ومنطقها؛ فلأسباب هي بعد أسباب الأشياء الحسية انظر الأشبه البير، البيت، العناصر الأربعة، مستراط؛ فما المثل فلا تحضر فيها إلا من جهة ما هي "طبائع حسية"، يضاف إليها خاصية الأبدية، والخاصيات الرياضية لا تفصل عن الأجسام.

3. لا وجود لإحالة واحدة على حل

لا يمكن حتى أن نتمم مجرد تفسير المسائل المستفاد بصورة مناسبة ميتافيزيقية في مقالة اللام، ودون ذلك جنونها، إنها مسائل لا تتجاوز مشروع موضوعة عوائق فهم الأسباب الأربعة، التي نمت إقامتها بصورة تجريبية من جهة ما هي المشاهدات المبحوث عنها بواسطة الحكمة. وهذا السعي فهي تكشف للاندهاش الأصلي، وفي الحقيقة لا وجود دليل هناك يمكن عما هو ثوري، وتبعا لذلك فقد يتعين أن نحرق المقارعة "المجدلية" للأراء، علما وأن آراء الآخرين ربما تستخدم في رفع الاندهاش إلى درجة الشك.

4. المعاناة المركزية للجوهر

إن النسب الضوري هو المضمون في نهاية انطريق، ويحافظ هذا السبب ذاته على معنى مقالة الألف المثبتي حيث هو، بعد الموضوع الأخير بتحويل وتغير الأعراف، وبالإضافة إلى ذلك فإن المانية تبدو متطابقة معها، وليس انكوني بمعنى الحس والسرور، لأن المانية هي الشيء ككذلك، غير أن مفردة البناء لا تدفع بالتحويل إلى أبعد من ذلك.

1. انظر هنا مرجع مصنف له في كتابي سابق، وهو أنظر له مع هذا، فارجع "الآلية" أرجع أعلاه
المعنى، ص 79 من الترتيب المرجعي الأصلي لهم.

موضوع "الفلسفة الأولى"

1. مقالة انجيم 1 تطرح سؤال الوجود من حيث هو وجود طرحا غير ممهّد

تبدأ مقالة انجيم من التعريف أيضا بتصريح غير ممهّد "بوجه علم يد من الوجود من جهة ما هو وجود والصفات المتعلقة به جوهرية". لا يبرهن على وجود مثل هذا العلم. هذه واقعة، وما سبرهن عليه هو عدم دلالة هذا العلم الرّد على أي علم آخر. "إن هذا العلم لا يلبس مع أي علم من العلوم المسماة حيزية لأنه لا واحد من هذه العلوم يناوئ بصورة عامة الوجود من حيث هو وجود. إنها تتصع قسا من الموجود وتدرس صفات هذا القسم فقط. هذا هو حال العلوم الرياضية. (ملاحظة) يجب أن لا نتعلق كثيرا بعبارة قسم الذي يوحى بالافتخار الجهوي في ميدان المنطق. وسرى أن هذا المعنى "الامتدادي" ليس هو المعنى السليم.

تتعرض الحجة إذا موضوع الموجود من حيث هو موجود متفق عليه. وتقيم البرهان على أنه يجب أن يكون موضوع علم ما، ولا فإنه سيقضي محضولا. وإن الإشارة الوحيدة، والمبينة من جهة أخرى، التي يحويها هذا الفصل الأول "الوجبر والمنطق هي تلك التي تربط هذا التصريح المتعلق بالموجود من جهة ما هو كذلك. تاريخ الفيلسوف من مقالة الألف الكبرى: [250] "بما أننا نبحث عن المبادئ الأولى وعن الأسباب المعينة...". وتدغم هذه الإشارة بمثال من مقالة الألف الكبرى: "تتد بحث الطبيعيون عن عناصر الأشياء من جهة تبادل، وهي رموز، مدعى الأقن، رمية صائبة، بالتركيز على "المبادئ الأولى".

يجب إذاً أن نصنع مع الوجود بما هو موجود ما صنعوه في الاتجاه المحدد للعبارة، لا توجد إذاً أي برهان يتعلق بموضوع الميتافيزيقا، وسرى بعد حين بماذا كان ذلك كذلك. نحن نقف على أرضية استدلالات مفادة الألف العكسرى المبنية بناءً تحريماً، بمعنى أن عدم الوجود من حيث هو موجود مكان، في الواقع، دائماً يصعد الإيجاز عند المنكرين الأوائل. وأن أرسطو، سيمد إلى المكشوف عنه فقط. أنظر عبارة "نحن أيضاً"، إن إمكان هذا العلم يُبحث عنه انطلاقاً من وجوده الفعلي.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود إذاً؟

إذا ما نحن وقتنا عند الظاهر البسيط لهذه العبارة لفتنا أولاً تعويض عبارة الأنترس أن الأفلاطونية بعبارة أي أن: من جهة ما هو [en tant que] وليس على الحقيقة [véritablement]، ثم تعد الميتافيزيقا تتعلق بما هو على الحقيقة وجود بل بالوجود من جهة ما هو وجود صحيح أنه بالإضافة إلى هذه العبارة الأولى توجد عبارتان أخريان في النص المذكور أعلاه:

- الوجود من جهة ما هو وجود "وما يتمي إليه أساساً" [περ αὐτῆς]

- لا واحد من العلوم المنجزية يناون الوجود من جهة ما هو وجود تناولاً عما [كتبا] (في ما يتعلق بترابط هذه الأطراف الثلاثة انظر التحليلات الثانية، 1، 2، 3، 73 ب، 26 و 74 أ 3).

[251] العمل مفهومي الضرورية والعتبية ما يزالان جرمًا أفلاطونياً، لا أن الغرض الموجه هو "من جهة ما هو". وسنشهد العبارة إذا ما اعتبرنا أن منطلق أرسطو، لم يعد الدلالات في ذاتها، اللوغوي، بل الأسماء الفردية. فما يُسرس هو وجود هذه الأشياء من جهة ما هي موجودات وليس الموجودات الحقيقية، اللوغوي. في مقاسل الموجودات الظاهرة، وإذا ما وصلنا الحديث عن العكسية والضرورة فلا يعني ذلك عكسية المشل وضرورتها بل هو جانب عكسية وجود هذه الأشياء التي هي هنا، وضرورتها، وإنما نترك بعد، الترابط مع "النبي أن أيدي" لمقارنة الألف العكسرى الذي يشير فعلاً إلى ماهية ما يكون وليس الماهية من جهة ما هي عكس. كما نترك الترابط مع الـ οὐσία التي ترجمها ترجمة سيئة بالجوهر [substance] والتي تعني بصورة خاصة

الوجود والمعاهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

موجودية" (étance) الأشياء. لقد هيأت مقالة الألف الحضري لهذه السلسلة من التكاثرات: موجودة، صرورة، (يقول أرسطو: οὐσία εἰδητική بمعنى الوجودية الصورية) الوجود. ويهتم هذا الفصل بأدراك مبدأ هذا التسلسل.

ولنقتن الآن بـ "الحكمة" تنمهي مع مسألة: ما معنى يكور ويوجد، بالنسبة إلى عين هذا الشيء يوجد وقيل كل شيء بالنسبة إلى الأفراد؟ إن كلية وجود الموجودات ذاتها هي محلّ التسوّال هنا، بمعزل عن اختلافات الطابع. سنفكر في كل ما يوجد، فقط من جهة ما هو كائن، ونحن بهذا لم نهمل حدّ الحكمة بما هي بحث عن الأسباب الأولى، والمبادئ الأولى. وإنما تعرفنا فقط في مسألة الوجود مسألة المبدأ، كما نشير إلى ذلك الكلمات الأخيرة من آخر الفصل الأول من المقدمة.

[252] 2. الوجود بما هو وجود و"الأوسيا"

إن الأنطولوجيا الأرسطية معلّمة بأربع فضايا تكوّن بنية مجموعة المقالات من الألف الكبرى إلى الهاء 1 من الميثافيزيقا.

"إن الحكمة هي بحث عن الأسباب والمبادئ الأولى للأشياء". الفلسفة هي أثولوجيا (علم أسباب: *etiology*) (مقالة الألف الكبرى).

- يوجد علم غير الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي تنتمي إليه بصورة جوهرية، الفلسفة هي أنطولوجيا. (مقالة الحيم 1).

- "علمي الفلسفة أن تترك من الجواهر المبادئ والأسباب". الفلسفة هي نظرية في الجوهر (الحيم 2): أوسولوجيا.

- "إذا كثر ثمة جوهر ثابت، فإنّ علم هذا الجوهر يجب أن يكون مستندا، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى (مقالة الهاء 1). الفلسفة هي أثولوجيا.

أدى بنا المدرس الأخير من القضية الأولى إلى القضية الثانية. فالأسباب التي بحث عنها هي أسباب الموجودية أي أمر وجود هذا الشيء يوجد، ويسفي علينا أن نفهم كيف تحدد هذه القضية الشاسعة وذات الكلية المهية تحديدا مضاعفا عند أرسطو، برّد الموجود إلى الجوهر (القضية الثالثة)، ويردّ الجوهر

بول ريكتور

إلى الجواهر المفارقة واللامتحركة النفضية الزائفة، سبحانه فهذه الأسماء
الأرسطية المتخصصة لهذا الرذ المصاعف حيث ربما يقع مشكل الموجود
بالقدر الذي تحدد به.

فلنبدأ في بدء التحديد الأول للمشكل الأنطولوجي.

أثناء شناعة مشكل الموجود من جهة ما هو موجود، يبحث أرسطو
عن مبدأ للتحديد، لا أن (253) التحك الأول أغلق منحنى، هو منحنى
العمومية، لا يمكن أن نتوحد، ود أن يكون كلاً، بكل أنواعه، مخالفة أن
نتخرف العلامه ككلها في علم واحد، وسانتها يتاح مبدأ تحديد يتمثل في
ترتيب سلسلة من الدلالات شكل يجعل دلالة أولى تنعقب دور المرجع
للدلالات الأخرى ككلها بواسطة نسق خاص من الإحالة، دور أن تكون
هذه التعالي، رغم ذلك، خاصة لبعضها البعض خصوع الأنواع إلى جسم
واحد، ويسمى المثال الذي يفرضه أرسطو، في مفالة للجسم، ما هو هذا
الكلي غير الجنسي، بل التناسلي: فليكن لفظ الصحي الذي يقال على ما
يحفظ النصحة، وبقرها، ويحتر عنها، وتقبلها، إن أحقية الحديث عن النصحة
في ككل الحالات المذكورة تتركز على مبدأ نسبة واحد هو في متعطف
الطريق بين المتواض (معنى واحد لألفاظ مختلفة) والتمفقي اللفظ واحد لسمان
متعددة). وذلك لوجود معنى أول: فالصحيح (السليم) بامتياز هو الجسم
نفسه، وفي علاقة بهذه الحالة الأولى يتم معنى الصحيح إلى السبب والنتيجة
والعلامة وإلى ما يساعد على صحة الجسم، يُسمى أرسطو هذه الكلية
عكسية بروم هان $\pi\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon$ [بالإضافة إلى حد واحد]. لا تمثل هذه الكلية
المحددة بواسطة مثل أساسي جنسا أعلى، ولا نوعاً متناسقاً مع أنواع أخرى.
إنه الأول في سلسلة متظمة من المشترك، على هذه الشاكلة تمثل سلسلة
دلالات الموجودات الموجود، التمولات التي لا تقبل الرذ إلى مبادئ
مشتركة متساهية: $\text{-}\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \text{-}\ \text{ποσαχ\omega\varsigma}$ - $\text{πολλαχ\omega\varsigma}$ λέγε-αι τὸ ὄν
= $\text{-}\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \text{-}\ \text{οἷς ἔρμ\iota\text{-}\text{αι τὸ ὄν}$ (بلا عوس لغتاني تو أن
بوساحرس تو أن، سيمياني هويس هوريساني تو أن) يدل الموجود على

1. يتعلق الاسم بجملة الأول التي تقع احدها: $\text{-}\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \text{-}\ \text{ποσαχ\omega\varsigma}$ يدل على معنى محدد فالتمه يضاف إليه
ذلك: $\text{-}\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \text{-}\ \text{πολλαχ\omega\varsigma}$ يدل على معنى محدد.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

النوماني [254] على الجوهر والكيف والنكح، إلخ. وهو ما سُمي بالـ "Termini transcendentes" وهو ما يجسم رابطة المماثل بعضها في علاقة بالمعنى الأول الذي يلعب دور نمط للدلالة.

ما هو المماثل الأول؟ الأوحد، ولكن ما معنى أوحد؟ إننا نترجم هذا المصطلح بعبارة الجوهر، وتمثل خضورة هذه العبارة في كونها لا تحتفظ بجذر "الوجود"، بل هذه الترحيبية هي بالأحرى شرح في محله: كلمة شاذجة، وفي الواقع، فإن الجوهر يقدم دائماً وبصورة ضمنية في المقالات السابقة على مجموعة الزاوي، والياء، والياء (وهي المقالات الخاصة بالجوهر) ما هو "ب" يبقى عبر التغيير (انظر الألف الكبرى 3، 983 ب 10: "...") في حين أن الجوهر يتماشى من وراء تعدد تعييناته... يبقى الجوهر، بمعنى سقراط، هو نفسه "أ" إن جوهر التعبير هو الإمكان الذي تحدث عنه السماع الطبيعي 1-2، 81، 11. إن التعارض بين الجوهر والتعرض هو أول انفصال في الأصولولوجيا الأرسطية؛ بل ما يحدث، يحدث، ليس بما هو كذا من الوجود؛ بل يكون الأحداث، فإن ذلك لا يقال إلا بالاحتمال إلى هذا الذي يحدث الأحداث له، العشب أخضر. ولكن الأخضر ليس هو الأول، بل العشب يكون. وإذا قلت الأخضر يكون، فإني أعني أن العشب أخضر. تلك هي الرابطة بين الوجود والجوهر، إنها أضعف من التوافق، ولكنها أمتن من الاشتراك بالاسم.

ملاحظة: تسمى قائمة السقولات في الأرسطية قائمة تجريبية دائماً (كما يلاحظ ذلك). كنت في النقد، باحثة عن الخيط الهادي "Aristotele" لتعدد التام والمنظم لسقولات)، نأخذ المقومة من اللغة ذاتها، وإن ثبتت قلت من طرق قول الموجود في الثقافة العامة. وعلى هذا الأساس ففي مقالة الجزء 2 [255] نصائح هذه القائمة بصورة عشوائية: الانفعال ب... البرودة نحو... (الكون والفساد) الكيف، النسب، الأثر، الكون، سلب الجوهر أو سلب أحد مشتقاته. وهكذا فإن الجوهر كما يلاحظ "أرسطو"، بهذا السبق من الإحتمال غير المباشرة من دلالة إلى دلالة يتبع بوجوده حتى نحس باللاموجود، وهو حين أبقى للمنحكك الذي بدأ يظهر به ما زلنا، وأعطى حلولا مختلفة من قبل أفلاطون ("الغير")، وديسقريطس ("الخلا")، وأما بالنسبة إلى أرسطو، فإن نقول إن الوجود موجود يعني أنه

بول ريكور

يوجد نوع من الغياب أو الحرمان بصورة موجودة، بالمعنى الأول (بمكثمتك 1004: 16 - 1032 ب 3 - 6). وهكذا فبعثورة في التجربة على "معان" لتوجوده بحيثها على معنى أول وينظمها وفقه دون "للتجوه" إلى وحدة الجنس ضمن حلال التجهر؛ إذًا يتوجب على الفيلسوف أن يدرك المبادئ والاسباب" (1003 ب 18). لقد أراد أرسطو أن يدفع بأولية انجوهر إلى حدودها القصوى، ويجعل مبادئ المنطق أو الابدائيات، خاضعة له بإخضاع الابدائيات صحتها إلى مبدأ النهوية، ويتأويل هذا المبدأ تأويلاً أنطولوجياً، ويسأل أرسطو: عن أي معنى يمكن أن نقل الابدائية كلية؟ ويتجيب لأنها تقال عن "الأول في نظام الوجود، أي أنه من الأوصاف يكون الوجود ما هو؛ ذلك هو الأساس الأنطولوجي لمبدأ النهوية. إن مبدأ النهوية هو على هذا الأساس التعبير المنطقي عن مبدأ الجوهر وليس ميثاق العكس مع ذاته، فلا وجود إذاً لاستقلالية المنطق الذي يمثل مقدمة العلم النظري. إن الوظيفة الأدائية للمنطق سرسزمه في وضع مبدأ النهوية، يوجد صراع انتهاء للحوامل في علاقته بالموضوع نفسه، وإن منطق التناقض ينزل (256) بين المحمل هكذا... وهكذا... وستكون مقابلة الجيم قضية بين غير قديس، وبروتاغوراس، كما كانت محاورة ثياتيسوس لـ"أفلاطون". لا وجود تفكير غير متعبين وإلا فتن يوجد تفكير البتة.

إن رفض مبدأ التناقض هو أن يرفض أن يكون الوجود ما هو غيره. وأديمقرطس نسج منه إثبه (قونينه لأن يكون مفكراً فيه من جهة ما هو جوهراً، بمعنى تعينه). إن الواقع ينساره مع نفسه هو الذي يؤسس إمكانية الإمساك بمرجع الموضوع ثانياً طيلة مدة إثباتي له. وهكذا فإن الجوهر بما هو دوام الموجود وما هو حمل التعبير هو جذر مبدأ النهوية.

خاتمة نقدية: إن هيمنة مشكل الجوهر هي هيمنة رئيسية في تاريخ الفلسفة. إنها لا تحكم في الفلسفة المدرسية فحسب بل في الفلسفة الذبكاترية

1 - في لغة ريكور: "des actualités" (بمصدر مذكور، ص 112).

الوجود والعامية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

والسببوية واللامبيريّة. إن نقول موجود يعني أن نقول باق. وممكن ما الذي يعني؟ يعني مسألة الوجود. ولعكس يأتي نفس؟

1 - آليس ذلك تصنيفاً لمشكلة الأنطولوجي عندما قيل أفلاطون عندما طرح، في محاوره السفسطائي، الوجود باعتبار دقيقتين في بين الدوام والتغير؟ آليس إعادة إنطولوجيا في التناوب بين الثبوتية والحركة؟

2 - ألا يضيق أرسطو، المشكل الأنطولوجي بطريقة ثابتة؟ فاستبدال مشكل الوجود بمشكل الجوهر، يدخل بعض الجواهر، وعلى هذا الأساس يقطع آليس ثنائي كان رمزها أفلاطون من موجودات بما هي مثل شيء وجود يمثل بطريقة عكسية. سوف يذهب أرسطو من الموجودات هو جوهر إلى الموجودات شيء هي جواهر. نلاحظ ذلك في حكمة أرسطو، [357] في 1003 ب 17 - 18. وهذا الآن نستطيع أن نرى حقيقة ثانية شيء فتحققنا في نهاية 1، أن نبحث عن الجوهر الذي يكون أولاً من بين الجوهر والشيء وحدة فلسفة أولى: "1004: 3 - 10" الذي هو يكون في غير محنة، وفي شكل الأهل ثمة ضرب من الاستعداد ضمن تحيل تتعلق بصور الجواهر.

3 في أن الأنطولوجيا هي نيولوجيا

يوفر الفصل الأول من مقالة ليهما التحديد الأخير للتحضمة (أو الفلسفة) وحدة فلسفة أولى أو نيولوجيا. ويعتبر من الحاصل تمهيد البحث عن الأليات مع الأنطولوجيا وهذه الأخيرة مع البحث عن "الجوهر" الأسطر الخمسة والعشرون الأولى من الفصل الأول من مقالة ليهما تؤمن هذه التحفة).

كيف سبق تجزئة هذه الخطوة الجديدة؟ سبق ذلك بتصنيف سريع لتعلم إنطلاق من درجة وجود مرادفها، ويحظر هذا التصنيف إذا تعيناً

1 - لقد مرنا حدنا لعدد 1004: 3 - 10 الذي فنس في التحليلات المتقدمة عبر الوجود. وقد يكون جزء استناد بعض من حكمة الأخير، نصيبنا أيضاً، ويعد عن مدة هذه... إننا نستعمل يوماً لهما من هو ضرب من التحليل تجري لهما، في التولية والتفكير.

2 - على أن الفصل الأول من ليهما، نحن صغرة في من شهر تأويلها، حيث يمد ليهما يوهن على الجواهر من سببها، في ليهما ومن حكمة ليهما أي ليهما، وهو من سببها، هذا في ليهما

في علاقة بالجوهر، ففي حين كانت المعالجات الأولى من الميتافيزيقا تقابل من جانب الحكمة، وجوهرية العلم، فإن الفصل الأول من مقالة إنهاء يوفر (258) ترتيباً للتعلم، الثلاثة التي تكون "مسئلة"، تماماً كما كان الجوهر مد حين أحد الأول "مسألة" من الأشياء، التماثل تناوب مع مختلف الطرق التي يقال بها الوجود. كذلك فإن مسألة الفيزياء - الرياضيات - التولوجيا يمكن أن تعتبر بمثابة متواليّة معلّمة بواسطة مختلف معاني عبارة الجوهر، توجد جواهر ثوان في علاقة بالجوهر الأول، كما كان يوحد معنى "ثنائي" عبارة وجود (العرض، الكيف، الخ) ومعنى أول: الأوب، الجوهر.

فبأي معنى يمكن، حينئذ، أن نكلم عن جوهر "أول"؟ ما هو هذا المعنى الزائد الذي سترجع إليه الجواهر الأخرى؟ يجب أن نعرف أن الفصل الأول من مقالة إنهاء لم يكن صريحاً تماماً. بدأ يحيط التناقض بين الحدود الثلاثة في الحقيقة إلى تقاض بين حدين. لأن الرياضيات لا تظهر هاهنا إلا لتذكير، وأن منزلتها النهائية لا تحدد إلا في مقالتي التميم والنون. إن ما يقع التوسيد عنه رئيسياً هو التناقض بين الفيزياء والبيولوجيا، في الفيزياء تسمى علم الجواهر "غير المفارقة" وغير الثابتة (1926: 14)، ويرتبط هاتين العبرتين تستدعيان بعض الملاحظات: "غير مفارقة" بتعلق هاهنا "بالجوهر الصوري" في المعنى الذي حددته مقالة الألف الكبرى أي أنه غير مفارقة لمادته، ولا يتناقض بأرسطو، إذاً عندما يسمي الجوهر المحسوس جوهر "مفارقاً"، فالأمر يتعلق حينئذ بالجوهر من جهة ما هو "كعب" من المادة والصورة، ويسمى هذا الجوهر مفارقاً بمعنى

وفي وجوده، وأكثر من ذلك أن المادة التي يسميها في مقالة التفرع والتعلق هو "أول" بمعنى هذا "أول" الذي يعد موضوع سؤال في الميتافيزيقا والذي حذف من "مفارقة الحرف" (بول ريكور).

الإحالة في الدرس الأخير، معروفة، وتعد معلومة في هذا المقطع لأن مزجها حسب ترتيبها، يكون من الفيزياء تدبر من العبادات المتعارفة ولكن غير الثابتة ولا موضع ريكور. هذا شخص توضيح، كما في ما نقل من المراجع

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أنه يمكن أن يوجد بما هو مجرد متميز عن أي فرد آخر، أما فيما يخص المنابر بين اثبات والحركة فإنه [259] يردنا إلى إشعاع أفلاطوني في جوهره.

فماذا استحقق الفيلسوف الأولي وموضوعها الجوهر "الأول حينئذ" أن الفيلسوف الأولي في علم الموجودات المفارقة والاثبات في آن" (1026 أ 16). ولا يقول أرسطو هاهنا ما هي هذه الموجودات، وحكم هي. ويحفظ النص ظاهريا على إمكانية أن تكون كثيرة. إن وحدانية الله حسب الفصلين التاسع والعاشر من مقالة التلام وكذلك تعدد المحركات اثباته حسب كتاب السماء، والمقالة الثامنة من السماع الطبيعي والفصل الثامن من مقالة التلام يدرج كلاهما في هذا الإطار المرسوم لثيولوجيا التي ستكون على هذا الأساس علم ما هو، انتهى أكثر مما هي علم الإله. وينبغي أن لا يعذب علينا أن نظرية النوس (في كتاب النفس، المقالة الثالثة) هي جانب من فلسفة الجواهر "المفارقة" هذه (المجلد 1، 1026 أ 6 من المبتدئين).

يحدث الفيلسوف الأولي - علم الجواهر الأولي، المفارقة والاثبات - عن طريق ثيولوجيا، لا نقول تلك بعد عن الطبيعة الحقيقية لموضوعها، ونخص بالذكر ما مهينا قبل الأوان بينه وبين إنه الفصلين التاسع والعاشر من مقالة التلام.

خواتم الفصول من 1 إلى 18:

يلتفت إلى نهاية هذا القسم الأول أصبحنا قادرين على استعادة المشكل الذي طرحه بناغري، والذي يتعمق بتناسق الأنطولوجيا الأرسطية، هل يوجد لا تطابق بين نسقين فكريين، انسق. الذي ينتهي إلى [260] مسألة الوجود من جهة ما هو وجود، ودلحك الذي يؤدي إلى إنه مقالة التلام، الفصل السابع، (وإلى المحركات التلام محركة لمقالة التلام انفصل الناس والسماع

1 - وردت الإجابة مفردة في العرس (الأولي) 1036 أ.

2 - (1036 أ 16) ورد هذا العنوان بين عربين في العرس (الأولي) وفي ما يخص العنوان اللاتيني، راجع أعلاه، ص. 729، تحديث: زمن التلام (الأولي).

3 - 1026 أ 18.

الطبيعي، المقالة الثامنة؟) هل يجب التخلي عنى جعل الأنطولوجيا العكسية والأنطولوجيا الأولى (أي الأنطولوجيا المخصصة بترافقان؟ هذا ما لا يقدمه باغرا، فأقسام الميتافيزيقا المختلفة في نظره "لا تصدر عن الحركة الفكرية ذاتها". هذا هو الشك الذي يتصدته تأويل باغرا بكامله، وهو الذي يلزمه بأن يقدم تأويلا تاريخيا خالصا مستبعدا لكل تأويل لسفي للميتافيزيقا كما تتجلى لنا في نظامها الحالي؛ إن أمام فقرات "périodes" ولنا أمام "لحظات moments" منطقيه للنسق. فما عمادنا نرى في هذا التأويل؟

نقد رأينا أهمية التأويل التاريخي للميتافيزيقا في الفصل الأول. فهل تسبعم هذه المرأة التطورية قراءة "سنية" للميتافيزيقا؟ إن ذلك يعود بنا إلى التساؤل عما كانت انصياغة الرهنة اللاسكروية لهجية للميتافيزيقا هي صياغة جديدة من المحتوى، أو أن النظام الكروبولوجي هو النظام الوحيد الحامل لذمعى. بيد أنه لحصى بحكون النظام الحالي ذا معنى ينبغي أن نوحده صفة وحصل معقولة من هذا النصور للأنتولوجيا إلى ذلك، من الأنطولوجيا العامة إلى الشيلولوجيا، من علم الموجود بما هو موجود إلى علم الجواهر المفارقة.

والحال أن أرسطو لم جهن هذا الشك، إنه يبلوره بنفسه في 1026 أ 23، حيث يقول: "قد سمكت التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الأولى فلسفة حكمة، ويجب أن ما وجد جوهر ثابت، فبن عمه هذا الجوهري [261] يجب أن يكون سابق ويجب أن يحكون الفلسفة الأولى، وتحكون هذه الفلسفة فلسفة ككبة بهذا الشكل لأنها أولى" (الهاء 1، 1026 أ 32-38). هذه الإجابة الأرسطية هي مفتاح الميتافيزيقا، وقد اختار كل من هامبلان، وأوبنيس، وأنيكورا القول بتأخير الفعكر الأرسطي بالاعتماد على أسباب كتفها هذه القولة الأرسطية، فنحاول فهم هذه الإجابة الحاسمة.

1 - ترجمة الأملية، روبرت ر. غولدمان، ص 216، 240.

Urry Hamelant, *Stoicism and the Alibi*, Paris, Vrin, 1931, p. 407. Urry, p. 2
17, p. 176-177; London, <http://www.gutenberg.org/files/333/334/341/>.

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو.

كيف يمكن أن يكون ما هو "أول" "كلي"؟

يمكن لنا أن نفهم إجابة أرسطو، هذه بالاعتماد على حلّ قديمه لصعوبة مماثلة: هي صعوبة المرور من الموجود من جهة ما هو موجود إلى "سلسلة" ما يقال عليه الموجود: الجوهر، الكيف، الكمية، أممكان، الزمن، إلخ. نجد سبق أرسطو بهذه المناسبة سبيلا بين موقفين لا يمكن التمسك بهما. الموقف الذي سيتمثل في جعل الموجود جنبا يحتوي المقولات باعتبارها أنواعا له، والثاني سيترك ما يقال عليه الموجود في حالة مشتتة، إن مبدأ لحلّ الذي اتخذ أرسطو، يتمثل في الوحدة "الثمائية" لا "الجسمية": إن المعنى الأول للمفرد الوجود - لأوسيا - هو الأول لسلسلة ترجع حدودها جميعا إليه، فإذا ما طبقنا الآن، على لأوسيا هذا الجنس من الاستدلال نفسه، قلنا: يوجد جوهر (أو مجموعة من الجواهر) تحقق بصورة متنازلة طبيعة الجواهر ويحكون هذه المجموعة المرجع لسلسلة الجواهر التي تأتي بعدها، إن هذا النمط من توحيدة التمثيلية $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma$ هو الذي يسبح بالمرور من الآن أي أن $\acute{\delta}\nu\ \acute{\eta}\ \acute{\delta}\nu$ [262] إلى أي أوسيا $\acute{\eta}\ \acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\alpha$ ومن $\acute{\alpha}\lambda\ \acute{\eta}\ \acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\alpha$ إلى أي ثيوس $\acute{\delta}\nu\ \acute{\eta}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ وقد كتب تريكو في معنى قريباً من هذا: "ليس الموجود الأول شيئاً آخر غير الموجود من جهة ما هو موجود، وذلك لأن الجوهرية الحقيقية تتحقق في الموجود الأول والمتخلص من كلي وجود بالقوة، وباعتباره صورة خالصة، هذا الموجود هو الذي نكون دراسته التمثيلزيفاً". إن ما هو موجود أسمى هو المثال الأول لما هو موجود عموماً، ويبقى علينا أن نحدد: (أ) لماذا

1 - شرح، بروم هان.

2 - إن توحيدة ما هو موجود، أو التماسك هو جوهر أمرنا، هو جوهر التي التماسك هو كذا: (أ) 1 - باسمي تريكو وحدة التصرف *analyse de contradiction* المعروفة في 1900، (ب) انظر كتابه من 1900 والتي يسميها أرسطو عن وحدة، ومن على 1900، ويشرح كتابه بتغيير العلاقة بين هذين المثالين اثنين: $\acute{\alpha}\lambda\ \acute{\eta}\ \acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\alpha$ وما $\acute{\alpha}\lambda\ \acute{\eta}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ وما $\acute{\alpha}\lambda\ \acute{\eta}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ يتسك أوبينس (ص 176) بأن $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma$ التي هي وحدة: الجوهر التماسك هو المثال الأول للحق، مثلاً يكون الجوهر هو المثال الأول للوجود.

4 - شرحكوتو، المصدر نفسه، ص 172، 173.

يكون الفعل المحض، الفعل الخالص من كل قوة، هو الجوهر باستيازه؟
 (2) ولماذا نستون الجواهر المختلطة بالقوى "معلقة" إلى الجوهر اللامادي
 ومرتبطة به؟

هاتان همت الصعوبتان اللتان منهنم بهما فيما يتحقق. ولا تحل الأولى منهما
 إلا عندما نثبت، من خلال تفحص الجوهر الأقدس، نبلا أن الصورة هي التي
 تتحكم في جوهريّة الجوهر. وقد تحل الصعوبة الثانية على حدّ السواء عندما
 يكون قد أثبتنا أن انحسار الجواهر جميعها عن الجوهر الأسمى يقوم على
 الغائية - وسنقول فيما بعد على الشوق - في غياب انحسار عن طريق الغيبة
 أو الخلق. وسوف يؤمن هذا الرباط الغائي كذلك امتداد الموجودات كلها
 إلى الموجود الأول. يقول "ريكور": "أذا كان سلم الموجودات يقدم باعتباره
 سلسلة تترابعية من الأدنى إلى الأعلى - فإن العلم الذي يتخذ الموجود [263]
 انلامتناهي هي الكمال موضوع بسطة سلطانه على جميع الموجودات الدنيا بما
 هي موجودات"، وبكلام آخر: "إن نعرف الإله هو أن نعرف وجود الموجودات
 كلها. إلا أن، أرسطو، يقدم أسسنة التزدوجة من الحجج التي يبرر المرور
 من الأنطولوجيا العامة إلى الميتولوجيا. إن اختزال الجوهر في الصورة سينجز
 في مجموعة الزاوي والحاء، والظاء، وطبيعة الجوهر هي مقالة اللام وكذلك
 الترابطة الغائية لجميع الجواهر بالجوهر "الثابت" (إذا ما جاز لنا الحديث عن
 برهنة بالنسبة إلى بعض الإشارات البسيطة)، ولهذا السبب نرى أرسطو، في
 مقالة إنهاء، يعطي لإجابته صيغة افتراضية: "إذا وجد جوهر ثابت، فإن العلم بهذا
 الجوهر ينبغي أن يكون سابقا، وبغني أن يكون الفلسفة الأولى ونستون هذه
 الفلاسفة فلسفة كلية بهذه الصفة لأنها الأولى"، إن هذه الإجابة التي ما زالت
 إجابة افتراضية وبشكل ما مؤجلة هي التي تؤمن تناسق الميتافيزيقا هي نظامها
 الحالي وتبرر المنهجيات التي حاولت، ياغور، أن يتتبع تاريخها".

1 : انصرد نفسه، ص. 179-180.

2 - انظر جاستون، فيما يتعلق بالنظام العنصرولوجي والنظام البيولوجي - التفسيري - في الميتافيزيقا
 جاستون، ص. مرجع مذكوره المصدر، ص. 11 و 12 (بول ريكور).

[265] القسم الثاني

الوجود والجوهر

ترجمة محمد بن سامي

فقد ذكر بادئ ذي بدء بالنتائج التي توصل إليها أرسطو. في نهاية المقالتين المدخيتين للميتافيزيقا، عمالة الألف الحكري ومقالة الهاء، الفصل الأول:

1 - إن الحكمة هي علم العنل والمبادئ الأولى.

2 - علم العنل الأولى هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، إلا أن الوجود من جهة ما هو كذلك ليس إلا حدًا حاليًا إذا ما أردنا تناوله من جهة ما هو جنس أعلى. وتتنوع دلالات على المشولات، فهل نلأشى موضوع التمييز؟ كلا، لا نلأشى موضوعها إذا ما كان من بس سلسلة ما يقال عليه الوجود معنى سهيمن وبه ترد كل المعاني الأخرى تبعاً للعلاقة التماثلية لتنفقة أسماؤها (ÉV' KÜΘ' = كاث هان).

3 - إن هذا الحد الأول هو الجوهر، فكل ما يقال عنه "وجود" يردنا إلى ما يوجد بامتياز، التأمسيا ونذكر به مقالة الزاي بقولها: "وفي الحقيقة فإن الموضوع الأبدى لكل البحوث الحاضرة والناضبة والمسألة المستطوحة دائماً، ما هو الوجود؟ تردت إلى سؤال ما هو الجوهر؟" (1028 ب 2-3).

4 [265] - وأخيراً، الفلسفة هي علم الجوهر الذي يقع على رأس سلمه من الجواهر، هي علم الوجود الأكثر إلهية. إنها ثولوجيا.

وقد نتظر عند التوصل إلى هذا المستوى، تعيياً للجوهر بامتياز وصياغة ثولوجيا، وفلا فإن هذه الثولوجيا تقدم على أنها إطار حال، بما أننا لا نعرف ما

1 - نلأى طلصت التصديحات الأربى من فضل روني، Badier (ملاحظات تتعلق بتصوير جوهر 1028-1029) من ص. 1 من 1، وأعيد نشره في *Études de philosophie médiévale*، ص. 165 وما بعدها.

إذا كان ثمة جزهر إلهي وما هو هذا الجوهر (يلاحظ أونس أن هذه الطريقة هي السعاجة توافق نوعاً من المستمع يسلم بوجود شيء ما مثل الثيولوجيا، ف رسطو لا يصد في فكره بصورة جذرية عن نوع من الخلاء الفكري بل عن قاعدة تاريخية لمعرفة هي بآلية أو مغلقة وغير قابلة).

والحاصل أنه ليس هذا ما تقدمه لنا الميتافيزيقا. فبالإضافة إلى مجموعه من الفصول النهائية تنضم عتبات انتهاء صعود إليها (النهاية 2 - 4 توسع بصورة ملحوظة مفهوم الوجود لتشمل ضمن اتجاهات أخرى للمبحث حيث يرى باغري فصول التناهي الميتافيزيقا)، تتواصل الميتافيزيقا بمقالتين أساسيتين هما مقال الزاي والحاء المحضصتان للجوهر المحسوس، وتؤجل على هذا الأساس معالجة الجوهر الأول التي يجب أن تنعم فلسفة أوني أوتولوجيا إلى مجموعة مقالات انلام والبيم والتون. فأي معنى لهذه الطريقة؟

إذا ما اقتضينا أثر فرنان باغري منفتح بإيجابية تاريخية وسنرى في إدماج مقالات الزاي والحاء والهاء شاهداً على تطور «المجلد الذي أفتت (2009) من التردد بين المحسوس والمعتق وبين المنحرك والساكن، فله بعد بضيق بين موضوع الفلسفة وبين الامتحررك. وهو بإدخال نظرية الجوهر المحسوس يتجاوز هذا الخيار الأفلاطوني المنحصر ويجعل من الممكن بقيادة فلسفة لتوحيد من جهة ما هو وحده، تتضمن نوعي الجوهر.

ولعكس إذا كان للترتيب الحالي، كما بينا ذلك، معنى، حتى وإن جاء متأخراً، وإذا استطعنا المرور من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الوجود من جهة ما هو أول الموجودات، ينبغي على نظرية الجوهر المحسوس أن تختار لها وظيفة بالنسبة إلى هذا البرنامج النهائي الذي يعنى الترتيب الراهن للميتافيزيقا.

وينبغي أن يكون قصد رسطو، مدحه نتائج فيزيائه (ومنطقه) في الميتافيزيقا، هو استعمال معرفة الجوهر المحسوس مساورة طويلة من أجل المرور إلى الجوهر الإلهي. إن عبارة المتداورد الطوية هي عبارة أفلاطونية لا محالة ولعكس

حركة مدخر هذه بصورة لها أبعاد تاريخية فإن وجود المحسوس هو جوهر وكل الأشياء الأخرى التي تثبت الوجود ليست ما صدق. لأوريا من جهة ما هي اختار. من تدعى في مفهومه من جهة ما هي مدخل من 1989 بول ريگور.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أرسطو، من جهة المداورة في معنى لا أفلاطوني، مذاامت مداورة من الأسفل لا من الأعلى. ويسفي أن نمرّ بالعالم من أجل ملء إطار البيولوجيا الفارغ، قصد أن نعثر فيه على ما يشبه إلى ما عدهد يعكسون الجوهر الحقيقي، الجوهر الأول، كما سنرى، الجوهر بلا مادة وبلا قوة. وعلى هذا الأساس "تدهش" أرسطو، مثله مثل أفلاطون، ولعلنا، لا يسلم منهما كأن يسلم «أفلاطون» بأن المداورة النظرية لسقراطي الزاي والحاء هي كالمرحلة المنهجية من فلسفته.

ستأون إذا مجموعة البري والحاء التي هي بمثابة استعادة فيزياء، الجوهر المحسوس ومنطقه في الميتافيزيقا.

ستأون أولاً (الفصل 1 و 11) الجوهر الحسي في ذاته.

[270] ومنثناء، إلى التي حد يند أرسطو، فلسفه للفرد "متقابلة تقابلا جذري مع فلسفه "للدلالة" التي انطلق بها "أفلاطون، حكما مستسا، عفا إذا كان أرسطو، "ما يزال بخلطن" في فلسفه لتصور الحسية ذاتها (الفصل 11).

وعندئذ فقط (الفصل 17) نستطيع رد هذه النظرية إلى المقصد البيولوجي للميتافيزيقا والتأول عنها إذا كان أرسطو، قد أنجز برنامجه وأدرك هدفه.

[271] الفصل الأول

الجوهر المحسوس: الجوهر موضوعا

إذا كان الجوهر هو الوجود بامتياز فإن الجوهر بدوره يتحدد على أنحاء عدة (نلاحظ طريقة أرسطو في التفكير إذ تُعرض بلا مواد دلالات وتختار أهمها وتمضي، على هذا الأساس، من تحديد إلى تحديد)، وسيتوجه كل التحليل إلى مماهة الجوهر بصورة بل بمانته (τὸ τὸ ἴδιον εἶναι) إلا أن هذه المماهة مجهدة اجتهادا، وتعمل من مقالة السراي بصورة خاصة المثانة الأكثر تعميما من بين مقالات الميتافيزيقا حيث تتقاطع اهتمامات شتى واقتراحات متعددة.

وسرعان ما ينسد الطريق بإحدى الصعوبات: "قائلاوميا" تعني في الواقع أربعة معانٍ (بداية مقالة السراي 3) واحد منها فقط مخرج وهو الزاج، تعني القاوميا العائبة والكني والجنس والذات، فالكني والجنس لا حراج فيهما لأنه من السهل أن نبين (الزاي 13 - 14) أن الكني والجنس يوجدان في "شيء آخر"، وإذا لا يوجدان في ذاتهما والأفضل أن نقول تدانهما، كانت أوتو). وعلى العكس من ذلك ثمة تردد في تنظيم علاقة المعنيين الآخرين أحدهما بالآخر. فالجوهر من جهة أولى هو ما يحكون لشيء [272] ما أن يكون، أي أساس قابلية للمعرفة، وهو من جهة ثانية "ما يثوي تحت" الموضوع أو الذات [ὑποκειμενον].

1 - نقرا: توني أن آينا.

2 - نقرا: هوبو كين.

1 المعنى المزدوج للموضوع

ما الذي يدعى إلى مصابغة الجوهر بالموضوع؟ ما الذي يجعل ذلك صحيحاً؟ إن المعنى المزدوج لكلمة "موضوع" التي تشهد فيها حيناً وعليها حيناً آخر، وفعلاً فإن الموضوع من وجهة النظر المنطقية، هو موضوع الحمل، أي ما له ثبت ككل الأشياء الأخرى، ومن وجهة النظر الفيزيائية هو ما له تحدث التحديدات وهو المدة. والحال أن ككل شيء يدعى إلى المطابقة بين الجوهر وبين موضوع الحمل وبغير من مضافته لعمادة، فنتر هذين الجانبين من المسألة.

أ. الموضوع المنطقي:

هذا هو المعنى الأول الذي يندرج في إقراره في تجيب 3: الموضوع هو الذي يندلج عنه كل ما سواه، أما هو عنه فلا يندلج على شيء. ثم يضيف بعد ذلك: "الجوهر هو ما لا يحتمل على موضوع، وإنما عليه ... بحمل، على البعض من ذلك، ككل ما سواه. إن هذه المطابقة بين الجوهر والموضوع تناسب مع تشذيب أو تكثرة الجوهر، ألا وهو التشذيب الذي يجعل من تلك الفكرة كانت أوتوبيفيكوس = καθ' αὐτὸ πεφικός (الترابي) ترجمتها بريكور، "ما له كيان خاصي"، وبين المعنى يكون الجوهر هو "الموضوع المعنى والمحدد"، هذا الموضوع هو "الجوهر والثرد". إنه الذي يندلج عنه ككل [273] ما سواه، وعند برونسي، "قول الجوهر بالتحقيقة هو ما يكون موضوعاً دائماً وليس محمولاً أبداً، مثلما تكون المفردات هي ما يكون دائماً محمولاً وليست موضوعاً أبداً".

ينبع هذا التشذيب الأول إذن في مستوى اللغة، وقد بين أنو بلون: 10 Blond تنبأ ما بينه بخطاطات اللغة، في الأثر الأسطر وهي التي تتدخل مانتوازي، في رأي، مع خطاطات الصانع (وبعبارة أدق مع خطاطات الإنتاج الاصطناعي) و"الخطاطات البيولوجية" (وبصورة أدق خطاطات

1. برونسي، 1975، ص 107.

2. بريكور، مصدر مذكور، ص 68، 69، 70، 71، 72.

3. برونسي، مرجع مذكور، ص 171.

J. L. Lévy, Le Être, l'Essence, l'Épistémologie, Paris, 1990, p. 107.

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الكثير والانتشار الثقافي للحركة]. وفي رأي أوبلون، ينشأ الكثير من صعوبات نظرية أرسطو، في الجوهر من تداخل التوسيم الجويه والاصطناعية والجويه. ولذلك سنناقش الجوهر أولاً انفصافاً من عظامات اللغة. لوبلون: إلا شحت أن التحليل الأعم لكل هذا الكتاب (السماع الطبيعي) والذي يؤدي إلى مفهوم الجوهر ومسيوه المادة إنما توجهه صورة القصابا التي يعبر في إطارها كل تغيير عن نفسه" إن التحليل التحوي السطررض هنا يضع في السماع الطبيعي ١، ٦: ويتمفصل تقريبا هكذا: كل تغيير يتفعل ضمن فئتين متماخضين من قطب إلى آخر. وهذا الاشتغال الذي من نصت إلى آخر إنما يقع على قاعدة مبدأ "ب" (19١ أ 15-24) وهكذا نقول إن الإياز يعني حين يعبر معلوم، ويظل ذاته إلا أن (190 أ 6-12)، ولكن "غير المتعلم" والآدي "لا يقيناً لا بسيطين ولا متحدين مع موضوعهما .

فالتباين بين موضوع ما، فسموه، وحمولاته المتغيره هو من الجلاء سيما أن زوج المتضادين اللذين فيهما يقع التحليل اسطفي لتغيرا ينتهي بالتباين بين السببي والإيجابي (غير المتعلم والمتعلم) بحيث يميز الموضوع بالثقل مع لعدم. (ويقدم لوبلون هذا الشاهد لواقع اسمبلسوس Simplicius: "ثم بدأ بيان الاختلاف بين الحرمان والموضوع انفصافاً من اللغة قبل أن يته في ضبعة الأشياء) فالموضوع ليس هو منطلق التغيير (من غير الآمي يأتي الآمي) بل هو ما يتغير، ثم مسألة جويه بين اسجملون κατηγορούμενον السماع الطبيعي ١، ٧) والعرض (σπουδαιότης) بل يمكن القول إنه التمييز، ذا الأهمية للفصوت في المنسفة بين الجوهر والعرض يمو هنا وكأنه بقنة لتزوج الجوي- الموضوع والمحمول".

ومن المؤكد أن هذا لا يفسر كل تحديدات الجوهر وخاصة تلك المتعلقة بالجواهر الالامتحركة وهي الموضوع الأخير للفلسفة من جهة . هي

١ - المرجع السابق نفسه، ص ٦٧.

٢ - المرجع نفسه، ص ٦٧، ٦٨ من الجد ١.

٣ - عند كاتيفورومين صبر... وموسبيكوس صرخي... وقد أوجده في العرس لصبره... بل... غير حدث عن الحد... والحد من السماع الطبيعي... ١٩٠ أ ٦-١٢.

٤ - المصدر المرجع منه ص ١٠١، ١٠٢ من الجد ١.

تيولوجيا إلا أنه يفسر على الأقل شيئين: أولاً اتفاق، وأولياً نسمي الجواهر: موضوع الحمل وموضوع التغيير، (الدال ٢، 1017 ب 10) ويضمن هذا الاتفاق ما تحليل التحوي للتغيير ذاته (ومن هنا بالذات سنشتأ بعد حين الصعوبة باعتبار أن موضوع التغيير لن يكون صورة بل مادة) ويفسر بعد ذلك أن الجواهر الحقيقي، أو الجواهر الأول كما يقول أرسطو، هو الفرد، هذا الموقف هو موقف أمسي في العقوليات ٢، 3 وفي السماع الطبيعي ١، ٢ لأنه إذا ما استطعنا القول "العادل أيضاً" فإن "عادل" هو فعلاً موضوع هذه القضية، ولنكتفئ لا نستطيع أن نقول عنه إنه لا يكون "محمولاً أبداً"، وأخيراً، فالأشخاص الذين لا يكونون أبداً محمولات هم الذين يحضرون موضوعات أخيرة (الدال ٨، 1017 ب 23) أو أولى (الزاي ١، 1029 أ 1).

وستقول مقالة الزاي 16، 1041 ب 23 بكل قوة لا شيء من العام أو من المشترك جوهر، وسبححق هذا أيضاً صعوبات، لا بسبب الخلط الممكن، هذه المرة، بين الجواهر والسادة بل بسبب التداخل مع نظرية العنبر، وفعلاً، إذا صح أن لا علم إلا بالعام، فكيف سيوجد علم بالجواهر؟ لا نقول إن هذا التثقف غير قابل للحل، لأن أرسطو قد حله فعلاً، وإنما نقول فقط إن خطاطة اللغة التي تماهي بين الجواهر والموضوع، موضوع الحمل، وموضوع التغيير، تؤدي إلى فلسفة لتفردية بكل ما تضمنته من صعوبات.

ماذا نقول عن تأثير خطاطات اللغة في نظرية الجواهر؟ نعرف مدى الصرامة التي خلقها بيا برانشويك، Brunschwig، إلى استنتاجاته ضد أرسطو، في حقهبة أعمار العقل [The Ages of Reasoning]، ولكن ينبغي أن نشجع لأرسطو بأمرين:

• أولاً إن خطاطات اللغة هذه لا تحدد كامل فلسفته لأنها تتداخل مع خطاطات أخرى مأخوذة من الصنع البشري ومن الإنتاجات الطبيعية للحياة:

• وأنه خاصة لم يسهل تحليلنا حولنا جانهاً على نظرية الجواهر، وستطيع أن نقول أيضاً إن الاتياز المفرد للمفظة الحملية قد وقع ندمه بما سمحت به هذه القضية من خصوصية التحليل التفريدي للواقع إلى حوهر وعرض. (276) لا بد أن نحسن التعرف من جديد على جهد تعقلية المحسوس الذي يمثلته تحليل

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

التوقع إلى جوهر وعرض. لدى مدرسة الأفلاطونية التي بقيت هيرقليطية قبالة تمحسوس. ويتأرجح الثمنان الإغريقي بين تحليلي قضيوي: تحليل إلى فعل وفاعل كما سرى ذلك في الشايتوس وفي النسطاشي، وتحليل إلى موضوع ورابطة ومحمول. هل يجب أن نقول أفعال الموضوع أو أن نصفه؟ to do أو to be ؟ ويتمثل امتياز النغمة الحماية (سقراط متعلم) بالمقارنة مع انغصبة الفعلية (سقراط متعلم) في الساج بتنظيم الكيانات بالنسبة إلى أزواج من المتضادات. وإن تحييز المتضادات هذا هو الذي يعطي قسمة للتضاد على حساب الأفعال ويؤكد انغصبة الحماية أيضاً امتياز فعل الوجود (être) الذي فرسه برمايس، والسقراطيون الإلبيون وتستخدمتهم المتعلقة بالجدل: ومن هنا جاء رد فعل نظرية الجواهر على أدائها النغصبة المخصرصة.

ب. الموضوع المادي

إن مكان الجواهر نتخذ من جهة ما هو الموضوع لأول ألا ينبغي أن نقول إن الموضوع الحقيقي، الهويوكيمينيون، هو المادة؟ وتصطح بقلة الزاي 3 تبديده. هذه الصعوبة المنجزة منسرة عن التحليل السابق والتي تعد الطريق الذي سيؤدي إلى مطابقة الجوهر نغصوبة، ومطابقة الجوهر الأول، الموضوع الأقصى للبحث، للصورة 2: مادة.

فلمر حفيف يعرض أرسطو بنفسه هذه الصعوبة في مقالة الزاي 1 (بداية من 1029a: 130): "إذا حددنا كل ما يحمل على موضوع فماداً سيبنى؟ المادة اللامحددة، في ما يسو. لأن يكون قد حددنا كل التحديدات العنصرية (الطول والعرض والعمق) ولا يبقى إلا ما تحدد هذه التحديدات (277) أي اللامحددة المحض، المادة، ويوضح أرسطو: "إنما أسقي هيوئي ما يمكن به لا وجوداً محدداً، لا لخصبة ما ولا لأي من المقولات الأخرى التي يحدد به الوجود" (1029a: 19-20). ويصل إلى هذه المقارفة: "إن المادة ستكون جوهرًا إلى حد أن الجوهر يصبح محمولها: من هو يسأل. وبعبارة أخرى، ليس للمادة من تعين ولو كان تعين المقولة الأولى، وهو ما يعبر عنه أرسطو بقوله: "فإن سائر المقولات المقابلة لجوهر تحمل على الجوهر، والجوهر نفسه يُحمل

على أسادة" (1929 أ 23)، ويستجج "أرسطو": "إذا ما نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب نتج منطقياً أن المادة جوهر" (1929 أ 27).

ونلاحظ أن هذا التحليل الذي يماثل تحليل قطعة الشمع في التامل الثاني، يؤدي إلى نتيجة مخالفة تماماً، فديكارت يقول: إن ما يبقى عندما يغير كل شيء، هو فضاء قابل للتجديد بطرق مختلفة لأن ذلك هو المعقول، وأنا التحليل التجوي عند أرسطو، فبمعناه من الوقوف عند تحده كقني للجوهر، لأن كل عظم يقع تحت متولة للكم وهي لا تقال على الوجود بالشيء الأول بل بعنوان العلاقة التحليلية؛ فالمعقولات يوجد من جانب الحمل وليس من جانب الموضوع، وعابه ينفي الشهاب إلى انلا محدود التجوي.

كيف يخرج "أرسطو" من هذه التضحية؟

يتجاوزها بالعودة على معنى الجوهر: لا يحكي أن نقول إن الجوهر هو موضوع، بل يجب أن نضيف: موضوع محدد، يجب أن يكون الجوهر في الـ "شك ما، وقد هيأت مقالة الزاوي [عبد الرزاق] "موضوع فعني ومحدد... الفرد" (1928: 27)، وحده الفرد العفلائي [un tel]، له وجود خاص (ككائنات)، ويمثل هذا التدقيق في الواقع تضاداً بالنسبة إلى التحليل التجوي لأن الفرد له بعد (27B) "س" بلا تحديات بل هو "قوة" ما بتحديداته، وعدده لا يكون بغية لتفقات خارجة عن الجوهر بل هي تقييداً للتحديات التي تجعل الجوهر شيئاً ما محدداً، ويعتز عن ذلك من بعضه، يعتبروا جيداً فيقول "قد سبوا الفكر الأرسطي"، عندما نعلم أن الجوهر يمكن أن يوجد دون المتولات الأخرى لأن جوهره بلا تقييد تحديد هو مجال استحالة وجود كيفية بلا جوهر، وفي الواقع فإن "أرسطو" يريد أن يقدم، إنه على خلاف المتولات الأخرى فإن الجوهر وحده يمكن أن يوجد وحوداً مفارفاً، فالجوهر ليس أمراً غير الشسيء الفردي التام بذاته، والمُصنف بجمبع كقياته وعلاوته، وبهذا الاعتبار يمكن أن يكون له وجود مستقل.

وقد نصل إلى القول بأن أولوية الجوهر على المتولات (الكيف- انكس، الخ...) هي أولوية المحسوس على المجردة والفرد على صفاته أي أولوية الكائنة

1 - للتأليف، من رجمه ترجموا، ص. 148-149، ويستشهد بعضهم بجمبع جوهره بـ "أرسطو" عليه وحيداً، صدر سنة 1937.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الضمنية للتحديدات على تحليلها التصريح تبعاً لنمقولات. إن أولوية المحدد تأتي إذاً لتحديد النتيجة الظاهرة لتحليل الموضوع والسامول.

ولكن هل يمكن احتمال هذه الإجابة؟ وعلى أي معنى تأتي الأعراض إلى الجوهر إذا كان يتضمن تحديده؟ ألا ينبغي أن يكون الجوهر غير قابل لتحديد مطلقاً حتى يتحدد بصورة مطلقة؟ يلاحظ أوينس أن الجوهر الإنهي وحده هو الذي يتكون غير محدد لا عقل لانه فعلاً تحديداً بلا مادة وأن هذه الإجابة صعبة التطبيق مع منزلة الجوهر المحسوس الذي قيل أن الجوهر [279] يقبل تحديداً. فإن كان الجوهر شيئاً فما الذي يكون له ولا يكون قد قبله؟ وإن كان قبل كل شيء فما هو إن لم يكن هيولي لا محددة جذرياً وعندئذ ينبغي عينا أن تتساوى عما تكون منزلة المادة هي الجوهر الأرسطي من أجل أن فهم على أي معنى تكون ولا تكون هي الجوهر ومن أجل أن يظهر التطبيق بين الجوهر والصورة وهو ما يتجه نحوه شكل هذا التحليل.

2- منزلة المادة في الجوهر الأرسطي

هذه مسألة تم تحينها مسألة الرأي 3. وتوجه الزاوي 3 رأساً إلى مطابقة الجوهر للماتية وهو الهدف الرئيسي لمقالاتي الزاوي والجاه. ولا يمكن تأملها أن يحل إلا إذا قربنا من زوج الصورة والمادة زوجاً جديداً هو زوج القوة والفعل الذي يمكن أن نشور عنه إبه الاكتشاف الحقيقي لأرسطو.

أ. الأسلوب الأرسطي في التفسير:

لا بد من بعض العكسات في البداية تتعلق بمقالة أطر التفتيح هذه التي تُقدم أزواجاً: إن وضعها في بناء الأرسطية صعب التوضيح لأنها تسمى مادة (أوخاي) أو تسمى مقالات المنزلة الأولى "بري أركون" من قبل أرسطو نفسه عندما يحل عيباً دون أن تكون مبنية بناء فيينا، ولا تسبق التجربة كذلك. إنها بالأحرى تماثلات وظيفية أو بسمية توحسي بها في ذات الوقت التجربة المشتركة ونظاماتها، وتسيطر عليها تسبباً من جهة ما هي شبكة قراءة. وهي تسمى حسب البولون، أليس "تنظيم للمعطي" يعرض [280] تجربة العلم حسب مواضعه المشتتة بوحدة الأسلوب والنزول، ويشأ وضعها المتأرجح بين

البحرني والفلسفي عن وظيفتها في البحث تلك الوظيفة التي تمتع بصورة كاملة عن منطق الأرسطون الذي هو بالأحرى تنظيم لمعرفة متكونه، ونسج المبادئ حسب السماع الطبيعي ١، ١، 184، 12 - ب 15 بحيث مجموعات لا مميزة، إن هذه المبادئ هي أدوات تحليل لواقع يتغير بتقسيمه إلى أقسام متجانسة على طريقة ديستريبطس؛ لأن التقسيم إلى عمل نبي هو التقسيم إلى أشياء، وهكذا يحدد أسلوب المنطق القديم المتعلق بالوحد والمتعدد وعلى الفور يبدو أن عقرنة أرسطو الخاصة لا تمثل في الفكر التصنيفي إلى أجناس وأنواع تفضل عنها بل في التفسير، إن التصنيف ليس شيئاً آخر غير تحديد موضع في سياق يسمح بأن تعثر على الشيء، وتعرفه، والتفسير هو تحليل الموضوع ذاته وجعله يعرف بعناصره، ونتيجة لذلك:

١ - مفيداً المادة بتعلق بتحليل تفسيري أكثر منه تصنيفي.

2 - يظن هذه الطريقة الوظيفية بالاعتماد على حدود وتصايفه، وعلى هذا الأساس لا جدوى من البحث عن مادة في ذاتها معقدة، فجانب من الواقع يعرف بدور المادة في علاقة بجانب آخر بدور مقدم الصورة.

٣ - وأخيراً تصدر هذه الخطاطة التفسيرية المتصايفية عن تنظيم عقلي للتجربة لا قبلي ولا خيري، بالمعنى الخاص. ويرى نيولون، فيه تداخل خطاطات للغة وخطاطات للمصانعة وخطاطات بيولوجية.

[201] وسنواصل زوج المادة والصورة إلى أبعد ما يكون دون الانتاج. إن زوج القوة والفعل (مع البناء في وجهة نظر المادة) وبعد ذلك سنرتي كيف يكتن زوج القوة والفعل معنى الصورة والمادة.

ب. وظيفة المادة المتصايفية:

ينح مانسون، Mansion في كتابه مقدمة إلى فيزياء أرسطو على أن زوج المادة والصورة هو زوج ثابت وأنه يستمد من الطريقة التي بها يكون شئ موجوداً منظماً حتماً هو، حتماً يخلق أمرراً، سائراً، حيوياً، وزوج القوة والفعل هو زوج ديناميكي

1 - حلل جردن، في النص، مرجع مذكور، ص 264 - 291 واستشهد به جردن، باعراً، في: "الحدس هو روح تفكير الأرسطو" يقول: يكون:

2 - مانسون، مرجع مذكور، جردن، ص 134-145 (ص 137).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

فخصي إحاطة الضرورية، إلا أن هذا التمييز، كما سرى، ليس إلا تمييزاً غير مستقر تماماً، لأن المادة تلعب أدواراً متعددة، فقد يمتحن بعضها دون أوجوع إلى القوة إذا ما اعتبرت ذاتاً من جهة ما هي متفصلة أمثا (أما يقبل التحديدات) وأنها نعا بذلك غير محددة في ذاتها وغير قابلة، أخيراً، للمعرفة مطلقاً.

نعم، المادة هي مقارة لتوازي المادة، لا محددة، لا محددة وغير قابلة للمعرفة، ولذلك استبعدت عن تعريف الجواهر المحددة من جهة ما هي، إلا أن أرسطو لم يتأثر بها تماماً، بل بما هي اللامحددة المخصوص، أي بمفادها: تختب هو مادة لتسير، والأشياء مادة للأعضاء، والإنسان مادة للعب، وقد بين تويلون أن هذا التردد يأتي من كون المادة اللامحددة نحوى بها خصائص المادة (أي ما يرقى عندما نحذف كل التحديدات المحتملة). فالمادة المحددة هي "الخام" حسب الحفظات الصناعية، هي ما ماتت عند انسي - الشيخ، وتوسعته لغرض اللان السماع الطبيعي: 1 - 1، الميتافيزيقا، البراني 7، وأجزاء الحيوانات 1، 1: أن التحصيل له بعد تحيلاً مستحقاً (242) أن هو تحليل يرجعنا، دائماً إلى مراحل حيوية الإنتاج، فالمادة هي حينئذ وظيفة ماسسة متحركة لكي الإنتاجات وتعرض لتماثل الأسماء، بل لتعمل بشري والعمل نفسي، من جهة يحاكي "المن الطبيعة" مثلاً: انضمام هو فتح، وتشمس ما هي أية فتح... وفي المنبر توضع مستحبات الفن من كليات طبيعة، وهذا نتج في كتاب السماع الطبيعي 1، وهو نوعه خاص، الأمثلة منسدة جميعها تقريباً من أمثلة الفنون، أما بقية المال: من الميتافيزيقا تنتقل من أنحية اليدوية مباشرة إلى الفن العفوي وإلى الحكمة، في حين أن مقالة ثوري 9، من الميتافيزيقا وهي أكثر حداثة، تريح الإنتاج الذي يأتي عن طريق البحث وتضع الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج الصناعي من أجل فهم الأشياء "تظير فيس أنحية": من أجل هذا الهدف هذه الوسيلة ومن أجل هذه الوسيلة هذه الأمور، وهو الرسم: يتحكم في قياس الأجزاء، ونحن إذ نراه تمييز من طبيعة ماثية ثم نقتد من تجربة الاصطناعية إلى الطبيعة: ومن هنا يأتي حدس أول نظرية الصناعة. أبحاثه بعد تطبيق موضوعه على لا محددة، ولا قبلاً للمعرفة بل تش الإقل تحديداً ماثية إلى الأضطر تحديد، غير حيوية صناعة.

لأن تومسون يصبح هذا التحويل الأول يتأويل ثانٍ: "هذا" كان التمييز بين العليل معين، اصطلاحياً، بين الدراسة المعمنة لكل علم، مستتب ووجه نظر

بول ريكور

بيولوجية". وسيؤدي هذا الأمر إلى إحداث تغيير مهم في المادة التي لا تكتسب فقط تحديداً نسبياً بل تنم - جمودها وتندعي مفهوم انقصة مرجعها. إن خطاطة البيولوجيا هي التي تحكّم في التميز الكبير بين الحركات الطبيعية [203] والحركات انقسية: حركة الكائن الحي ورمي الفذيفة، فما هي دلالة ابتداء من هذا المنظور؟ إن دلالتها هي عين دلالة العنصر للموظيفة وعين دلالة العين للإحصار (في النفس)، 1 - 412 ب 18) وعين دلالة الأنسجة المتغايرة (الدمان، الوجه) بالنسبة إلى الأعضاء.

وعلى التّظنّ دلالة جديدة للمادة مماثلة لنموذج الشوق للمنشوق إليه: السماع الطبيعي 1، 9: إن المادة هي التي تشوق الصورة كما تشوق الأثني الكسز" (193، 23، 200، 24، 200 ب، 5) فنحن نقترّب هنا من الأيروس الأذلاطوبي إن الفأفة ونحسون المادة حينئذ هي نسق الوسائل والعراقيل التي بموجبها تخضع الصورة طويها إلى الوجود.

وعندئذ نحكي الحدود الواضحة وضوحاً جيداً بين العطل الأربعة، وتميز الصورة إلى الأناسي مع العناية في الخطاطة البيولوجية ونحاول أنها تميز عنها في الخطاطة الاصطناعية (الميتافيزيقا مقانة الحياء 11، 1043، 14، وبصورة أوضح في السماع الطبيعي 13، 8، 200 أ 3) في حين تصبح المادة الضرورية التي تباع وتحتظر، فتتكون متعاونة تارة ومدأ فشل. أو يفت أو فضاءه طولاً آخر.

ج. المادة والقوة

إن التمييز بين القوة والتعل هو قمة التحليل الميتافيزيقي للواقع ولكنه قسمة الإحراج كذلك، لأن فكرة القوة تدخل بدورها صعوبات هامة. فلو كيف يدخل بأرسطو، هذا المفهوم له تتناول في فقرة 2 الشكوك التي بشرها.

وفي الحقيقة له تنجح الميتافيزيقا في تأجيل الانتحاء إلى هذا التمييز، فمن وجهة نظر بسة الميتافيزيقا لا يدخل هذا التمييز الانطولوجي [204] إلا

1 - توبون، مصدر مذكور، ص. 360 (AC).

2 - إحداث غير دقيق، لا في مخصص 292 أ 25 (AC).

الوجود والمهابة والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في مقالة الغناء، إلا أنه متوقع في النسق بفصل تمييز معاني الوجود الذي تم عرضه في كتاب النهاية 2؛ الوجود بالعرض (الهاء 3 - 4) الوجود في المقولات، الوجود بما هو الصادق، وفي الواقع فقد أدخل هذا المفهوم قبل ذلك بكثير، فمقالة الحاء 1 التي تدخل في مقالة الرئي تقول: "أسمي مادة الوجود الذي ليس متعباً بالفعل بل هو بالقوة فقط موجود متعين" وتبدأ مقالة الحاء 2 هكذا: "كما تم الإجماع على موضوع الجوهر من جهة م هو موضوع ومادة، وأن هذه الأخيرة لها وجود بالقوة، يبقى علينا أن نتكلم عما يكون جوهر الأشياء الحسية متطوراً إليها من جهة ما هي فعل" (انظر سلسلة مقالة الحاء 2 1042 ب 9 - 10، 1043 أ 32 - ب 2، ومقالة الحاء 6، 1045 أ 23 - ب 24، 29 - 30، 1045 ب 16 - 19).

فقد الآن كيف أدخل مفهوم القوة في السماع الطبيعي 1، 3 (وكذلك الميتافيزيقا مقالة الدال 12 ومقالة الغناء).

لقد أدخل مفهوم المادة مباشرة في المصناب الأول من السماع الطبيعي، ضد التقليد الإيني والأفلاطوني للأوجود الذي يجعل التمييز من المحال، ويعمل انجهد التمييز بين المادة والأوجود سبحانه لخاص إلى ضد انبادة في ذات الوقت إلى جانب الجوهر. ولتبدأ إدخال الاعتبارات المتعلقة "بالطبيعة" في بداية المقالة 11، تمت الإطاحة بالاعتبارات الظاهرة للمادة، فقد هنا أيضاً وجب التمسك في المقالة الأولى والمقالة الثانية.

تصل المقالة الأولى الفصول من 6 إلى 9، إلى فكرة المادة بتحليل النكس، على ما يوجد تكوّن بجب المرور من مصاد إلى مصاد آخر مع استمرار شيء ما. والحال أن الحد الأول (إيك تينوس) يشار إليه [285] سناً في علاقة بالحد الثاني (إيس تي)، فهو، إذًا، المعدم (لا أبيض - لا موسيقي). وبما كان الموضوع يتميز عن المصادات من جهة ما هو مبدأ ثالث، فإن

1- وفي الواقع الفخلاف من هذا، أما هذا، مفهوم تريفو: "طبيعة العرض وانبادة الوجود في معنى الصادق".

2- الحاء 1، 1042 أ 24.

بول ديكور

الموضوع اندي يقى، بتميز عن العدم (privation) اليمدني، هذا هو التحليل الذي يحكم التميز بين المادة واللاوجود، لأن العدم هو اللاوجود الحقيقي، اللاوجود في ذاته. فالمادة هي إذ الموضوع الذي يقى. أن نقول إن الإنسان هو غير موسيقي عرصاً، هو أن نقول إن المادة لا وجود، عرصاً.

ويذكر أرسطو هذا في التخص من الشكوك الإيلية المتعلقة باستحالة التصور: لأنه لا شيء ينشأ عن اللاوجود، ولا تنشأ تغييره عن الوجود. فبن نحن ميزنا الموضوع عن منطق المتكون، نحصل في ذات الوقت على استمرارية الوجود (من جهة، هو موضوع) وعلى التكون الخلاق من اللاوجود (نما هو عدم). وفي هذا التحليل يكون الأمر، عرصاً، بدهة لأنه ليس من الضروري أن يصبح الإنسان حثقة، ولا من اللاشئ يأتي الشئ، وفوق ذلك، هيل أرسطو، في السماع (1) يعتقد أنه واجباً حتماً أفلاطون، فهو أيضاً لا يميز بين المادة واللاوجود بعدم التفسير بين الموضوع لا شيء يقى وأعدم الذي يصحح في لضمه الإيجابي الذي تحقق فيه الصورة، ضد عطل أفلاطون، بصورة الوظيفة المضاعفة لعدم والموضوع (المادي) وأبها في اتينية العكبر والصغير، لأن هاجس جعل الثرية، سمعة بالتميز بين المادة-الموضوع والعدم الأولي في لعبة المصادك يميل إلى وضع المادة في المقام الأول: "فهي نعتاد نكون بوجه ما جوهراً" (91، 92، 93)، في حين أن العدم لا يمكن أن يكون جوهراً بأي حال من الأحوال، فكل (286) ما يميز المادة عن العدم أي عن اللاشيء، يضعها في جانب الوجود، الأوسيا. ولهذا تنتهي المقالة الأولى بسمعين على شرف المادة، إن حاز لنا الشوق:

- إن موضوع الشوق هو المادة عندما الأنى شوق المذخر والقمح يشوق احسن الأنها، غير فيحة في ذاتها، بل بأعرض (193) - 22 - 24، وبهي

1- 192، 193، 194

2 - ورد في مجلة أبحاث سبتمبر 1997، ص 199 و 200، من بين "Une Démocratie en France de l'antiquité à nos jours" - France de l'antiquité à nos jours

الوجود والماهية والتجريد لدى أفلاطون وأرسطو

هذا أن ما هو ساسي في الشوق ليس هو الشوق في ذاته بل هو العند من شيء ما، أي الوجود بالعرض.

وهي لا متعكزة ولا حاسدة، بمعنى محدثه والحق يقال، (انظر 193^أ 10 - 11)، ويجب أن تقرب هذا النص من نص السماع الطبيعي 11، 7 المذكور أعلاه.

فلا شيء إذاً ينشأ بأبوية الصورة، إلا أن السقطة الأولى تنتهي بهذا التحذير: "فتواصل الأمر كما هو بالاعتقاد على سطح جديد". وسيتكون هذا السطح الجديد إذاً من فكرة الطبيعة تمك المنفعة التي لا تظهر بعد، بل أنه بحث فقط في "وجود المبادئ، ظهرت عندها" السماع الطبيعي 11، الثانية).

سيعطي إجمال فكرة الطبيعة العزلة (صورة كما كانت الميثافيزيقا قد فعلت في تدوينها المحدد والتفرد في الزاوية لا، والتقريب بينهما، مفروض، خاصة وأن السماع الطبيعي 11، 1 يقول مباشرة: "أن يكون شيء طبيعة معناه أن يكون جوهراً" (197^ب 33)، والتحرر أن ما له طبيعة أو ما يكون بالطبيعة أو حسب الطبيعة هو أن يكون له في ذاته بالاحتياثة وليس خارجياً مثلما هو الحال في الفن) وجودياً (وليس بالعرض) مبدأ حركته وسكته (ولقد أعني حد الطبيعة هذا في 192^ب 21 - 22). فهل نقول إن المادة تكسب الطبيعة لأنها تعني معنى ما، (193^أ 28)، نسبي في معنى ما (287) طبيعة، المادة التي تمثل الموضوع المحيثة تمك شيء من الأشياء التي نحمل في ذاتها مبدأ حركتها وتغير، وهي معنى أكثر حسماً، لأن يمكن استدراك الموضوع لتعريف وجود ما، بما هو وجود الطبيعة، لأن ما سبحانه المادة من أفعالها هو وجودها في جانب القوة، ووجود الصورة في جانب الفعل: "ذلك أننا نقول عن كبر شيء أنه كائن ما هو عندنا يكون بالفعل لا عندنا يكون بالقوة، ونحن بذلك حجة أخرى هي أن التفرد والتفرد به يكونان في اتجاه الصورة، فالصورة هي ذات الطبيعة" (193^ب 18). فالانجاء، أي روح القوة والفعل، يعني الإمكان والتكامل يدخل معياراً لتجويد موازياً لمعيار الفعل على مستوى ما نتج عنه

العبارة أيضاً الرأي 3 من المقابل للتفكير والتعريف. ويشمل الأمر هذه المرة في معيار نلاكتمثال والحتمال ثم التوصل إليه في النسبامي.

وهكذا يُداهمي السماع الطبيعي II بين الأوصاف وبين الطبيعة. والحال أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، وبسبب الحركة هي التي مسخرض. الآن، معرف القوة المستعصي، وإن القوة هي ما يجعل الحركة ممكنة. والحركة هي ما يجعل العيزياء ممكنة. وعندما نقارن القوة في إطار دراسة للحركة، فبنا لا نحصل إلا على معنى واحد لها. ولعلنا المعنى الأكثر جوهرية كما تذكر به مقالة الطاء 1046: 1. استبقى طاء 1 - 3 في إطار القوة المحركة وهي القوة بامتياز (κρῖσις) الذي يستند إلى مقالة الدال 12: 1019: 15. فالسماع الأولان اللذان تعطيها مقالة الدال 12 عن القوة تحيلان على الحركة: "سعي قوة مبدأ الحركة والتغير الذي يكون في موجود آخر. وفي السوحد نفسه من جهة ما هو آخر" (مثال ذلك قوة البناء التي [288] توحد في شبي، آخر غير البيت، وقوة المعالجة التي يحدث أن توحد في السريض والكسها لا على جهة ما هي امشفاء). إن القوة في معناها الأول هي قوة فعل، فهي قمره العامل على إنشاء حركة "في آخر". وفي المعنى الثاني القوة هي قوة الفعل، قوة تقبل تغير آخر أو حركته. (أو حركة ذاته من جهة ما هو آخر).

فمن أين استقى أرسطو هذا المفهوم؟ أمن تفقد للواقع؟ كلا. لأن الطريقة التي أخذت بها في السماع الطبيعي III تبين أنها نوع من التهجئة الأنطولوجية التحضيرية التي بها تناول الواقع. فالمقالة الثالثة من السماع الطبيعي في فصله الأول تبدأ دون مقدمات بقولها: "يجب أن نميز ما في ذي بدء بين ما هو بالفعل فقط، وما هو من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، وهذا إما في الفرد المتعين (1) (ب) وإما في الكم. وإما في الكيف، وبالمثل في كل مقولات الوجود" (200 ب 26 - 27). وهكذا يسلمح أرسطو تمييز بين الفعل والقوة في لئتصدي للتغير الذي يتجلى كما تتجلى الطبيعة نفسها من بين الأشياء المحلية) (93: أ 5). ويسمح هذا التمييز بوضعه هذا الرضيع، بناء تعريف للتغير بوضع بدور، وضعا: "وانطلاقاً من التمييز في كل نوع من الأنواع بين ما هو بالكمال وما هو بالقوة، فإن ضمان ما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك هو الحركة". (201 أ

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

10) ونعطي أمثلة وتطبيقات على ذلك تسمح بتوضيح معنى كل "خطأطة" من "خطاطات الصناعة" (لوينون Leblond) عندما نتكلم عن المشكوك التي يريد حدّ الحركة بالقوة جنبها، مثال البدء واضح: هو مثال عن الحركة من جهة ما هي نمو (وإذا حسب الكم) فالبناء هو شيء أكثر من قبضة البناء (قوة محضة). [289] البيت ينشئ (شيء) فعلا، وتترجم هذه الفعلية في الإمكانيّة بعينه المصدرية التي تحتها "سيس" (ατρευσίς, μάθησις, οίκησις, κύλισίς) (وفي الفرنسية بصيغة سين "tion", rotation, construction) ولكن إن كانت لنا أمثلة فليس لنا حجج. فلماذا؟ لأن هذا المعروف لا يبحث من لا شيء، رغم أنه يسبق التجربة ويدعّب للالتقاء بها بشعكل ما، فهو حل المشكوك التي نقدها القدماء؛ ويبدأ الفصل الثاني من الدفاع الثالث (السمع الطبيعي) هكذا: "وتستتم الحجة على أن هذا التفسير جيد من تلك التي قدّمها لنا القدماء عن الحركة وعن صعوبة حدّها بطريقة مغايرة".

أية صعوبات يواجهها أرسطو؟ أنه يواجه فشل التفكير أمام "المرور" من جهة ما هو كذلك. مرور اللاشيء إلى شيء ما، أو شيء إلى اللاشيء (الصنوع والفساد). (المرور من شيء ما إلى اللاشيء يكون صعوبة، وتبين مقالة المال 12 أن القوة موجهة نحو مزيد الوجود، أما في المعنى المعاكس، فمن الأفضل الحديث عن اللا-قوة [العجز]). والمرور من ممكن إلى ممكن ومن حل إلى حل ومن عظم إلى عظم، ولا يمكن التغلب على هذا انقشال إلا بالتخلص من الثنائية التي تبدو لأول وهنة قاهرة، بين المتحد واللامحد أو غير القابل للحدّ (ἀσπριστόν)، انظر 202 ب 29). ونسمع فكرة القوة بإيجاد طريق وسطي، هي طريق جديدة، بين الممكن والواقع تقوم القوة، لقد كان ينبغي من أجل ذلك أن نميز القوة عن الفعل، وأن نبين المفهوم المتعصّل لفعل ما لما هو بالقوة. وفي كلمة أن نبين مفهوم "فعل [غير كامل]"، "فالحركة هي حقاً فعل ما، ولكنه غير كامل، وذلك لأنّ الشيء الذي بالقوة، والذي نكون الحركة فعله، هو شيء غير كامل، هذا هو سبب صعوبة التمسك

1 - تتر: أريخاسيس، دوماسي، مالبس، هياترومين، كوليبيسي؛ بعد الدكتور-فيلر تشو، فعل التعلّم، فعل التعلّم، جعل زو، أن المحلّة، راجع للسمع الطبيعي، III، 1، 201 أ 9).

2 - في ترجمته، ترمكو الفرنسية الآخرين.

بطبيعتها (الحركة). وبالتالي، فقد بنفي وضعها في العدم [privation]، أو في القوة، أو في الفعل المحض؛ ولكن لا شيء من ذلك يبدو مقبولاً. ولا يخفى إذًا، إلاً طريقتنا في النظر إليها من جهة ما هي فعلٌ ما، ونحن فعلاً كالمعتاد، ككنا حدوده لا يسهل فهمه، إلا أن قوله ممكن "201 ب 30 - 202 أ 2".

د. صعوبات القوة.

نحصر ط القوة إذاً في الحركة من جهة ما هي أمرٌ ما، فما عساه تكون هي ذاتها إذا ما كانت الحركة التي قلنا إنها جلية ليست بالضغط هي القوة، بل هي فعلٌ ما هو بالقوة،¹² إن القوة العارفة ليست إذً جلية بل هي تتعقل من جهة ما هي "مبدأ"،¹³ وهكذا كان الموضوع قد انتهى في المسألة الأولى من الصواع الطبيعي). فيل تغلب القوة أو تتعقل! وإذا هي سميته "مبدأ"، فإنها في ما يبدو قابلة لأن تتعقل. فهل هذا أمر حائتها فعلاً؟

يجب أن نعترف أن لفظ قوة، لا يتجمل فقط بعداً تكنولوجياً حديثاً، الوحد غير المكتمل، الموروث إلى الوجود - بل كذلك ترددات جديدة، لأن هذا المفهوم المعدل نوسه أنه لالة الأنطولوجية بتمشيت ما، يتصف بصورة بدأت التبدلات بين عدد من ذواته: 1 هو من جهة أولى الممكنة التي تنتهض القوة، وبصورة خاصة، من يتعقبه كل حركة على المستعمل، وعلى العموم كل حركة لا تتعلق بالأنثى،¹⁴ إنه في كلمة الممكن ما هو حية من جهات الحركة، أو بكلامه آخر، هو العرضي في الإليات، والحق أن الممكن، في هذا المعنى، ليس له إلاً تحديات سلبية، وحسب مقالة اندال 12، 1019 ب 27، [291] هو «ما لا يكون تعرضه غير خاضع ضرورية»؛ وعلى الأخص، في علاقة بالاستقبالات الجارية، هو إمكان التخلص من مبدأ عدم التناقص أنه من قسيتين متقابلتين، يكون واحدة منهما صحيحة ضرورية، والأخرى خاطئة) وهو ما لا يصح إلاً بالنسبة إلى الماضي أو الحاضر،¹⁵ ولتحسن القوة من جهة أخرى هي المثل إما من جهة ما هو قدرة على الفعل، أو من جهة ما هو قابلية لتحمّل، إنها شيء، شبيه بالثروع (البروس) أو بالمدافع؛

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مما هو المعنى الأرسطي الحقيقي، المعنى الذي تحضنه في علاقة المادة
 نظرية بالصورة، ويسمى بالقول: إن "المادة تميل نحو الصورة" (مقالة الخطاء
 8، 1050 أ 15)؛ وإن هذا المعنى الثاني هو الذي يخضع الرسوم الصناعية
 التي الرسوم البيولوجية، لأنه، فتنما يقول بلوتون، لا يريد التمرر أن يكون
 "فيها أو مائدة أو ضئلا (cuvette). ففي الخطاطة البيولوجية للقوة وحدها
 تأخذ الحدود مع هذا التكامل من جهة ما هي ملكة وليس من جهة ما هي
 إمكان مجرد، فحتى القوة المستعملة، أعني "القوة على التغير أو الحركة
 بواسطة الغير أو على التغير والحركة بواسطة الذات من جهة ما هي غير"
 (الميثاقين، مقالة المدال، 12، 1019 أ 9)؛ رغم كونها ليست إلا قوة على
 الانفعال، هي قبلا، فإذ شيء ما يتأثر بغيره، تبدأ إلى المادة الخالصة التي
 هي حد مجرد لأنها لا تنفي أبدا إمكان أي شيء، بل تنفي كفاءة محددة؛
 وكما يقول تريكور في شرحه لمقالة المدال، 12، فإن: «المتعل هو في
 حال الفعل، أو في حال يستحب فيها بشيء من الشرائط، لتحريرات المتأثر
 وتحفيزاته»¹، إنه كـ "continuum aditum" العكولاني، يحيل التغير المتفعّل.
 إذا، «يفعله غير المتعل»، لا إلى «الامتئين محض»، بل إلى «قادر على»؛ ولا
 (292) بسلك أبدا إلا بتعين، ولو كان في الإمكان، فالإمكان المحض
 التامباني بالأهداد، لا قدرة له على تفسير التغير. ذلك أن التغير يقتضي
 قدرات محددة تعرف بعلاقتها بحدوث «الصورة»، ولا يقتضي |الجزاز العربي
 للمحضين، (استمره) لأن جانب الصعوبات التي تثيرها مقالة الخطاء، بداية من
 الفصل الخامس، الذي يعد النظر في ما من من تحليل ما يراد بسيطاً.

ماذا ينبج عن ذلك بالنسبة إلى المادة؟ ينبج عن ذلك أن المادة ليست
 "ما نسبت أدري من شيء في ذاته، كشيء، وحامد، لا يمكن المتفكر أن
 ينفذ إليه، ولا يمكن أن تصوره إلا بتجريدنا شيئاً ما من كل خاصياته،
 إنها، حصراً، الامتئين بالسببة إلى شيء، هو أكثر تعيلاً" ، وقد نستطيع أن

1 - في ترجمة روسكو، ص 209.

2 - تريكور، مصدر مذكور، ص 284 (18).

3 - روسكو، مرجع مذكور، ص 176 (16).

بول ريكور

نقول أيضا: إن ما هو مادة بالنسبة إلى شيء أكثر تعيُّنا هو صورة بالنسبة إلى شيء أبسط، كما أن ما هو صورة في علاقته بعناصره البسيطة، هو مادة شيء أكثر تعقيدا. وبإيجاز، إن المادة والصورة مضافان، كما الجوهري⁽¹⁾.

نقد شهمت القوِّد⁽²⁾ إذا بنسبية المادة لهذه الصورة أو تلك، مما نتج عنه أن الصورة هي، دائما، ما نسميه وما نتعقنه.

1 - المرجع السابق (197)

الجوهر المحسوس (تابع)

الجوهر من جهة ما هو صورة

مقدمة

أ. وضع هذه النظرية في كتاب الميتافيزيقا.

كل التحليل الأرسطي لنحو هو تحليل موجّه لجهة ما؛ بما أننا لا نعرف من المادة إلا ما كان من قبل صورة (النخشب في علاقته بمادته الخاصة) أو الصورة بالقوة (النمط الذي سيكون)، فإن كل ما يوجد من معقولة ومن وجود في الحوامر المحسوسة يترشح في الصورة التي يبره التحليل الميتافيزيقي عن المادة. وهذا التحليل الجهد [analyse laborieuse] شغل لافنت (فيديو من أطول تحليل الميتافيزيقا، وهو يحلل تقريباً كل مقالة الزاي التي تكاد لا تنتهي وخاصة الفصول من 4 إلى 10، إضافة إلى جزء ضئيل من مقالة الحاء، وهو الذي يستأنف استئنافاً مجدداً في مقالة انفس بالتمييز بين الفعل والقرّة، هذا التحليل المعقد هو بدوره معدّ لتهيئة البحث عن الموجود أو عن الموجودات التي هي صور محضة، وأفعال محضة وبالتالي فإن هذا التماهي بين النحوم والصورة هو هدف مجموعة الزاي والحاء والطاء، وهو يدور أداة نيولوجية مجموعة اللام والميم والشون.

ب. بنية الحجج:

يستجيب ردّ انحور إلى الصورة إلى نظامين من الاعتبارات المتسلسلة (convergence): منطقية وفيزيائية (294)، الصورة هي كل ما يمكن معرفته من الأشياء، وهي كل واقع ما ينتج، وما ينتج، ولقد تم إنجاز هذه البرهنة المصنعة بنظام لطيف جداً منطقي أولاً في الزايات 4 - 6 ثم فيزيائي (الزايات 7 - 9)، ثم منطقي من جديد (الزايات 10 - 12)، وقد استعملت البرهنة الفيزيائية صيغة حالة وسطى يشكّل ماء من أجل دفع البرهنة المنطقية قدماً.

فدحاويل نتبع التمسيرة في خطوطها الكبرى، نتركّز إلى الأجر، التصعوبات التي راحتها، الرسطور، إلا أنه ينبغي أن نفهم أنّ كلّ هذا الجهد يهدف إلى إنقاذ النزوح الأفلاطونية لتساقطية باستبعاد النماذج المثالية والبراديفمات الأفلاطونية. وليس من قبيل التساؤفة أن يكون لفظ أيدوس مشتركاً بين الفيلسوفين، إلا أن الأمر يتعلق بأنّ نفس هذا الأفلاطون، التساهلي الفيزيائي والمنطقي للأيدوس مع الشيء ذاته، إنه ليس نموذجاً لشيء بل هو الشيء ذاته في معنوية الخاصة، وفي واقع المعايير.

1. التماهي المنطقي بين الصورة والشيء

تساهلي الصورة، من الزاوية المنطقية، أي من جهة ما هي إمكانية للحد وللبهنة، مع نوني أن آساي τὸ τὴν ἴσιν εἶναι τὸ τὴν ἴσιν τὸ τὴν ἴσιν، وهي ترجمة اللاتينية de aequitate (المساواة)، أيها الشيء ما أدق من تي أمسين = τὴν ἴσιν؛ ويقول برغسون Bergson إن التساهلية هي لبّ الجاهز الذي يتناسق مع كثيرين، كما الحانة فهي ما يكون الشيء، كانت أوتو ἴσιν εἶναι αὐτὸ، بذاته، وتلوه مقالة الدال في فصلب الثامن عشر مغرب كانت أوتو هذا، "ككالياس، بذاته هو ككالياس، ومائة ككالياس،" إن مثل اسمه العليم من جهة تفوقه بالإنسان الفردي يوضح ذلك أيضاً توضيحاً، وتكرر مقالة الزايات 4: الموسيقي ليس أنت،

الوجود والمعاني والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لأنك نسيت [295] موقفاً بذاتك. وهكذا فالمعانية هي ما لا يمكن أن يتخذ دون أن يكف الشيء عن أن يكون ماهو.

وستحاول مقالة الزاي في فصلها السادس إقامة التعاهي بين المعانية والشيء بصراحة، وبغني ذلك أن هذا الشيء ومثابه ليسا غيراً بل هو هو: "كُلُّ موجود لا يختلف في الموضع، في ما يبدو، عن جوهره الخاص، وتسمى المعانية جوهر شيء شيء:" هكذا يبدأ الفصل السادس من مقالة الزاي. إلا أن لا يمكن أن ندفع بالبرهنة إلى أبعد من ذلك. لأنه ليس سببها مطلقاً، بالنسبة إلى شيء تتجهها أخرى مثلهما هو حال الأسماء المحيصة، أنه لمذ في ذلك معقولة ثابتة، وسيتعين الانجاء إلى برهنة فيزيائية خالصة، أي إلى دراسة للإنتاج من أجل إقامة: 1) أن ما ينشأ من السبب ما يزال هو الصورة أيضاً، 2) وأن الصورة، في (سابق الإنتاج) لا يولدها السبب بل يتقنها. وساعتها سيكون من الصحيح القول إن التمثل الأفلاطونية ليس لها الأمتياز الحصري في أن تكون بذاتها.

ولقد أظهر هذا التحليل الأول عنى الأقل الرهان المتمثل في أن المعانية هي مبدأ معروفة الأشياء: "يحصل لنا عنم يمكن وجود من الموجودات عندما نعرف معانية هذا الموجود" (الزاي، 6، 1031 ب 6 وأيضاً 1035 أ 7 - 79) ولا يظهر التحليل الرهان فقط بل كذلك الأسلوب الأرسطي: المعانية هي ابنه المثالي الأفلاطوني، ولكنها منهية الموضع. فعندما نعرف المعانية نعرف الواقع ذاته وليس أمر دجه، وعندما نعرف الواقع أمك بالمعقول لا بظله، فالمجهود ككل المجهود يتمثل إذا في نوع المثالية عن المثالي الأفلاطوني ونعابها على المراد الكائن، وسنرى إلى أي مدى [296] سير أرسطو، على صريق المساهمة بين الصورة والفرد (الفصل الثالث).

1 - الرق 1، 2، 3 ب 15.

2 - لا يبدو إلا حالة ثانية ملائمة لتعد.

3 - مهة: إحداهم مفرد، عن موان اسمي /سية- لأداء الصورة الفرنسية *identique*، وهي رفح توسع بعض ذلك فخصم المعانيه "مفرد" لإعطاء مثلات ومشتقات *identifiés* الرسمية: مفرد *identifiés* معني مع *identifiés* "أداء" *essence* معني *identifiés* (معني *identifiés*).

4 - ساراج برن "أمرود" تعيد لأداء معني *existence* وتعريفها بحسب ما يستحق. سيات حدتها من عدم وقوع في شبهه *existence*، ج. م.

2. - التماهي الفيزيائي بين الصورة والشيء

كيف يعيد التحليل الفيزيائي دفع التحليل المنطقي؟ في تناول أول قسم
الشماع الطبيعي عن الهدف، باعتبار أن ما ينتج هو مركب من الصورة
والمادة، ونكرر عندما نبحث النظر بأن الشيء يكون له طبيعة¹ يعني أن
يكون محدوداً بالصورة، فإن كان هذا صحيحاً، فإن مطلب الحد وواقع
الضبعة يطبق أحدهما على الآخر.

كيف نحض بنوع هذا الهدف؟ يكون ذلك بالإشارة إلى:

- أن الإنتاج هو نقل للصورة.

- أن الصورة، في سياق الإنتاج، ليست مولدة بل سادة في الوجود.

كأن نقترب في النسبة الفاعلة هو الذي يحرك الموضوع الأول من المرحلة
(نري 7) : ففي حال 'الإشياء' الطبيعي، كالمعبر (génération) مثلا، يكون
نفس الصورة جزءاً 'الإنسان' [1297] بلد الإنسان² والسبب والأثر أيضاً الصورة
ذاتها في مواد مختلفة (نلاحظ منذ الآن - أن التحليل المنطقي والتحليل الفيزيائي
لا يبدعان نحو وجهة واحدة حل مسألة التفريد (individuation) : فإذا كانت
الماتية هي معنى الفرد، والميد الذي يجعله معروفاً، فإن التماهي التصوري بين
السبب والأثر يتبع أن تكون الصورة تامة للفرد، باعتبار أن السبب والأثر هما
شأن متمايزان عندئذ، ولما عوداً لذلك في الرسم اللاحق).

وتكون المسألة أدق في حالة الإنتاج الاعطناعي: أليس مهندس -عماري

هو الذي يبني البيت؟ بل، إلا أن مشة البيت في عقل الحرفي هي التي صنع

1 - نذكر مقالة ثوري في تصور - لأمم الأمم المتحدة الفيزيائية والتصور من الإنتاج الطبيعي
والنقل والدماس، تتناول بين الإنتاج حسب الجوهري (البيلا) والأصحاح، وحسب تلك التزيين
والخصائص وحسب السقف، تفصيل وحسب معاد 'الشيء'، ونلاحظ أن 'مطريسي' 'حركة'
(Metabolé) تظهر في بعض وفي بعض، وفي بعض، وبعد، مع جزء الإنتاج حسب جوهري الذي
هو حركة من اللاتينية، أو ترمز، وتليس بين شيئين مقادير، فإن مادة 'معمد' (Me-σβολή) هي
عصفاً (أو) أو (أو) من 'شيء'، ومن 'حركة'، منتج من اللاحق 'حركة'، و... بول ديكتور .

2 - تشير روح سن الإنتاج، في 'أو'، بمعنى production وذلك للائتما في كل موضوع مع
مصدق (أو) .

أعبرون، إلى حد أن أرسطو يستطيع أن يكتب بمفارقة خارقة للعادة: نسبة النسخة عن النسخة والبيت عن البيت: وهكذا يكون السبب المعامل ويكون السبب المخرجه نحس الحال، هو الصورة الموجودة في الفكر إذا ما كانت النسخة هي تمرة الصناعة" (1032 ب 22)، وهكذا يرسم عند أرسطو، وسعد ذلك السبب إلى العلة، ورد العلاقة النسبية إلى تمام في معنى أرسطو، وقد أكد ذلك بشدة هاملان¹.

ب- يدفع بحصر السبب في العلة فدماء من خلال هذا التأكيد التجريبي على أنه في إنتاج شيء ما، فسر ما يولد هو الفرد من جهة ما هو مركب من مادة وصورة، إلا أنه، لا المادة التي منها "يصنع الشيء ولا الصورة التي يصيرها" الشيء، تولد ان: فالجزم الذي ينتج كثرة نحس لا ينتج النحاس، ولا النسخة. إن أرسطو يستدل هناك بواسطة برهان الخلف (التراتي 8)، إن كانت النسخة من جهة ما هي كذلك، متولدة (298) فتحتكون "عن شيء ما" وهذا الشيء سيكون صورة مبدعة، وينتهي إنتاج شيء ما منسنة لا متناهية من التوليد. ومن هنا كانت النتيجة (1033 ب 17 - 19).

لا يبدو تفرقة الأوتري أن أرسطو قد صار أفلاطون، إلا من أجل مزيد الخلط في المحسوس، إذ أمكن القول بدلا من العنقطة في المعقول، ففي ما فيق السماء²، إلا أنه يجب ملاحظة ما يلي:

1- "غير متولد" لا يعني بأي حال "أبدي" وحدها الصور الألامحسوسة أبدية: (الإله، عقول الأفلاك، العقل)، أما الصور المحسوسة فإنها إما متبقة في فرد آخر من النوع نفسه وهو نقيها، وإما أنها تبجس "بلا ديمومة" (ἀχρόνια) في أن غير قابل للتقسمة (ἀσπορώμενα) كما يقول أحد الشراح، وتلك حال الملائكة والحكمية والتكلمية.

2- وليست الصور غير المتولدة أي حال برادبعانات: وقد صرح أرسطو، بجزم مرتين على الأقل (التراتي 1031 ب 15-18، 1033 ب 20-21) أنه لو كانت الكائنات موجودة في ذاتها، لما ولدت كائن مرة بوكسلك في السراتي 13 (1039 ب 31) ويجعل هذا التأكيد مسألة فردانية الصورة التي هي

1 - هاملان، (1973-1974)، ص 271-273.

في سياق منطق النزعة المضادة للأقلاطونية، أكثر بلحاذا. ومع ذلك فإن أرسطو، يسو في هذا النص محتاطا. إذ يخصص دائما عبارة ترودي تي (العلالي، الهدا) للمركب: هذه العكرة من النحاس. فالعكرة في استنادها ليست الفرد الموجود ماديا، وإنما هي مائته ويسميتها "أرسطو، هاهنا" $\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon$ أو $\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon$ ، ويتوجهها تريكو، بعبارة شبيهة بهذه الصفة. وقد نساءل إن أي حد تكون الثمانية التي سميت هكذا، فردية.

وما يهتما هاهنا هو أن معالجة الأسباب لا تبعنا عن معالجة الصور، بل أنها على العكس من ذلك تردنا إليها. ويدفع أرسطو، برة (299) السبب إلى العلة إلى بُعد الحدود. ويذهب إلى حد القول: "إن مبدأ كل إنتاج، مثلا هو الحال في القياسات، هو الجوهر الصوري؛ لأنه من الماهية إنما تنطلق القياسات. ومنها كذلك تنطلق، هاهنا، الإنتاجات" (1034 أو 30 في خاتمة الرئي 7 - 9). ويؤكد تريكو مدى ما حثان تصور أرسطو، للمسببية تصورا نحابها يقرب هنا من العلاقة بين التقدّمات والنتائج، (فالسبية، كما يلاحظ، تنزع إلى الألتباس "بالتحليل المنطقي لهماية"، و"بالحركة الاستنباطية للمفكر التفسيري". فأن بحث عن الحد الأوسط في القياس أو أن نبحث عن السبب، فذلك هو هو. وفي هذا الصدد لا يذهب ديكرات، وخاصة سيمبوزا، (كتاب الأخلاق 11-16) إلى بُعد من تدعيم هذا الجانب التحليلي، وكذلك سيكون الأمر إلى ثورة هيوم، وسكنث، اللذين سيتعلقان من تحليل زمني لا عقلي للسبية، ومن مثال للأحداث، لا من انتقال للصورة التماثلة أو من تحول لكمية الحركة. وهكذا يكون التحليل الأرسطي للسببية متخدا للصورة؛ وما هو قابل للمعرفة في السبب هو الصورة؛ ويؤكد أوتيس، مدى لامبالاة أرسطو، "بالمشكك الوجودي"، أي بمسألة حدوث موجود جديد، وما يهتم هو أن يجلي الحدث الحديد، بناء المنزل، دهن هو صورة المنزل وهي دعوة للمنزل الذي فكر به السحساري. ما يهتم هو المفكر فيه المهني في الأثر وفي السبب، وليس الحدث الجديد. حدث

1 - ليتايزيف، مصدر مذكور، ص. 387 AC

2 - أوتيس، مرجع مذكور، ص. 221-222 AC

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

التصور لا يحدث المكائن. إن هذا الجوهر لم يأت أفلاطوني حقيقي، وإن كان
الصلب ضد أفلاطون، وضد حثياته - البراديسات.

[300] 3 - الآثار المنطقية للتحليل الفيزيائي:

نستطيع أن نعود إلى مشكلتنا المعلقة بنمائي الشيء مع صورته مؤثمين
برذ السبب إلى الصورة، لقد أصبح هذا التماهي حقيقة بالنسبة إلى الأشياء
المتشعبة، ونستطيع الآن أن نقول بمزيد من الثقة إن الصورة هي أساس الحد،
وندرج كذلك حينئذ أن نظرية الصورة تهدف إلى إدماج منطق الحد كله في واقع
الأشياء، إن الجوهر هي بصورها حدود محففة. ونستطيع أن نقول في مقابل
ذلك إنها وقائع قابلة للحد، ويحتل هذا التقريب بين الحد والصورة، وهو
التقريب الذي يتم بفضل المفهوم الوسطي للثوغومي. (مقالة انزاي 10 - 11، 12،
وعلى التو يدل الحد في الأرسطية منزلة أولوجية توضح معناه الأقصى.

ومعلا، فكيف يكون الحد؟ إنه يكون بأقسام هي جنس ونوع، إنج-
ويسفي أن نفهم أن هذه الأقسام هي "أقسام" الصورة ذاتها، وقد نستطيع القول
إنها تفضلات المعنى، وليست أقسام المادة. وبكلام آخر تصدر الأقسام عن
تحليل الصورة وليس عن تقسيم الشيء من جهة ما هو مرصوب مادي. "بذالم
نذكر موضوع ما هي الأقسام التي تؤخذ من جهة ما هي أقسام مادية، وما
هي الأقسام التي ليست كذلك، فإذنا سوف لا نرى ما يجب أن يكون حد
الشيء". (1036؛ 28 - 30). إن التمييز سهل بالنسبة إلى الدائرة التي تكون
مادة من حثب [301] ومرة من البرنز وتحافظ على ذاتها في مواد مختلفة، أما
بالنسبة إلى الروح على سبيل المثال، ذلك الذي يكون دائماً من لحم وعظم،
فإن تمييز أقسام الحد وأقسام المادة فيه سيحسون أقل سهولة. ومع ذلك، فإن
هذا التمييز ضروري من أجل أن لا تكون الصورة لاحقة على أقسامها المادية.

ذ - انظر ملاحظة تريكو شملقة للثوغومي، ص 111، فقد سجل معناه للتشديد: يعرف، جان
صورته، قول سارح، ويعتقد منذ روز في المنطق الأول من مقالة انزاي، الفصل العاشر: "أخذير مع
عبارة *etiam istum*، ومترجمها روس في *formula* (ملاحظة) أن يكون بصورته: إن جمع الجمع في
المتافيزيقا، ترجمة تريكو، الجزء الثاني، ص 114.

بول ديكور

بل لاحقة فقط على أقسامها المعطية للحذف أي من أجل أن تكون الضميمة،
باختصار، أوزي في نظام الجواهر.

ولم يكن حكيماً يمكن أن يظنون للصورة عندئذ، أقسام، وإن كانت غير
مادية، أي (أقسام) منطقية بمعنى ما¹ بين الميزة الأنطولوجية للحذف نحل هذه
الضميمة (الزاي 12)، فذا أخذ مثلاً عن الحذف بالقسمة: الإنسان = حيوان، ذو رجل،
ذو قائمتين، إلخ، أن يكتله عن أصله الأنطولوجية للحذف هو أن نساءه كيف
يوجد الجنس الحيواني، وتكون الإجابة أن الحيوان لا يمكن أن يكون، لأنني
الجنس الماشي، والماشي في ذي القائمتين، إلخ.

وبعبارة أخرى، فإن ما يوجد بعلا هـ الفرق الأخير، فالجنس لا واقع له إلا
في أنواعه والأشكال في فروقها. ومكناً يستطيع أن يرضوا: أن يقول: إن الحذف هو
الضماغة القرلية (لوعوس) المنكردة من الفروق فقط: (8: 138)؛ وأن «الفرق
الأخير سيكون طبيعياً هو جوهر الشيء ذاته وحده» (نفسه، 19 - 20)؛ ويصيف
بعد ذلك: «إن الحذف هو الضماغة القرلية (لوعوس) المنكردة من الفروق ومن
الفرق الأخير جديدة» (نفسه، 28 - 29)؛ ويحكي التأكيد من ذلك استعراض
درجات الحذف بداية من الأخير، فهو القائمتين يعني عن الماشي، وهذا يعود يعني
عن الحيوان، بل ما يصح وحده الحذف هو إذاً [302] حضور الجنس في النوع،
وحضور النوع في الفرق الأخير، ويحمل أرسطو حضور الجنس هذا في الفرق
الأخير على معنى محايدة المادة للصورة (ويخصص شئياً مقالة اتجاه 5، حركة
لعصر هذه، 1045¹ 29 - 35). ولن نستطيع أن نسوي مسألاً حذرية بين الجواهر
والتحديد، فالجنس هو التلامحدد بالنسبة إلى التحديد الأديق لتتوهم مثل المرد
بالنسبة إلى المثال. وبدعم هذا الرأي العميق جداً حول أن وحدة الأنطولوجية للحذف
بمعنى ما، نظرية الحذف التي نجد على هذا الأساس قاعدة وحدتها، ولمكنها خاصة
تجسد نظرية الجواهر تنفيذ من كل مكان مطلق للحذف، وفي ذات الوقت يقع
استعداد الكني الأفلاطوني بما أنه التلامحدد الذي لا يعطيه فعلية وواقعته المتحقق
إلا النسبيتين. إن الأيدوس الأفلاطوني قد أصبح صورة الترافع ذاتها، هل
أصبح هو المراد؟ لقد حاذينا باستمرار هذا المشكل، فلذا وجهه الآن مزجته.

1 - حركة حذرية، قيد متفنته في الزاي 20 من ساقفة العفة الكلية عند التركيب، والعبة الفرد،
نمطية الحذف، وتعود إليها في فصل الفرق - بول ديكور.

الجوهر والفرد

مقدمة: وضع المشكل عند أرسطو:

فصل أن نتناول صعوبات أرسطو. وحتى تناقضاته، لنسجل أنه لم يواجه المشكل بصورة مباشرة أبداً. فما يجعل الفرد فرداً متميزاً عن فرد آخر هو مشكل وجودي لا يتم أرسطو. إن ما يهد أرسطو هو ما يحدد الواقع وهو ما يعطيه منزلة ثابتة وقابلة للتحديد. وردّ الجوهر إلى الصورة ككله منحوي من هذا الهاجس إلا أن مضادته للأفلاطونية التي تحدثه عنى جعل الصور تعوي من جديد في الأشياء إلى حدّ تسميتها معها، منطقياً وفيزيائياً، لا تذهب به حدّ مضادة الواقع حتى هي وجوده الأكثر تفرده، ونتيجة لذلك، إن ما نسميه مشكلاً "التفريد" أي التفكير المميز لفرد في علاقه بأخر، لا تكون فصلاً مستقلاً عن أعمال أرسطو. وينبغي أن نبحث عن عناصرها المشتملة في آثاره. إن خلباء أرسطو هم الذين طرحوا المشكل وأسقطوه على أعماله وأولئك الأفلاطونية المحدثة، التي اهتمت بوضع فردانية النفوس موضعاً مفهوماً بالنسبة إلى النفس، في سبق يكون فيه كل الأفراد أنفساً. إنه [304] مشكل معرفة ما إذا كان شيء مثل الأشياء (تبدأ التاسوعات 17 و 11 بينا السؤال: هل توحد مثل للأشياء الفردية؟ نعم، بما أنني، أنا، أستطيع أن أرفع إلى المعمول، وكذلك كل فرد من الأفراد، ويعني هذا أن مبتدي ومبدأ كل واحد موجود هناك. هل من تعبير أفضل من هذا عن أن مشكل الشخصية هو

1. واضح أن الإشارة على أفلاطون، والأفلاطونية تحدثنا، وعن تاسوعات.

بول يحكور

الذي يفرض مشكل الفرد في أقصى امتداده، ولعله ينبغي بالإضافة إلى ذلك إعادة بناء المرحلة الرواقية للمشكل: كل شيء هو عقل منوي [raison spermatique]، وهو بذلك ماهية فردية) إلا أن مشغل نظرية الأنفس المتخلدة هو ما دفع، في التقليد المسيحي للفلسفة، بهذا المشكل إلى الصدارة، أما أرسطو، الذي كان فيزيائياً أكثر مما كان أخلاقياً وديبياً، فلم يكن له ما يدفعه لتضخيم مشكل الفرد هذا.

ومع ذلك فإن هذا المشكل يفرض على الأرسطية لجمته من الأسباب: (1) فمشكل الأنا، (2) ومشكل الفردية الحيوانية يفرضان ضرورة على فكر يتأذى من جهة أولى إلى علم للأخلاق، ومن جهة ثانية إلى إحساس أدق بالعضويات البيولوجية من بالإنبيات المجردة: (3) يبلغ نسق أرسطو أوجه في صورة هي فرد: (الإله: 4) إلا أن صراعه ضد الفلاحون، على وجه الخصوص، يحمله على جعل المثل متماهية مع الأشياء، ويحمّله بالتالي على تقريب دعوقية الصور من فردية التمرجودات، وتجعل كل هذه الأسباب مشكل الفرد بمثابة بلد أجنبي لا تنك تحديه تحنيلات هي على وجه الدقة أرسطية، فقد كان من الطبيعي أن تحاور الفلسفة ما بعد الأرسطية مواصلة الخطوط المؤدية إلى هذا المشكل الذي لا يمكن استبعاده، وإن هو لم يتناول أبداً تناولاً نسقياً. وهكذا سنعتمد النمشي (305) التالي: أن نطلق من الطرح الأرسطي المتخصص للمشكل وصولاً إلى المسائل غير المحدونة التي تكوّن عندنا وليس عند أرسطو، مشكلاً متحنناً.

1. الفرد والعقل.

يمثل الفرد منظوراً إليه هي علاقته بنظرية المعرفة من جهة ما هو الحد الأدنى للمعرفة الثابتة واليقينية والمواحدة تلك التي يسميها أرسطو، علماً فتكتم إذا سئبنا عن الفرد من جهة أن لا علم به ولا برهنة عليه. وهذا المعنى تكتمه عن كتاب المقولات 5 ومقالة الزاوي 15 من الميتافيزيقا. إلا أنه ينبغي أن نبيّن بوضوح لماذا لا يوجد علم بالفرد.

لأنه تأويل مسأله يتمثل في توريد القول بأن الفرد هو الجزئي وأننا نعلم جز علم بالعكس، هذا القول دقيق من الناحية الحرفية، إلا أن معنى مثل هذه الصياغة

الوجود والمعادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو معنى أكثر تعقيداً، ولذا فإن الأرسطية سوف تتكسر إلى شطرين: فمن جهة منطقاً ملتفت صوب الكندي، ومن جهة ثانية، أطولوجياً منتقياً نحو الأفراد. وهكذا سينتشر العلم والواقع تناقضاً جذرياً. وقد نستطيع أن نقصر النسبة، فإيها! جرتا إذا ما اعتبرنا أن العلم الأرسطي ينحدر إلى التحديدات المدعونة الأقرب من الفرد، وفي المستقبل، أن واقع الفرد ليس فواته، فمأخذ الأمر على التواني من جهة العلم ومن جهة الفرد.

العلم الأرسطي يسر عندما نعود إلى:

- هو يريد أن يفيض على الأنواع الأخيرة التي هي فوق الأفراد مباشرة. والتي تكون [306] الأجسام بالنسبة إليها من التامحدات. ولقد رأيت منذ حين أن الحد الأرسطي هو "الفرق الأخير" وأن الجنس يحضر في النوع حضور مادة معقولة كحليل لا محدد من التلافة التي ينهي الفرق الأخير إلى تدويرها وتحليلها إلى نواة قصوى من المعنى. هذا ما يريد العالم، كما يفهمه أرسطو، معرفته. ليس الأكثر عمومية بل الأكثر تجديداً. وليست حركة الفكر هي وما نحو الأكثر كتابة بل هي مقارنة معقولة للواقع بأحاديث هو أكثر خصوصية. فالعلم هو علم "الصورة" وسرى لاحقاً في ما تظل هذه الصور ككليات.

- ويصل إلى النتيجة ذاتها عندما نلاحظ مع رودني أن الموضوع الحففي للعلم هو الضروري، وليس العادة؛ وهو في لغة أرسطو: "كانت أونو" (καθ' αὐτό) (سوتو) وليس (καθ' αὐτό) (الكندي). ونبي حينئذ أن يعود من جديد إلى مشكل الحد. فهو حد من جهة التمييز وليس من جهة التماثل. بمعنى أن طلب التحديدات التامة ضرورة إلى الشيء والتي نجعله هو ما هو، يأخذ (ذلك الطيف) من الشيء من أن يتسلي إلى صنف (class)؛ فالكتابة كما يقول رودني، هي مسألة عرضية للضرورة. وإنما كان الفرد منذئذ، غير قس لتعميرها فإلا أنه يغفلت من عمل التقريب للحد، لأن مفهومه (sa compréhension)

1 - رودني 1963، ص 134-137، في: *La philosophie de Platon*.

لا يعني، فهو يفرض عن الـ "anonymus" هو لا يقابل كما يقابل التحريفي
الحكاية بل كما يقابل العرضي (الحائز) الضروري.

[307] وهامسا ينبغي النظر في المسألة من جهة التردد. لماذا يمكن في
مبعد. أدق تحديدات تعريف؟ ولماذا هو عرضي؟ تجنب مقالة الزاوي 15
حكاية: المفرد هو الوجه لا من جهة ما هو صورة (وهذه تارة تدلها على
حده الآن) بل من جهة ما هو صورة في مادة، إنه الجزء المركب، والنحل
أن المركب كما قبل في الزاوي 8 هو الوحيد المتولد، أما الصورة فهي غير
متولدة، إذ يصنع الحداد كرة البرنز ولكنه لا يصنع مستندة الكرة، فإن
مكان المركب عما تغير فاسد، وتلك هي العلة الحقيقية لعدم التثنية
في عدم ثبوت الحد. لأن المادة يمكن أن تكون أو أن لا تكون؛ وهشاشة
الموضوع المركب تصنع هشاشة الزاوي (نظر 1039 ب 27 1040 أ 8؛ فهذا
النص يربط بصورة صريحة سلسلة المعارف الثلاثة: الفردية، المادة، التقابل
للمسألة، الزاوي، علسا وأن «الزاوي وحده متعلق بالعرضي»، 1039 ب 33).
ويخبر أرسطو قائلا: «من المدهني في هذه الظروف أن لا يوجد حد أو مرهان
عن الجواهر المحسوسة الفردية» (1039 ب 27). فنفس الفلسفة يستطيع في
كل لحظة أن يختفي عن التحس الحائلي وإذا احتفظت الذائفة بالسعر،
فإن المعروف يبقى في أنا، فإنا من يبقى لا شيء لم ندهشنا هذه الأطلاوية
الأساسية التي تبقى بعد نهايت المثل والكليات. ويظل العلم دوما يعرّفه أنه
لا يقبل التمسك، ويظل موضوع العلم دوما يعرفه أنه لا يتولد، لا مرء في أن
الصورة محتاجة ولم تعد معنوية، ولكنها مع ذلك نقلت وحدت لا يحكمها
الزمان، ولذلك فإن أرسطو أكثر جذرية مما قد يوحي به هذا النص. فقد
نظن بالزاوي أنه يدرك الفردي، وفي الواقع فإن أبسط الإحساس قد تجاوز
الفردية هذه: «لبي أرى لإنسان في كتابي»، في ما تصرح به [300] التحليلات
الثانية 1 31، 87 ب 31. إنها تدرك توتأوندي = τὸ ὁπδὲ (quale) وليس

1 - نص التمهيد في انحصار 4 من التحليلات الثانية ضيق الزود الرسمي، ولكن نفس 31 ثانوي
مؤنه هو مرء، لا مرهان، لإسناد تطبيق الشرع، راجع ترجمة بوجوان، للتحليلات الثانية، ص 11،
On Plurality, 305، من 221 و 222، ص 145.

الوجود والناعية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

تودي = τὸδε (hoc). فمن انبئه تُستخلص الحواس الفعل من المادة، مثلما يقبل التسمع صورة الحفنة لا معناها. لذلك يتجلى الجوهر في عين مستوى الإحساس صورة لا فردا خدما. ولذلك، أثيرا، تُبنى الصورة في الأرسطية بروني أوسيا - πρώτη ουσία، الجوهر الأول.

2. منزلة الفرد في الأرسطية

عندما نمر من مشاكس عند الفرد إلى مشاكس طبيعة الفرد ومركبه الأنطولوجية في فسمه أرسطو، فإننا نمر من مشاكس أرسطو محصور إلى مشاكس نقط على فلسفه من قبل خلفائه، وفعلا إلى المشاكس الذين من مقالة الباء الذي يقرب أكثر من غيره من هذا المشاكس، والذي يقول عنه أرسطو: "إنه المشاكس الأعور" هو أيضا شكس إنسيولوجي، إنه يتعلق لا بما لا نهاية له من الأفراد بل بما يوجد "خارجها"، والمشاكس هذا المشاكس الثامن: إذا لم يكن شيء خارج الأفراد، وإذا كان عدد هذه لا متناهية، فإن العلم مستحيل. لأن العلم يقتضي شيئا واحدا متماثلا، ويتعلق بالكلّي الذي يتخي إلى هذا السبب. ومن جهة أخرى إذا كان من الضروري أن يكون تعلمه مستكنا، فثمة "خارج" ما، وعمثا [300] نفع من جدمه علم الأجناس خارج الأفراد، وهو من المشاكس مشاكس. وتفسيرية النص كلها إلى أن المشاكس يتجه نحو تحسبه مفهوم أوجهر - الصورة، انذرت نستطيع أن نفسون عنه إنه "خارج" المركب صورة - مادة فكنن ما نستطيع استخلاصه من هذا المشاكس في ما يتعلق بمنزلة الفرد، هو أن أرسطو، يتفق ثقافة أساسيا مع أفلاطون في الفيلاسي 10 - 11. لا نستطيع أن نتفكر اللا محدود وإنما هو سط بين «أنا احد» والأبيرون. لا يتعني اخرق تمكبير بين «أفلاطون، وأرسطو» بمسألة الفرد بل بمسألة الصورة التي ليه تعد كية معانية، بل مائة محاشة. *quidditas immanens*. لأن أن الواقع الأرسطي لا يقبل ثبوتا عن الواقع الأفلاطوني وإن كان «احدا في الأشياء ذاتها». فالشك الناس يسيل إذا إلى إعادة تاويل الصورة معيار التسمع الطبيعي لا إلى تحديده أنطولوجي للفرد من جهة ما هو «كذلك». فهو يهدف إلى أن يستخلص ما بين المثل الأفلاطونية بما هي ككلي، وبين الأفراد، صورة محاشة هي في المحسوس دون أن تكون منه. وإنما من هذا الجانب يرتبط هذا

الشك بالشككين السادس والسابع اللذين يتعلقان "بالأجناس". ونستطيع أن نقول صراحة في هذا الاتجاه أنه لا يوجد شك يتعلق بالتعريف عند أرسطو، فتتحقق لدى الختام في بيان علمه ذلك.

نحن مصفرون، ذأ إلي التساؤل: أ) إلى أي حد تعزّد الصورة الأرسطية لواقع (2) ما هي المفردة القصوى التي تُدخل المادة؟ (3) التساؤل [عنا إذا كان المفردة الممكنة بالصورة وتلك التي بالمادة نفس المعنى، وعنا إذا لم يكن ثمة بالتالي التباين في عين السؤال الذي نظرحه على أرسطو، (1) وأخيراً لسأنا كان المعروف الأرسطي بوجود (310) لا ماله ما نستنبه على وجه الدقة كياناً (existence) تُدنيه بالمادة؟

أ. إلى أي حد تعزّد الصورة الأرسطية؟

إن الدافع الأساسي الذي يبيح نقارئ أرسطو البحث في آثاره عن شيء مثل التعرّف بالصورة هو تضاعف موقفين أساسيين: من جهة يعرّف الجواهر عنها هو على صورتها (الأوصاف)، ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون الكلي جوهراً. وهي الواجه يبدو من المحال حتّى أن يكون أي حد كلي مهتمّاً كان، جوهراً (المبتاهيزيقا، الزاوي 13، 1038 ب 9). ثمة حجتان على ذلك:

أ- "جوهراً فرداً، هو ماله بخاصة، ولا ينتمي إلى غيره". في حين أن الكلي "مشتراك بين كثير، ثم إذا تضادّ بين "المخصوص" و"المشترك"، وبصوره أدقّ إن الجواهر هو ما يخضع على التام، وحدثاً: "بما أن الموجودات التي يكون جوهراً واحداً، ومعنى آخر مائيتها واحداً، هي كذلك موجود واحد هو جوهر (الزاوي 13، 1038 9-15). وهي نفس المعنى: الزاوي 8، 1034 أ 7، الزاوي 11، 1037 20-30.

ب- أضف إلى ذلك أن الحمل يستبعد أن يكون الكلي جوهراً، لأن الكلي يحمل دائماً على شيء آخر، في حين أن الجوهراً لا يحمل أبداً على موضوع (لا يندرج أرسطو، إلى إمكانية حمل الجواهر على المادة اللامتعينة

1 - الزاوي، 11، 1038 ب 9-10.

الوجود والتماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مثلاً هو الحال في مقالة أنزاي، 3، 1029 (23 - 25). إن موقف أرسطو هو موقف حذري تماماً؛ لا نستطيع حتى القول (أنزاي، 13، ب، 15 - 26) إن الكلّي متصلّ في التامّة، مخافة أن نُضطرّ إلى إدخال جواهر في الجوهر ونحوه، وهذه ألفرد ذاتها؛ إذ سيكون ثمة، [311] بالثعلب، "جوهران محايثان لبعضهما"، مادام "الثعلب يخرق".

ويسمح لنا تحليل مقالة أنزاي في الفصل الثالث عشر بمزيد التصرّاه في بحثنا؛ فالسؤال عمّا إذا كانت التصورة تُفرد، هو تساؤل عن حدّ ما يكون ما هو قابل للمعرفة ومحدّد في موجود ما، أي في ذاته، مفرداً له فلا شك أن فردية ما تُربط بالتامّة (أي بالشيء أن إيناي) لأنها لا تحديدها شئ إلى موجود. وما كان دائماً متشابهة (بحسب ترجمة رومان) وبعبارة أخرى تمثل التامّة الوحدة المتصلة لتخصّص التي تُكوّن طبيعة ما داخل جسم.

ولمّا إنشأت أثير. إذ فاض ثمة حاجة إليه، فه يكون علينا أن نبحث عنه في مقالة ليد، الذي يعبّر عن الواحد والوحدة، فمدّة إليه، 1 (التي توأمت مقالة ليدال 6) توّضح ما يمكن أن يكون الواحد العددّي (ἐν ὁρθῷ)، وببني أن سير هذه الوحدة التوزيعية يتمكّن من (واحد ثم واحد، ثم واحد) من جهة لوي، عن الوحدة بمعنى عدم قابلية القسمة (عندما نقول إن صوفاً انقسمت أجزاء) بالحدّ من وحدة أو إن حيوئاً له وحدة من خلال تعدد أعضائه؛ فهذه الوحدة التي لأشياء متحدة لأنها «متصلة» (συνεχῆς) أو لأنها «جملّة» (ὅλον)؛ ثمة نفس بعدم مقسومة حركفة للشيء الذي يُنقل كتلة واحدة (في حالة الشيء «متصل») أو الذي يحمل في ذاته مبدأ نقله الجذبية في حال المكائز النحي، ومن جهة أخرى يعني أن تعبير الوحدة «لعديده» عن الوحدة المعنوية (وحدة المعرفة المفهوم)، وها هنا نُهمّنا عقلاً إليه، لأنّ الوحدة العددية التوزيعية التي يعبّر عنها تكون الأشياء شيئاً شيئاً (καθ' ἑκάστου) تقرّب مراجعة من [312] τοῦτο ἓ من «هذا» المُستأثر به للجوهر المركّب. وتبعاً لذلك تتطابق الوحدة

1 - تقرّب هذا أريستو.

2 - تقرّب أرسطو بيبسوس - هيرودوت.

3 - تقرّب صفات جصاصيون.

تتوزع مع وحدة المركب صورة - مادة. والحل أن نقول إننا يتسائل عما تكوّن
وحدة حكل شيء، وما الذي جعل شيء - شيء، وحدة صورته المتخصصة ومادته
المتخصصة؟ الجواب: الصورة. إذ فليس ك أن يبحث عن مداخل خارج وحدة المادة
والصورة، لأن إعادة الترميز والصورة هما الشيء نفسه. ما سئله أن هذا الشيء
هو من جهة بالقوة، ومن جهة أخرى بالفعل. "قائلي، بلقوة الشيء بالفعل هما
وأحد بشكل ما". وبعبارة أخرى، عندما تصعب الصورة نفسها، تصبح المادة شيء
تختلف، وعكسياً، تنوق المادة نحو الصورة (السماع الطبيعي، 1، 1959، 6 - 12).

إن هذه الفردية التي تصدر عن الصورة وتتوافق مع "المحدد"، تتحقق في
الإله الذي هو، من جهة ما، هو الفرد - متميزاً، مراد بالصورة فقط مادام بلا مادة
أي بلا قوة يصير إلى شيء آخر بلا تحديد، وتتحقق هذه الفردية كذلك
في الأفلاك ولو أنه تعريف مرتبط بالثقة في المدرك. وأخيراً، ومع مراعاة
بعض الشروط المتغيرة التي سنراها بعد حين، تتحقق الفردية - لا نفس البشرية،
إن يرفض وجوداً تعريف بالصورة يعني إذاً أن نقول بطرية الإله والأفلاك
والإنس، إنسانية.

2. ما هي الفردية الأخيرة التي تضيفها المادة؟

ورغم ذلك ما الغمك أرسطو، يؤكد أن تمايز الأشياء، بعضها عن بعض |
يتأصل إلى ما بعد "التفريق الأخير"، ما بعد الأثيوبون أيدوس، الذي يحد ويفرق
إمكانيات (313) الجسر والتعب، الفصلي في دلالة محددة تمام التحديد، وبمذقة
تمام ذاته، والذي يتكون بهذا العنوان "بداً" (المسجد السابع)، فما هي دلالة
هذه الفردية التي لا تعد فردية ثانية؟

السمة الأولى

وفي الحقيقة فإن ما يظهر في ما بعد انقراض الأخير ليس من قبيل "الغاية"،
وليسك نس هو معتاد لا أسماء، إنه نوع لا "توغوس" تب بالمعاني المتخلفة

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لتحتمل: لا قول ولا حدة ولا إدراحت معقول، وتوضح مقالة البناء، في الفصل الرابع، (الشك القديم) إلى حدة أكثر المرتبطة "بالأثيرون" الأطلاقي في محاولة الفيلاب: (المضاد فاس أن عدد الأفراد هو عدد لا متناه (36) أن السمة الأولى لهذه الفردية هي إذا تحيينها السمة في تكررها للأمعقول، وغير المنضبط لتعقل، وتؤكد هذه السمة الأولى كغيرها من السمات اللاحقة صراحة إلى المادة، تقول الميتافيزيقا، في مقالة اللام، 8، 1074 أ 44: "كل ما هو حشبر عدداً يتصل شيئاً من المادة".

السمة الثانية

تشير المادة المتخاضة بكل فرد إذا ما أخذ على حدة، إلى عدم اكتماله، أي قابليته أن يصير آخر (أن يضمحل، أن يحرك في الممكن، أن يزيد أو ينقص، أن يتغير). تقابل هذه السمة ذات السحده، وتشير إلى خاصية أخرى من خصائص السمة: كل مادة قريبة هي قوة وإذا عدم اكتمال، وتدرأ على عدم الانبساط لتبكيه التحولات التدريجية الآن وهناك من التودي هي .

(314) السمة الثالثة

إن المادة هي في الأخير مبدأ العرض كسائين ذلك في الشذوذ والمسيوح، أما الصورة فهي ليست فقط المحدد بل النظام، وبهذا المعنى ليس المفرد فقط لا تعين في ذاته السحده وليس هو عدم اكتمال في نظام الفعلية، بل هو كذلك المفصل في نظام التعنية.

إن ما صبح أرسطو من جعل الفرد يتماهى مع الصورة هو، إنَّ هذه الوظيفة الثلاثية (اللاتعنين، والجمود، والنرضي) وهي التعنية التي مسيحاول أفلاطون أن يتخطاها في التاموعات 7 - 8، بأن وضع في التوس فكرة شرط.

1. على أنه أكثر من ذلك، وأمر السحده في بل ما من الميتافيزيقا، 1074 أ 44، 5. وجزء من فيلاص حشره عن التوس أنه يابن التوس.

3. التباسات المفردية.

وهو لنا إلى هذه النقطة، يجب أن نعترف أننا لا نتكلم عن نفس الشيء عندما نقول إن الصورة تعطي فردية هذا، وإن المادة نقره، ففي الحالة الثانية تعني الفردية (مادة) (singularity)، وتعني التناوب العرضي المختلف عما، وتختص الكيمياء لأغريفيان ثودي تي. وهي كستون نسبة لم يوضحها أرسطو.

ومن هنا تأتي أهمية محاولة مثل محاولة رويان، لفصل بين المعنيين والتواصل بين مدعى عني التصوص، ففي حالة شخصية تتوافق الخصائص الذاتية للفرد مع النوع الأخير. وعلى العكس، يفتقر النوع الأخير صكات هي كاستون (ويتمتع رويان خاصة نقلاً عاماً من "أجزاء الحيوان" 444-445 - ب، ن، يستفي سقوطاً، «نوعاً آخر» و«نوعاً مخصوصاً لا متغيراً». ويربط بهذا النص نصين من كتاب النفس: $\epsilon\rho\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ = هاري بسوكيس II، 414 أ، و II 413 ب، إذ ما أن حد النفس لا يكون حسب الجنس، بل حسب "المخصوص" $\tau\omicron\upsilon\kappa\epsilon\ \iota\omicron\tau\iota$ ، و«نوع النوع» [815] لا لنفسه ($\alpha\text{-}\sigma\mu\mu\alpha\tau$)؛ ولما حين أنه لا مجال لنفسه إلى الذات والتحيوان في نفس النوع ولا عسراً، فإن الأمر بالنسبة إلى الإنسان يقتضي أن يفتقر إلى "النفس العقلانية" والنفس الثلاثية، ولا يمثل النوع الأخير، في علاقته بالمراداة العقلانية سوى صنف هو عند مفردة إن جاز لنا القول، ولكنه صنف فقط. فالتنوع هو الذي له شخصية، أما الأفراد فلا تمثل سوى تنوعات عرضية للصنف، لذلك يسهل الفكر في وسط الأبيروا. قد يكون ثمة إزال نوعان من التفريد، تفريد يحدد وتفيد يهمل. تفريد يوناني إلى ما سيمسك ككث "خاصية" يحدد بعلاقاتها المتبادلة ويحدد ذاتها الشخصية. وتفيد يوناني إلى عرض "عصبي" على المعرفة مثلما يحسون عصياً على فعلية الواقع وعلى النظام؛ إن الفردية نقل، إلى الحد الذي تكون فيه جذيرة بأن تعتبر ككردوع للفكر، إنما تنووم بالصورة، كما يقول رويان، ولكن

1. نقره: أوكيور، أوكيور

المادة قلما تفرد تفردا إيجابيا، بل هي عنى العكس من ذلك لا تؤسس إلا نوعا من الفردية السلبية التي يرتبط العكس عليها.

ولما أن نسوق ملاحظتين تتعلقان بهذا الحل لروبنز:

- يجب أن نعرف أن هذا التناغم ليس أرسطيا، ولقد صرح لوبلون، قائلا: "عمل شيء في أعينه فقط ارتباط نظرية للتدريج بالضرورة، إلا أنه يبدو أنه يوضحها بصورة كاملة"، ويسمى لوبلون، بأن نقترح حجت "روبنز" بوجهه، يقول: "نستطيع، بتطوير هذه الاستدلالات تسريع معرفة للجوهر وتحريزه من تفكير حفيظ، إلا أنه لا نعلمه أن أرسطو، أنه فعل ذلك بنفسه"، لقد حذر ينبغي عليه من أجل ذلك أن يحثون في اهتد بالفرد من جهة ما هو كذلك. وهو، أنه يمكن، للأسباب التي سنولها، إلا أن هذا التأويل يسبح بالفهم استرداديا من فوائدها (316) لتواقع، بحكون التواقع في الأولى وحدة زائفة لأفراد مشخصين بداية من الإله إلى الأفعال والأزواج، ولا تكون المصلحة بين هذه الكائنات صلة جسدي بل صلة مماثل. هذه هي القراءة "المنفصلة" لتواقع، وسنتقي من جديد بهذا المشكل عندما نتفحص في آخر هذا الفحص تأتي معنى يكون الإله من جهة ما هو مثل أن عن الجوهر بجهة عن مشكلة وحدة الوجود من جهة ما هو موجود. أما حسب القراءة الثانية ليست المصور أفرادا مكتملين إلا بالمادة، ويكون الجوهر حينئذ هو "المركب" (σύνθετος). هذه القراءة هي القراءة «الفيربانية» لتواقع. وسيلتقي الميتز، مع مشكل "المتكتمتين" هذا في نظريته المتعلقة بانعوانه التي تطرح مشكل مماثلة حول الفريد.

الملاحظة الثانية، إذا ما افترضنا إمكانية التمييز بين معني الفردية، فإنها مشاهدت بالضرورة لأن الشخصبة، هي ما يخرج عن الإله والأهلاك (ومع الاحتفظ على ما انتهت المعكانية)، هي أيضا فريدة بسبب المادة، والكائنات المشخصة بصورها هي أيضا فريدة بذاتها: "فلا مخصص عن" والذي بالذات بالنسبة إلى مفرداته، لا يتضمن "ما يحدث له عرض" (أن يكون كبيرا أو

1 - لوبلون، مرجع المذكور، ص 377 و 379 و 380.

2 - بحراً: لوبلون

بول ديكر

صغير أو أشقر أو أسود، فين مقرطاً، وفوريد غوس، توجه ففوق حفاضة وكثيرة عرضية. وعندئذ يصبح هو ففوقاً للفوريد هو معرفة ما إذا كان يسكن أن نميز ما هو فرق نوعي بتعلق بالسمية - أو بصورة أدق بالسمية - وما هو كثرة عديدة نعتي بالمدة؛ لقد تعرضت المقالة الأولى من الميثاقين أيضاً في فصلها التاسع إلى هذه التكلفة، وميزت التضاد في الماهية، الذي ينشئ فروقا معقولة (المعاشي، المجنح) عن تضاد في الوجود مظهر الاله من جهة ارتباطه بالمادة (أبيض - أسود). "لذلك لا يمثل بذات الإنسان أو سواده [317] فروقا نوعية وليس ثمة فروق نوعية بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود حتى وإن فرضنا أمداً على كل واحد" (الياه، 9، 1956، ب 2-4). يبدو في هذا النص أن اشترق النوع لا يذهب أبعد من ذلك في اتجاه التردد: "النوع البشري هو النوع الأخير واللامتناهي" (1958، ب 10). وتبدو حالة الحساسية حالة جنة متبسة، لأنها تتجسج بين التباين والتعاضد: ولا يتأثر النوع بالجنس (sex) ومع ذلك فإن "له حكم والأنتى هما من التبدلات المتخصصة للحيوان، لا الحيوانية وإنما السمية والحيوانية" (1958، ب 22).

وتؤدي كل فلسفة "تصور" إلى هذا الفصل بين ما هو بالذات، وما هو بالعرض، وتعلم ذلك هو الضعوية القاتلة التي تدعو إلى مراجعة معرفة لهذا النوع من الفلسفة. ينبغي إذ أن نحذر من كل حماس لحل مفرد الوضوح لهذه الحذيفة ونحن فليست نه تفكر أمداً لا في التزلة الأصيلة للأشخاص في علاقتها بالطبيعة. ولا في المرادة من جهة ما هي حدث أو جنة في الطبيعة ذاتها. ويؤدي بنا هذا إلى الأسباب التي جعلت هذا التمثل لا يكون مستقلاً أرسطياً.

4. لماذا هذا المشكل ليس مشكلاً أرسطياً؟

لئن نه نهدأ أرسطياً، بالتعريف من جهة ما هو كذلك ونه يجعل منه شيئاً مميزاً، فإن ذلك يصدر عن تصور: لأننا لم فقط بل للواقع كذلك. فتصوره نعلم وحده ذلك تصور: لتواقع يبقى تصوراً، فبالأول رغبه مشاريه التجريبية وميله إلى روح تصيد الطبيعي. فالواقع هو المحدد والمعي: والقراد، هي اللامحدود، وبهذا المعنى يحكون لها شيء من اللاواقع. وصدق برون عند.

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

قد استعمل أفلاطون وأرسطو المصطلح "المادة" بمعنى أن يكون الشيء على شكله، بمعنى أنه تفرد فعلاً، بينما على النجاسة ان
 بمعنى ذلك على طريقة [318] الصورة، أي على طريقة الشيء بحدده، وهذا ما
 يكون في الأرسطية على عكس المادّي الأساسية للنظرية.¹¹

وهذه تسمى التردد الأكبر في الأرسطية، ويرجع هذا التردد في نظرتي
 للجوهر، فالجوهري على غرار أفلاطونية هو "موضوع" والوجود انفرادي
 والفردية، هو "مادية" وهو في ذات الوقت مضمون محقول، ولذلك يقال الجوهر
 أولية على الصورة ومعناه أن ما يوجد هو مركب صورة - مادة، وليس بالحق
 يكون، عند حديث عن ذلك على الجوهر ذلك بالنسبة إلى، وليس بالنسبة
 إلى أرسطو، أن أرسطو قد ميز بصورة جيدة بين معرفتين، لأنّه لم يبتنع تعريفه
 بينهما بعبارة جيدة: معرف مضمون محقول، ومادية، من جهة، ومعرف موضوع
 ومعيان مفروق وفردية من جهة ثانية، فالله هو بين الجوهر والموضوع قد
 عني أن له بين الجوهر والمادة (وهو إله) تعاضدت له ثم استبعدته مقدماً
 الثاني، وعكساً استبعده أرسطو، إلى جهة فلسفة المادية وليس للفرد.

ونظري بشبه نصيحة المصدرة أوسيا، التي شاء ما ترجمتها العبارة الفرنسية
 substance، فبما جعل وأوجد مضافاً مع الضمير الشخصية، مثال ذلك في
 التمييز بين تي استي، أو أي استي، حيث يرى التقليد اللاتيني التمييز بين المادية
 والوجود، وبملاحظة بلبلون، أن المنطق الأرسطي يميز بين السؤالين [419]
 ويميز أرسطو، كأنه في ذات الوقت بين استعمال فعل الوجود رابطة منطقية
 واستعماله لتعبير عن معنى الوجود، مثال ذلك: هل الإله موجود؟ وما يكون
 الإله؟ إلا أن هذا التميز لا يحفظ حفظاً، لماذا؟ لأن الكيان عند أرسطو
 لا يتناقض بالتضيق مع ما نسميه نحن كياناً، والذي نعنه يكون تحديداً زيادة

11. ويراجع مذكور عن [318].

12. ويراجع مذكور عن [318].

13. التحليلات التالية: (1) ὁ ἐπὶ τὴν φύσιν ὡς ἐστὶν (حيث يشير إلى الطبيعة التي هي: τὸ ὂν)
 و(2) τὸ εἶναι (τὸ εἶναι) ويعني السؤالين لأنّ لأنّه كان برفق
 والأخير هو وهو الذي يربطه، بمعنى ذلك كقولنا: هل الإله موجود؟ وحيث أن هذا
 سؤال شامع، [12] [318] [319] [320] [321] [322] [323] [324] [325] [326] [327] [328] [329] [330]
 أي يبقى هو سؤال الوجود، فما بعد التصور.

14. ويراجع مذكور عن [318].

الأفراد. فإن كان صحيحاً أن استعمال فعل الوجود بالمعنى المطلق (المختلف عن استعماله رابطة منطوية؛ يقتضي حقا وضع الكيان، وأن أرسطو قبل كُنْث قد رأى بصورة واضحة أن الوجود لا يضيف شيئا إلى الماهية (التحليلات الثانية 1، 7، 92 ب 13؛ 1، 93 أ 13)؛ فإن استعداده لفعل الوجود بظل يخالف استعمال: فإن أرسطو قد زعم في التفتيح في الوجود من جهة ما هو وضع لوجود (postion d'existence) حتى إن تعريفه لتتميز ما بين الماهية والوجود يحصر هدفه. "فالإنائي كما يقول، ليس جنساً"، لأن جهة كونه وضع وجود. سئل عن جهة كونه حاصية عامة بإفراط (ويعلق البولون: موضعاً صنف أن أرسطو: يعين الألفاظ التي يستعملها بهنل موضوع الوجود، فيبعد أن قال: تو إنائي ليست الماهية بأي شكل من الأشكال، يقول لأن: تو أن ليست جنساً، فسئل إلى مشكل مفهومه، بل اعتبرت سوزان ماسيون أوسيا وتو أن تعطين عبارات، وهكذا، رند إلى نظرية في الوجود من جهة ما هو "مستأ" في شكل دلالاته، وهو من أجل ذلك مخالف للجنس (الميتافيزيقا، الباب 2). فالتفرد الوجودي عريب عن أرسطو؛ غريب جعلته (لا يجد حرجاً) في الحديث عن أي اسمي الماهية، بمعنى الوجود [exister] هاهنا هو أن لا يكون [المهات] وهما ولا محتراً، أي أنه بإيجاز يكون "موضوعياً" بالمعنى الحديث [320] لتعبارة، أضاف إلى ذلك أن البولون، ملاحظ في المقابل أنه يقع تصور الماهية بصورة عينية ما إن ترفض العموميات نمتسكك عن قرب "الماهيات". فنسج الماهية والوجود إلى المطابق ساعته ضمن فلسفة لنبائية. وفي نفس هذا المعنى تختب سوزان ماسيون، فائدة: "نصي بهم سق أرسطو، ينبغي أن ننظر إليه من جهة ما هو تطور وتضميل للفلسفة المعنوية التي أقامها سقراط، وأنها: أفلاطون، أولئك فهي نعتقد أن أرسطو قد توهم إلى الموقف العربي (الوجود في

1 - أبرز كبار الفلاسفة المعنوية هو المنس استامبف، تسامج، الوجود عند من سيبا يهدف إلى دراسة حرجف، وبعد حرجف، فالمعنوية من الوجود والماهية ماسيون، لا يفرق بين العرف حول هذا البولون ص 174 المأسك و 175، 176، ويشتغل بالالإحاطة عن سخات أجزاء المجران

2 - البولون، مرجع مذكور، ص 174، 175

3 - سوزان ماسيون،

Suzanne Marion Le Jigoo de la philosophie, Louvain, l'Institut Supérieur de Philosophie, 1916. (Édité. Librairie Peeters, 1997), p. 17.

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سؤال أي أصني : "أجل مجرد المقصود هي السؤال هو إذا الوجود العيني، الوجود الذي تصف به الأفراد التي تحيط بنا ولا يعرف أرسطو، غير هذا. ولكنه هذا الوجود الساخوذة في حاته المجرده والالاحده... " "ولم يقصر أرسطو، عي فصل إمكان الماهيات من وجودها لأن لا يملك فكرة دقيقة عن العناصر المبتايفيتي" (ص 273).

خاتمة:

والما في نظرية المادية (ὁ τὸ ἦν εἶναι) نجد الشخصيتين المتصارعتان عند أرسطو، توازنهما: شخصية الأفلاطوني وشخصية الاسفليادي [asfeliade]؛ فمن جهة، تمة لما نحمله وما نقاومه من انتعاطف الحميم مع ديموقريطس "ومن جهة أخرى، تمة الإحساس العميق بانصورد، أي بالمثل (وبحيتنا، بولون، هاهنا على شاهد من كتاب بريسون، الإحراج الأرسطي: 1321) "إن المادية أو المثل هي ما يكون في الفرد الأكثر واقعة، وإن ذلكت ليمر مقتصيا لعمال لئمال، وهو ما يفيد أرسطو، بعناد: يجب أن نقول، دواعا عن أرسطو، إن ما يقوم بوظيفة التعويض ويدخل الشوزن من جديد على أرسطو، هي المفكرة المحتاج لئمال السماع الطيمي، أعني التميز الأكثر عبقرية في التسق بين الفعل والقوذ، ويتماخل هذا التميز مع الأفلاطونية الأساسية لنفسته في "المادية، يوجد في الضيعة بناسن من اللاكنمال ومن اللاتحديه، وهو الحة الأسفل لئمرفه، فلو كانت "الطبعة" وحودا بالفعال، لكانت الصور نوذا ولأصبح التوافع حكة محقولا، بحيث تصبح فلسفة في الأوسياء في السيفناس (Beingness)، وفي الوجوديه (étance)، متأرجحة بين فلسفة أفلاطونية لئصورد، وفلسفة جريبية لئعيني، نفهم من جهة ما هو "فعل" يحاطه الإمكاني، إن هذه التفاضلة الأخيرة في لئي سبكتفها لئيتن، لة، لها بالرة الرياضياتية التديكارية.

1 - المرجع نفسه، ص. 261 : 261

2 - المرجع نفسه، ص. 273 : 261.

3 - أندريه بريسون، Les Sources de la philosophie de Platon, Paris, Seuil, 1964, p. 261.

الجوهر "المفارق"

مدخل: مشكلة "الجوهر المفارق" في تدبير "الميتافيزيقا".

لقد أدرجت المقالات التمركزية المخصصة للجوهر (الزاي، العاء، اليباء) في المواضيع التي هي فيها من أجل (إعداد لاستقصاء الجوهر ما فوق المحسوس، إلا أنه لا شيء، في نسخ هذه المقالات ذاته، يعقل وجود مثل هذه الجواهر. منقباً بين أن الضورده هي "المثل الأول"، للجوهر فقط، إن المبدأ المتحضر في قابلية المعرفة لا يمحض تمييزه عن الشيء ذاته، وأخذنا من ذلك أن مقالات الزاي والطاء واليباء لم تحض لحل شكوك الألف العكري [حتى] أنها 1. إنها تتميز بقاعدة مستقلة، وهي توجد في مواصلة مقالة الدائل ولقد تكون ارتبطت بعد ذلك «بربطه» اليباء 2 - 4، ومهما يكن من أمر انظمة التمركزية، فإننا في يده مجموعة الزاي، الطاء، والياء، لم نحل إلا جوهر "الفلسفة الثانية"، على حد تعبير مقالة اليباء 2، أي اجواهر المحسوسة التي هي أمثلة «ثانية»، للجوهر. أما مشكل «الجوهر الأول»، موضوع الفيلسفة «الأولي» أو اثنولوجيا، فقد بقي محقلاً وبهذا المعنى نفى المعالجة العلمية للجوهر المحسوس معالجة جدلية، إنها مقارنة شكوكية [aporématique] لثمة مشكل التمركزية في الميتافيزيقا، وأقصى ما فعلناه، هو استبعاد الطريق

الأفلاطونية لتشكل بإبداع لظهور من جديد في الأشباه بغضل التغيير، والمنطق،
ويتم شكل الفلسفة الأولى على حدة.

وعن مجموعة مقالات اللاه، والعميد، والنون، بحملتها: حياية عن هذا
المنكسر. إلا أنه يجب عزل مقالة الميم 1 - 9 (صحيح أن الأسطر الأولى
من مقالة الميم 1 تربط المقالة بالمشكل المركزي: هل يوجد أم لا يوجد
هذا الجوهر المحسوس، جوهر ثابت وأزلي؟ وإن وجد هذا الجوهر فما هي
طبيعته؟) إلا أن الأسطر بعد ذلك مباشرة يشير إلى أن الميم 1 - 9، مستحون
مداراة إعدادية: كذلك ينبغي أن ندرس بأدق ذي بدئ نظريات الفلاسفة
الأخرين وتفحص ما إذا كانوا قد أخطأوا... الخ. ومن هنا جاءت المناقشة
الطويلة المتعلقة بالمواضيع الرياضية وبالمثل، وهي المناقشة التي تقوم على
أرضية الشك الخامس، (الميتافيزيقا، البناء 2 1977 أو 34 وما بعدها)، فمهمة
مقالة الميم 1 - 9 هي إثبات استبعاد الأعداد والأشكال والمثل التي لا تمثل
حواهر مفارقة بذاتها، بل هي بالنسبة إلى الرياضي فقط، استبعادها من حقن ما
فوق المحسوس. فهذه الأمور ليست إذا بعد العن التي تبحث عنها الحدسنة،
لأن غاية الوجود ينبغي أن تكون «مفارقة» (الزاي 1، 1028، 1030 ب 2)،
وهكذا فإن الميم 1 - 9 لا تحرر فقط كحق نظرية الجوهري.

إن يقول جيا أن موضوع تبدأ من الفصل السادس من مقالة اللاه فقط، (ولست
مقالة اللاه في فصولها من 1 إلى 6 سوى تليخضا لنظرية الجوهري التي تظهر
هنا مكسفة لتولوجيا)، ويربط الفصل السادس من اللاه رأس بتصور
[324] الفلاسفة كما عرفته الهاء 3، أي ثلاثة علوم منظومة تبعاً لجهات
جوهريه ثلاث أحيائية، رياضية وتولوجية، فإنما في هذا القسم الثاني من
سدالة اللاه يجب، إذا الإجابة عن السؤالين اللذين طرحتهما مقالة الهاء 1:

- 1 - على أي وجه يكون الجوهري المفارق هو أول أمثلة الجوهري؟
- 2 - كيف ترتبط لجواهر الأخرى به بحيث تكون معه الوحدة التماثلية للوجود؟

يلقى السؤال لأول إجابة صريحة: إنها التقيد التفاضلي من تولوجيا
أسطر، لتعرضه بصورة تخطيطية، لأنه سيكون من جهة أخرى، موضوع شرح
مفصل للنصوص. وعلى العكس من ذلك لا يلقى السؤال الثاني إلا إجابة إجابية:
وبعكس الاستبدال تولوجيا اسطر على كامل الشق. وفعلاً فإن الإجابة عن

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

السؤال الثاني هي التي نتحدثها، فكما رأينا، في عین تماسق فلسفة سقراطی بین الأنطولوجیا العامة والنولوجیا، أي بین الأنطولوجی والأنتولوجی،

1. المتحرك الذي لا يتحرك:

بنية الحجج

تتعلق المرحلة الأولى من مرحلتی برهنة أرسطو، بالوجود والثانية بماهية الجوهر الأسمى. فنحن نبدأ من $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$ إلى $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$ (وحتى نقفز هاجنا على الفصل الرابع المعسر الذي خصص للطريقة التي يحرك بها المتحرك الذي لا يتحرك؛ لأن هذا التحريك بالشوق هو في الواقع حل أو بداية حل للسؤال الثاني. أي سؤال وحدة الموجودات في الوجود، سنربط هذا [325] رأياً بالفصل 9 من مقالة اللام بالفصل 6 منها، مما يجعل تقدم المتكسر من الواحد إلى الآخر ألفت لاتباعها. وسنقتصر كذلك على الفصل الثامن وهو إضافة متأخرة جداً ويعمل تنقيحاً لنولوجیا؛ إذ يعرض إلى اللام 6، 7، 9 أو ينضاف إليه، تعدد انكرات اللام المتحركة، وهي كلها تحفكات للجوهريّة في مرحلتها المعنية.

وفي التواقع فإن نحظى نيولوجیا أرسطو. هو أكثر من مجرد تحديد لوجود، ثم للماهية؛ فبالانتقال من لحظة إلى أخرى يعني كامل نصير الإنهي ويتعمق. بدأ بأنه هو بوجه ما "فيزيائي"، يحتمل حركة أشعاع وحكوى أساس أوليته، وإرتفاعاً إلى إله زواجي بفكر، وتفكر ذاته. فالأمر هو أكثر من مجرد تقدم من الوجود إلى الماهية؛ لأن ما يوجد حسب اللحظة الأولى هو أقر مما هو محدد نمائياً مع فكر الحكيم حسب اللحظة الثانية. فلنختصر اعتبار لحظتي هذا التطور.

أ. الإله الفيزيائي

صكف نيوهس على "وجود وجود جوهر ما أنزلي لا متحرك؟" (بصرف النظر عن معرفة ما إذا كان هذا الجوهر واحداً أو متعدداً).

سنطلق الحجج أعطته أولية الحركة. وهي بدورها أثر من أولية الزمان، باعتبار أن الزمان هو "بعض الحركة"؛ أمّا أولية الزمان فتعرف معرفة مباشرة بوجود مراقب المعرفة؛ فزمان ما قبل الزمان هو أيضاً زمان (السمع الطبيعي، 1 230 VIII 23 - 251 ب 15) يذب أولية الحركة مباشرة دون [326] المرور بأولية الزمان).

فما هي الحركة التي تكون أزلية؛ أيها حركة متصلة (السمع الطبيعي) ٧١١: 259 أ 6 (16)؛ لأنه لا وجود لحركة متصلة إلا حركة انقلا. وحركة انقلا
الرحيمة المتصلة هي الحركة اندائرية (مقالة اللام 6 1071 ب 12).

لقد ثبت أن هذه الأزلية ونسك، أزلية الحركة وأزلية الزمن. نو جدان في
جوهر بلا مادة وبلا قوة؛ وألا فإن الحركة يمكن أن تقطع. لا بد أن نستبعد أي
عرض ونستبعد لعدم عن الجوهر الأول، حتى لا نؤثر بذلك استمرارية الحركة
وهكذا يعلن الجوهر الأزلي عن نفسه: إنه الفعل المحض: الفعل دور
إمكان، وهو بهذا المعنى يقال لا متحركاً.

وعلى هذا الأساس، إن لم نحصل على إجابة كاملة عن السؤال الأول،
فلا أقل من أن نتحصل على عنصر من عناصرها، إن الجوهر الأكثر جوهرية
هو الجوهر الذي لا يكون إلا صورة، وهو الجوهر الذي لا يكون إلا فعلاً،
دور لا تعين، ويبدو أن غيرة الجوهر المحسوس إنما كانت توجهنا نحو هذا
أنحل؛ إن الصورة هي التي كانت تصنع جوهرية الجوهر.

هكذا نرى على أي وجه يتكون الإله الذي تكشف عنه هذه البحث
فيزيائياً، إنه إله لا يتصل عن بنية كبري سمولوجية؛ أزلية الحركة. إن أزلية العناء
وأزلية الإله هما أزليتان متلاصقتان. وتندرج ليونوجيا، أرسطو، على الأقل في
هذا المستوى الأول، على الخط النهمند من نفس العالم حسب الأفلاطونية،
(انظر αὐτοχρῆσιν في محاورة القابندروس 264 ج) إننى النفس التي هي
رواقية أفلوطين.. إلا أن أصالة أرسطو، حتى في هذا المستوى الأول (327) هي
أصالة ضيقة، وتجمع بينها في تحيلته الهيغزيفي للواقع الذي يصل إلى
التمييز بين القوة والفعل. فحجته كإله تقوم على أولوية الفعل على القوة، إذ
الكامل هو الذي يفتر النقص، فما يتغير، وما هو على ضيق التغير لا يكتفي
بذاته. إن الوجود من جهة ما هو محدود ومكتمل، ومن جهة ما وصل إلى تعانه،
هو مبدأ الوجود اللامتناهي واللامتناهي والساير نحو نضع صورة ما تلحق هي
وصية أرسطو، فلسفية.

ب. الإله "الروحاني"

يحقق تأمل الفعل المحض فترة ثانية في مقالة الألام¹⁴، حيث تجلى المحرك الذي لا يتحرك بما هو "عقل العقل"، فتصيف يكون ذلك ممكناً بطريقة نستطيع تبينها الإسقاط الثماني. نحن لنا صورة تقريبية للفعل المحض في تجربة "جنس من الحياة" (bios = بيوس) هي الحياة الأملية. إن ما يوفق بدأ هذا الشمسي الجديد هو إذا النظرية الأخلاقية لأجناس الحياة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إننا نملك تجربة تماثلية لما هو الفعل المحض في الفعل الألامتحرك للشورينا، فما لا تقوم به الأندرا وبارهاق، يوم به الإله على الدوام. والفصل السابع من المقالة العاشرة من الأخلاق النيقوماخية، هو على هذا الأساس، عنى [328] الطريق المؤدية من الإله "الغيزيوس" إلى الإله "الروحاني" لميتافيزيقا الألام.

فإن كان ذلك كذلك، فما هو "التأمل"؟ يوفق كتاب النفس في مثنائه الثالثة، الفصل الرابع، حكمة ثانية من الحجج: إن التأمل هو معرفة العلى والمبادئ معرفة كاملة، والحال أن العقل - هذا الجزء - من النفس القادر على أعضاء المبادئ والعلى، يكون في هذه المعرفة في موقع مسائل نموذج النفس الحاضرة في علاقتها بالحواسات. إنه يصير ما يراه، ومتلما يصير الإحساس الفعل المشترك بين الحسن والمحسوس، كذلك يصير العقل بالفعل هو الفعل المشترك بين الذات والموضوع. منجز عن الشيء، عينه بكلام آخر: بما أن العقل هو المعقولات التي يتأملها، فإنه عندما يفكر في الأشياء كنها من جهة جديتها فإنما هو يفكر في ذاته. وعلى هذا الأساس كونا فكرة فعل محض هو في ذات الوقت فكر محض سحر "أنه فكر يفكر في ذاته عند إدراكه السعقول". إن هذه الفكرة تمتعته وتفكر وهو يفكر ذاته لهي في مركز تلك الصفحة من الميتافيزيقا (الألام، 7، 1072ب 14 - 30) التي أعجب بها أفلاطون أيضا إعجاب، ووجد فيها مبدأ أقنوم الثاني: العقل (ولكن يكون ذلك

14 - ومن الألام العظمى ب. لغة الإلهي ولا مادته لا علاقة لها بوجدانه، فالإله هو أساس الأشياء إلا معرفته لا يسبح بأن يتغير بل واحد أو متعدد. والسؤال ثم حجة التي يوافقها أرسطو في مسألة نظم الحواس أو بديه، وأن النقاد بين وحدانية الإله وتعدده، جوهرية في سياق عرسى، هي مسألة ثانوية في المسئلة الأخرى ويجب أن تنه إلى هذا الاختلاف في الإنشائية من أجل أن جمع توبعات أرسطو حول هذه أهم حجات الألام حقه في موضعها الحقيقي، وإنما من هذا المنظور يجب أن نورد مقالة الألام 3 التي يبدو منها هذه الألام 1072ب 14، 1072ب 14، 1072ب 14، 1072ب 14.

إلا الأفنوم الثاني انخاض للواحد لأن الفكر الذي يفكر ذاته يفكره في
السنفولات فد تصدق بعد ثنائية التفكير وتعدّد المعقوليات).

وهكذا يصحون إليه أرسطو. هو نقلها - إذا ما كنا "حكماة على الأقل -
هو تأمينا وعبطة تأمينا، ولكنها عبطة متصلة لا تشوبها شائبة.

إن ما يصنع وحدة هاتين الملحفتين - أولية الحرجة وأولية التأمن - هو
إذ معرف الفعل المحض، فهو الذي يسمح بدمج تماثل المحكمة في تحديد
الجوهري الأول؛ وبغير هذا التماثل تشطر اثولوجيا بين أولية العائد، وأولية
المحكمة. إلا أن الأولية الأولى لا توفى إلا [329] نقطة انطلاق فقط. وتوفى
الثانية تماثلا؛ فالعمل المحض بعضي المبدأ.

2 - عملية المحرك الذي لا يتحرك

هذا حين على عتبة أكبر صعوبة في المبدأين أيضا. كيف يصح أول
الموجودات وحدة الوجود؟ أو، حتى نتكلم متلما تكلمت مقالة انهاء، في
فصلها الأول، كيف يكون "كلها لأنه أول؟"

نبدأ بداية إجابة في الفصل السابع من الكتاب، حيث يعرض أرسطو، كيف
يمكن أن يفتن عن الفعل "اللامتحرك" إنه يحركه الباقي كله.

نفس تركنا هذا النقن الضعب جانباً، رغم أنه مما هنا يتجلى الدور
"المحرك" لنفعل المحض، وبغير هذا التحليل نستطيع أن نتكلم عن فعل
لامتحرك، وليس عن محرك. لا متحرك. فما هي إذا هذه "الحرجة" التي
تنشأ عن هذا اللامحرك؟

يحاول أرسطو توضيح ذلك بقياس تماثلي هو المشقوق. وستنحص هذا
التماثل من وجهة نظر المشكل الذي يهتنا ههنا، أي من جهة وحدة منسلة
الموجودات المشمودة إلى الموجود الأول؛ [330] "هذه الطريقة يحرك

1 - حين مسيرة الناس فتح هذه الصفحة من نظرية أرسطو، والتي تقوم مقام قاعدة الاخلاق لتحديد
نفس المحرك، وبير نظرية نعل الذي ينظر ذاته، وبأناس "الإله العيني" وإلته "ثيولوجي" وما
نعب دور وسيفد بر "العقود الأساسية" لتولوجت، في هذه الحادية السدة التي للمشقوق الأول.
معرفة في سطوره، منعت من جهة بحر شقة السماء الأولى ومن جهة الأخرى جو مكنون
مأنس، فتأثر ثيولوجي من ظهور من أنس إلى ظهور احد، أي ما زال تمزيقاً وتقطيعاً بعد
"وحدة" بعضها ببعض. إن قرأ هذا، تصدحبت كحرجة، بولية نجر عمق منجزة الجوعر داتوق.

الوجود والمادية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مشتوق إليه والسعقول؛ إنهما يحركان ولا يتحركان (الميتافيزيقا، الإلام 7، 1072^a 26). ونجمل هنا على التجربة النفسية للمشوق، فموضوعه يثير حركة تشوق والسعفة دون أن يكون هو متأثراً بهذه الحركة).

وسيطل هذا المبدأ من الماتمي غير مفهوم إذا لم يكن رسم النظام الكلي الأرسطي حاضراً في أذهاننا: هو ترايبية وقائع يعطي مفتاحها التحليل الميتافيزيقي لتوابع أي صورة ومادة. فصل وقوة، وبالفعل، فإن النظام التراتبي يتضمن شخصية للعلائقية المميزة لكن واحد من هذه المعرفات؛ فالنسي، الواحد يكون صورة بالنسبة إلى شيء، ومادة بالنسبة إلى شيء آخر، إن تسلسل العلاقات الطبيعية يعطي فتحة عن هذا النظم التراتبي والإنساني مبني على الحي، والحي على اللاعضوي (الخ). إلا أن هذه الخططة لتكون تبقى خططة تجريبية لم تتفحصها العلوم إلا في "حدودها الوسطى"، وهي كنها "محركات - حركة" (النساء الأولى، وسلسلة المواتر المترامية من درجة عالم ماخوف فلك القمر، ونادى العناصر في إطار النشآت الكبرى في عالم ما تحت فلك القمر، الإنسان، الأحياء، الأشياء، إلخ...). وحده التحليل الميتافيزيقي المنعلق بالشرط الحدوي لتسلسل كل "لمحركات المتحركة"، وإذا بالحد الأقصى "لتسلسل" الحدود الوسطى، يفدر أن يرفع هذا النمى للحدوسوس إلى مستوى الضرورة العقلية التي يتطلبها "العلم الذي تبحث عن".

وما هذا يدخل المبدأ التمثالي للتزوع عن طريق الشرف.

إن البرهنة هي برهنة جديدة جداً، فلا بد أن ثبت أولاً أن المشوق الأول هو أيضاً السعقول الأول؛ فكما يجب أن نعلل (ثانية) هذا التطابق الذي لا يكون صحيحاً إلا بالنسبة إلى الأول من كل سلسلة؛ فالخير انظاهر، موضوع (381) الأشواق التجريبية، ليس دائماً معقلاً، ولكن الخير في ذاته، الذي إليه ترجع كل الخيرات انظاهرة، وهو الحد الذي تهدف إليه حركة الإرادة، هذا الخير

في موضوعات الحركة، يجب إلا أن نعلل في الذي هدأ إليه كل شيء، وصحيح وأمره هو
تقبل لا شيء، بل، وكذا

لا يمكنه أن لا يكون المعقول الأول. وهكذا حصل على سلسلة أولى من المترادفات: المنشوق الأول، الحبر في ذاته، المعقول الأول.

ويبقى علينا أن نبرهن أن المعقول الأول هو الجوهر البسيط، والفعل المحض، وبشت أرسطو، ذلك بوضع الحدود الموجبة في واد، والحدود السالبة في واد آخر، والموجبات هي الأولى في علاقتها بالنسببات، وأول المعقوليات هو أول الموجبات.

عما عساه يكون: إن الجوهر هو الأول في هذه السلسلة، وفي الجوهر فإن ما هو بسيط هو الأول الميتافيزيقي، السلام 7، 1072 أو 32). إنه اختصار مدهش للأطولوجيا الجوهرانية كلها. لقد أثبتت مجموعة أ. لاف الكبري، وأنهاء، الفصية الأولى: "الجوهر هو الأول" أما الفصية الثانية فإنه من الحق أن مجموعة الزاوي، الياء، والهاء، لا تعرف الجوهر البسيط بل المركب، ولكنها بإثباتها لأولوية الفسورة من جهة ما هي مبدأ معقولة الجوهر وواقعته في أن. فإن هذه المجموعة من الحائيل تهيئ الفصية الثانية: "في الجوهر يكون ما هو بسيط هو الأول". ولكنها لا تفعل أكثر من ذلك، ولحدس العقلي بجوهر غير مركب هو حدس التور الجوهراني والدومس للفعل المحض في علاقه بكل العمليات المشهورة بالنقص وبالإمكان، وفي كلمة. هذه الفصية الثانية هي الوضع الميتافيزيقي لأولوية الوجود على الضرورة وتعمل المحض على القوة.

وهكذا تشكل سلسلة المترادفات التي بدأتها أعلاه: المنشوق الأول، الحبر في ذاته، المعقول الأول، الجوهر البسيط واللامادي، فإذا قرأنا هذه السلسلة في الاتجاه العكسي قلنا قولاً بـ الجوهر البسيط [332] وأنلاه، دي (وهو آخر حد في هذه السلسلة من التمهيات)، يحرك مثلما يحرك المنشوق الأول؛ الحد الأول في السلسلة.

به تسهم هذه العمادة في تحريك الإله وتحريك "منشوق" في حل المشكل الأساسي لوحدة النمو حركات في الوجود؟ ثمة مكسب يتمثل في نفلة تشديد من الفاعلية إلى الغاية، ولقد قلنا إن التحريك دون التحرك هو امبارز المنشوق، والحد "أن تغلب الغاية تحرك من جهة ما هي موضوع للعشق، وبقبة الفعل تحرك بفعل كونها بدورها محرك" (السلام، 7، 1072 - 3)، وبعد ذلك، يقول أرسطو: "إن مثل هذا انبعاث تحريك السماء والضيعة (1072، ب 14)، وتبدو علاقة السببية الغائية، حسب هذا النص، لا فقط ميلا من

الوجود والمادية والنحوه لدى أفلاطون وأرسطو

السبل بل السبيل الوحيد الذي توفرها الأرسطية من أجل تفسير الرابطة التماثلية التي تجمع تحت عنوان "متبسي" هو النحوه الأوزن والنحوه الأخرى". ولصكر الميتافيزيقا لا تستطيع أن تبند أكثر على عبه هذه الصعوبة. فنحن أول الوقوف على إحدائيات هذا الفصل الجزئي (٦٥) وتبين دفعه (٤٥).

3. - عدم اكتمال الميتافيزيقا

قد تقتضي الوحدة التماثلية لوجودات في الوجود، من أجل أن تبه من، أن يكون الوجود الأول أساس المائل، والحال أن هذا الأمر قد أشير إليه بشاره صجسته ولم يقع تطويره حقيقة. فلننظر في السمعات الرئيسية لهذا الرس الإجمالي:

الشمسي الأول: النحوه هو الصورة

نقد رأينا كتل فلسفة الأوسيا تعقد حول الذي أن أنباني (النائية) التي هي نواة [333] الواقع والمعقولة في الوقت ذاته، فهي الشسي، ذاته، وهي الشيء القابل للمعرفة. وها هنا يغادر أرسطو أفلاطون مغادرة أصلانية. فعلى الأفلاطونية "تحفظ"، بمعنى أن النائية هي محتوي متعين من السالة، ضروري وثابت. وأن كتل صائبة هي فرق أخير وحد أقصى للبحث في الأشياء، وحكنا يبقى أرسطو كما يبقى أفلاطون، صراحة، في مستوى المتعدد والفروق، إلا أن المتعدد الأفلاطوني يؤخذ في مجال التلالات المتعددة، أن المتعدد الأرسطي فهو الواقع المنحة من قبل الطبيعة، أو الصانع البشرية. ويُجذب المشكل البرينيري للواحد كمشكل "عقيق". وتعال لذلك نجد مشكل أصل المتعدد انطلاقاً من الواحد. لن يكون هناك "صير" ولا "شدة" أرسطيان، ولكن، على الأختار، نواتية صور كلها غير متولدة.

الشمسي الثاني: الصورة فعل

إن الفكرة العشرية للأرسطية هي حكمها جعلت الصورة تنسهي مع الفعل، فما هو قابل للمعرفة في الصورة هو الفعل، هو مجي، دلالاتها الخاصة بها إلى الواقع مجيها مكتملا. وعلى الفور فإن علاقة الصورة والمادة لا صلة لها بعلاقة الملاء والخلا، وعلاقة العملية الموحدة لشتات، متلما هو الحال عند الينيز، وحكنت. فالصورة هي ملاء الواقع والمعنى. وإن الانفعال بين الثام وغير الثام وبين الفعل والقوة هو أساس السماع الطبيعي. وقد رأينا أن حد

الحركة يخضع لذلك. إن نظرية مبدأ الحركة هي التي تكمل كذلك قطع أرسطو، عن الأفلاطونية، لأن "المكليات" هي في نهاية الأمر بالقوة، بمعنى أن الأجناس هي حصل من الإمكانيات لا يتحقق منها إلا واحد بواسطة الفرق النوعي و"الفروق الأخيرة". وأنجز ابن التيسير بين الفعل [334] والفتوة هو خاصة مفاتيح التشكيل الأنطولوجي لسرانية الواقع، لأن التحويلات تكون أو تكاد تكون، بحسب ما تكون بالفعل أو تكاد، أي بعير لا تعين ويعبر ما يهددها بأن تلوغض أو تفسد.

الشمسي الثالث: الفعل المنحصر هو المفعول الأسمى

إن كانت الصورة هي ما يفهم من الواقع فإنها ستكون (حسب الفهم السامع) الجوهر "اليسيط"، الجوهر الذي لا يتصور إلا فعلا بحقق كمال المعقولة، ولمرة أولى ارتبطت ثيولوجيا أرسطو، بهدف التكبير، وينبغي أن تقول إن أرسطو، لم يعرض بمحركه، اللامتحرك، المثال الأفلاطوني في منطقتنا فوق المحسوس (المستوحقة بينهما)، إنه ليس تعويضا في نفس المستوى، بل هو تجديد؛ "فالفعل المنحصر" هو بعدة ميثاق يقي أصله، لأن هذا التعريف ينطوي الثورة المزدهرة للصورة والفعل. وهذا المعنى لم يعد من رواسب الأفلاطونية، تكاد لا تندمج في الميتافيزيقا الجديدة، بل هي معرف مبنية بعدة على أرضية أرسطية. هي نسبت تحديدا للغة وللذلات. بل هي تحصيل للواقع من جهة ما هو صورة ومن جهة ما هو فعل يحصل تفكير الجوهر المفارق.

الشمسي الرابع: الفعل المنحصر يكرر في الأشياء المحسوسة

نحس إذا في نقطة الخلاف: = كيف تكون ذات مفارقة مصدر وجود لا تحوي الميتافيزيقا، إلا عن بعد "أسطر لإجابة عن هذا السؤال [335]؛ طفاء 1050 8 ب 28 "الأشياء المحسوسة تحاطي الأشياء التي لا نفسا. راجع التلام 7، 1072 ب 13-14؛ "كحل" الأشياء خاصة لذات مفارقة من جهة ما هي علنها

1 الميتافيزيقا، ل 7، 1072 ب 13-14

2 مقر حنون، Figure Géométrique, Paris, 1967, p. 17, A.

3 حنة غردنية

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الغائية". وإذا فإثما في اتجاه العنة الغائية، دون غير هذا، بحث أرسطو، عن أساس التماثل الذي يسمع بنأسيس علم واحد ووحيد للوجود من جهة ما هو وجود على قاعدة علم الموجود الأول.

بُن رابطة المحاكاة والخضوع التي للموجودات] هذه في علاقتها بحد *several* ولم تقع مجالتها بصورة نسفية من قبل أرسطو أبداً في حين أن وحدة الأطولوجيا، والبيولوجيا إنما تعهد هناك. ولا نجد إلا تلميحاً متأثرة إلى هذا المبدأ التكريس لوحيد الموجودات. ويسمى أوبس، بـ

1 - في النفس 11، 415 أ - 261 - 67: إن خلق كائن مماثل للذات هو "مشاركة في الأزلي وفي الإلهي قدر الإمكان، لأن ذلك هو موضوع شوق كل الموجودات، وغاية سخطهم الطبيعي". فانفرد انحي لما كان لا يستطيع أن يلقى هو ذاته وواحداً بالعدد، فإن الشيء، باستمراره، هو الذي يحاكي سكون الإلهي.

2 - في السماء 1، 279 أ - 171 - 30: من الميمومة الخالدة والإلهية تُستق الوجود والحياة اللذان بهما تتمتع الأشياء الأخرى، فبعضها يتمتع بهما على نحو فيه بعض التفصيل، والبعض الآخر لا يتمتع بهما إلا ضعيفاً.

3 - في الكون والفساد 11، 10، 336 ب - 27 - 337 أ: حيث تُشير التسمية الغائية والمحاكاة، الوحدة بالأخرى، ويلاحظ أوبس: أن صراعاً حثيث من أجل الأفضل هو الذي يكون محاكاة الموجودات للموجود: الحركة الدائرية، استمرارية التوالد، دورة العناصر وحتى الحركة الخطية. ذلك أنه بمحاكاة الحركة الدائرية تكون الحركة الخطية متصلة.

فما هي خاصية الفعل المحض التي تكبر هكذا؟ إنها جوهرية البقاء على نشاط غير متعطل وغير أت من الغير وغير محرك من آخر. إن هذا البقاء في سكون فاعل هو ما يسميه أرسطو، عقل العقل، وإن ما يحاكي ليس معقولاً كلياً بقدر ما هو عقل متفرد. إن الفعل الذي يجعل الحياة تستمر والتفعل الذي يجعل دورة العناصر الفيزيائية تتوهم، وخاصية الفعل الذي به يستمر التحكم في

1 - الكون والفساد

Clark, *Plato and Aristotle on the Soul*, trad. de G. E. R. Lloyd, Paris, Les Belles Lettres, 2005

2 - أوبس، مرجع مذكور، ص 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000

الحياة التامة (على ما وصفت الأخلاق النيقوماخية) هي تقديرات مختلفة لهذه الوحدة التماثلية للوجود. وبين هذه الوحدة التماثلية للموجودات في الموجود الذي نؤسس بدورها وحدة تماثلية في عند الوجود. إلا أن مقولات المحاكاة المحض والنصائح من أجل الأفضل والقرب أو المسافة في المحاكاة ودرجة الموجود. بلغ ... هذه المقولات لم يبنوها أرسطو؛ فعليا ما وقعت معالجتها سمبجدا. ومن أجل أن يبنوها بصورة حديثة، ينبغي أن نرى عن قرب الاختلاف الجوهرية بين المشاهدة الأفلاطونية التي تذهب من المعقول إلى المحسوس وبين المحاكاة الأرسطية التي تذهب من الفعل المحض إلى الفعل المحتلض. ومن الصورة الواقعية إلى الصورة اللاواقعية، وعن العنق الإلهي إلى التفاعل الإنساني والتي الحياة والنزعة الطبيعية بناهي فعل غير مكتمل للقوة. وقد نرى كذلك عنده على أي وجه نكتن برؤية الموجود الأوثق هي مسأ كنية الموجود من جهة ما هو وجود، كما أنه لهما لا نجد أنطولوجيا مفارقة عند أرسطو، وحتى إذا لم يخترع أب الأنطولوجيا ولو مجردة للفظ، لم يجوز أرسطو ذلك بصورة صريحة، وإنما كان هذه متناسقا فيما نقل تصيدنا معلقا.

[337] 4 حدود فلسفة للصورة: الصورة والوجود

إن كان أرسطو لم يكن يريدناجه، فإن مراد ذلك بلا شك، هو لا مجاله بغيره كيان الموجود. ولقد لاحظنا ذلك أكثر من مرة، إن فلسفته تبقى فلسفة مائيات وصورة، وإنما كان أرسطو بين الإله والموجودات عن علاقة وضع الموجود [position d'existence] بل عن نشأته تصور *similitudo* *formae*. وتقوم فلسفته بعد ذلك على السببية الغائية وليس على التفاعلية المتجهة.

إن ما سيؤذي في تجديد الأرسطية هو الالتقاء مع إله إسرائيل، الإله الذي "يخلق" الأشياء، لا من أن يجعلها بحسب سكينه عقل عقده، والسؤال الذي يؤمننا ها هو هو معرفة ما إذا كان تحويل الشجرة من السببية الغائية إلى النسبة المتخذة تطابق مع عقيدة أرسطو، أو ما إذا كان الأمر انقلابا للإشكالية الأرسطية.

إن الأوسيا الأرسطية هي فعلا، "ما يوجد"، وهي فعلا موضوع تام الحقوق في علاقته بغيره. ومثل ذلك إنسان ما، أو حصان ما، كما يقول في المقولات ٧: بل هي أبص طاقة وبيرة فعل. إلا أن التصريح المتأخرين (١٩٥٠) :

١ : تصور بديهي في معنى الصورة، وحذف الفارقة صلح معنية "الفروق الأخيرة" (بول بيكور).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أرى بعض هؤلاء أوبسوس، جنسون، انفقوا على القول بأن أرسطو بقى في منتصف الطريق بين الحسني والعيني، وأن معرفته للأوسيا يستخرج من ليس لا يحكاك عنه، تعبر عنه [338] صعوبات الترجمة: أوسيا هي جوهر وماهية (بترحمنا أراقسوس، بالمناهة، وأريستو، بالجوهر، وأوبسوس، بالـ *encyte*، ويندولي أن هذا الأخير هو الذي احترم عدة بغاير الماهية وأن وجود في الأوسيا، فلا بد من إيجاد لفظ له تلوته التغيرات (الوسطية). ويستطيع جنسون أن يتكلم عن انقضاء لطيف تلمشاكل التعلنة بالواقعة الأساسية لموجود". انظر كلاً تحليل جنسون، الذي ينهي هكذا: كلاً هذه التفسيرة التي لا نهتم في الواقع إلا بما يوجد، تناولته ذاته بطريقة تتبرع عن مشككته وجوده التي ميزر لمفرد "ويرى جنسون، في ذلك التعلنة الأساسية التي من أجلها لا يكون مشككته أصل التعلنة"، معنى في الأرسطية. إن أرسطو، بجهن بأخرة "تميز الواقعي بين الماهية والوجود. هذا ما ينبغي انقراضه من أجل فهم الأوسيا عند "المرجودية". وعند جنسون، يجب لنيء صورته ذاتها، وأن نكلم لمانا يوجد سبيء ما هو أن نبحث لساناً هو هو ذاته، ومعنى ذلك أننا لا نبحث عن شيء حفاً". وإنما بموجب مبدأ واحد هو هو، يوجد المرجود ويحزون عدة، (وذلك كما ذكرنا هذا النص الرابع الأرسطو: "ومعنى ذلك، هي كلاً (الاندحات كما في كلاً انقياسات، يحزون للمبدأ هو الماهية (أوسيا)، وذلك لأنه من الماهية نبنى القياسات، ومنها عدلحت نحزون الأكران" (مقالة الزاوي 1034-30 - 32). إن علاقة الإله بالعالم لا يمكن أن تكون بدأ علاقة كيانية (ousia)؛ إذ لا له هو عة "ما" يكونه العالم، وليس عدة أن العالم "يكون"، (إن أوسيا أرسطو، التي نوع منها الكشاك لا تسمح محل سفاضل الحكيان، وهي، بالنظر إلى حزون السببية التفاعلة يلزم عنها مشكك حزون، لا تسمح بتوفير تاويل ملانه لهذا الحزن من السببية). إن لاهوتيي لعهد القديم، كما يقول جنسون، هم الذين أدخلوا إشكالية لوجود متبررة عن إشكالية الأوسيا، وقتلهم جميعاً، العرب المسلمين، وإنما ههنا قد يسمح

1 - جنسون، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

استعر أصل استرجاعي يتخلو من «أين رشد» و«أين سيناء» والقديس طوما، بالتقاطع مع ما سمح بخصيسته تحنيل مباشر الأرسطو.

لو كان أرسطو قد عرف قصص الخلق، لرفضه لا محالة. ولاستبعده إلى جهة الحكايات الخرافية، لأن الخلق كان سيبدو له مساعها أنه يرذ المعرفة الفلسفية إلى مجال الوجود بالعرض، أي إلى خارج حقل العلم. بل أكثر من ذلك، فإن الفعل المحض، كما يؤكد أويتز، لا يمكن أن يصنع شيئاً خارج ذاته. لأنه يكون محدداً تحديداً تاماً، وتكون «فعليته» مودعة عندئذ في المنفعل الذي يتقبل فعله (النظام، 8، 1150، 30 - 31). بل بتكلم أويتز، حتى عن «تأده» للذات [entité]، المفارقة، وهو ما يكون، على العكس، البناء في تعريف الصورة المتأده: «تكون الإله قوة قاصرة» لذلك لا موضع لسببية فاعلة لدى مصدر الوجود¹.

تلك هي غنة تكون اشتقاق الكثرة من الوحدة ليس مشكلاً أرسطياً، [340] بل هو مجرد تنظيم للسلسلة الترتيبية للصور عن طريق العلة انغائية. وهكذا تكون أريسية العالم لازمة محفوظة من برهانيس إلى الذريين، و«أفلاطون» و«أرسطو» والرواقين و«أفلوطين». إنما على هذه الخطاطة المشتركة انحسرت في التاريخ فلسفات منفصلة انفصلاً جذرياً، وإنما بانفصال أهد من ذلك الذي فرق بين أرسطو، وأفلاطون، مستنجد من لا- فمسة العهد القديم إشكالية وسيطة إنعق إلى الأصل الجذري للوجود.

خاتمة القسم الثاني:

لقد حالت اللحظة التي سنظر فيها نظرة إجمالية إلى الميتافيزيقا ونسأل عما إذا كان أرسطو، قد أضر برامجه المخصوص عن.

1. السلسلة الكرونولوجية والسلسلة المنطقية:

وأولاً لا بد من بيان كيفية تفصيل قولاني الميتافيزيقا، قراءة فونر باعز الذي يسعى إلى العثور على نظام الاستششاف، النظام الكرونولوجي للأطروحات، انطلاقاً من مبد فزييد أصنية *ἀποδείξεις* منغلطة في الجاه مرحله أرسطية خاتمة، ونظام العرض، وهو الذي أراد أرسطو أن يتبعه القارئ من

1 - أويتز، مرجع مذکور، ص 297.

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

حلال إضفاء هذا التنظيم الأخير لكتابات تنتمي كل منها إلى مرحلة وذهنية مختلفتين اختلافاً ملموساً.

وستمثل ثيولوجيا مثالية الالام حسب النظام الكرونولوجي المحتمل، مرحلة متقدمة لا يزال فيها موضوع الميتافيزيقا على الطريقة الأفلاطونية هو تحديد واقع فوق محسوس؛ وستمثل أنطولوجيا مثالية الهاء المرحلة الأخيرة حيث يكون موضوع الميتافيزيقا [341]؛ هو تنظيم معنى الوجود بشكل يشمل ويتجاوز ثنائية الجواهر المحسوس (التي ينت محسوسة الزاي والحاء، والطاء، التي أدرجت مؤخراً، أنها حقيعية وجذيرة أنطولوجيا) والجواهر الثابتة، انموزوتة عن الحثثة الأولى.

ولنفرض هذا الزسم الكرونولوجي صحيحاً، فكيف نستعمله لفهم أرسطو؟ ينبغي أن ننتج اقتناعاً أن هذا الفهم الأرسطو، قد كان يكون الأفضل وحتى الوحيد الممكن لو كان التناقض بين المقصدين - مقصد إنشاء ثيولوجيا أو نظرية في الوجود الإلهي، ومقصد إنشاء أنطولوجيا أو نظرية في الوجود من جهة ما هو وجود، تناقضاً جذرياً، فأن يبقى لنا ساعتها إلا أن نوزع على الزم من التنسي لأحوار حيدة، أرسطو، هذين المشروعين؛ وأن نبحت عن المدافع التنسي الذي تحكيم في هذا التنازل كما في ذلك. ولكن إذا كان أرسطو، قد ارتأى أنه يمكنه إضفاء هذا التنازل النهائي لأثره (أي التسلسل الذي يصح الثيولوجيا في الآخر ونظرية الوجود من جهة ما هو وجود في الوسط بشكل تكون فيه كالتشديد بين البحث الديالوجي ما يبقى للآلف العكسي والهاء (، وبين الاستقصاء الإعدادي للأوسيا المحسوسة ضمن مجموعة الزاي والحاء، والطاء، ثم نظرية انجواهر المنارفة لمجموعة الالام، والميم، والنون)، فذلك لأنه اعتمد أن هذين المقصدين حكائياً متاسقين، وأن الأطروحة الأقدم تلمت فيزيقا من جهة ما هي ثيولوجيا، هي التحقق الجزئي لبرنامج الميتافيزيقا كما وقع التتميع إليه في الأخير. برنامج الميتافيزيقا من جهة ما هي أنطولوجيا ولكن مرتباً قبل الثيولوجيا، لأن البحث عن هذا التناسق المنطقي، هو بحث مستقل عن البحث عن التسلسل الكرونولوجي؛ ولأن يبقى التفسير التنسي هو التفسير الوحيد الممكن، إلا إذا فشل هذا البحث. والحال أن الكثير من الكتاب قد انطلقوا من هذه المسألة المتعملة في أن التوتر بين الأنطولوجيا والثيولوجيا هو توتر لا قبل لهما به، بما يستر [342]

لتفسير الكرونولوجي، وهو تفسير نفسي، أن يعني من فهم الأثر عند، هو، وكما اختير له في الأحمر أن يكون.

2. تلخيص مشكل الوجود والموجودات

فلنذكر بالتفصيل التي نعلم من أجل الميتافيزيقا.

- 1 - انعكسة هي البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى (الأف التكبرى)؛ الفلسفة هي إيتولوجيا اعلم العذل.
- 2 - "تمة علم بدرس الوجود من جهة ما هو وجود والمصفات التي له جوهرية" هكذا يبدأ مقدمة الحجية 1؛ الفلسفة هي أنطولوجيا
- 3 - زما يبغي على الفلسفة السك بالمبادئ والعذل التي للجواهر (الأوسيا) (مئة اللام 1909-18)؛ الفلسفة هي أومولوجيا (علم الجوهري).
- 4 - إذا احتل تمة جوهر لا متحرك، فيبغي أن يكون علم هذا الجوهر. سبق، وينبغي أن يكون هو الفلسفة الأولى. الجزء 1: 1026؛ 130؛ الفلسفة هي ثولوجيا

من أجل أن الوجود، وعن الوجود إلى الأوسيا، وإلى الأوسيا الأولى التي هي أوسيا مفارقة، تلك هي السبيل الأرسطية. فما الذي يصعب وحدة هذا انتمشي؟ إنها الأوروجة الأسابية القادئة إن الوجود ليس جذا يقسم إلى أنواع بل هو الوحدة التمامة للسبلة من المعاني تنظم على دلالة أولى مأخوذة على أنها لدلالة لمبر حج. إن معاني الانفاظ ليست متبسة، ولكنها ملتبسة بروس هان إلتبسة إلى معنى يكون المعنى القاعدة؛ ذلك هو الرباط المنهجي للميتافيزيقيا كتب. وفعلا، إن كانت الأوسيا هي معنى الوجود من جهة ما هو وجود، [343] فإن معنى الأوسيا سينظم بدوره بعد أسيل منظمة من الأمانة، يكون فيها الجوهر المنصرف هو المثال الأول (le premier exemple).

حتل هذا مناسب جد التامق وحكي ما أثبتته قورنار باغر. هو أن سمي المضموع ظهر في الأخير وينغ ذرودة في هذه تعبيرات من آخر صيانة انها، ألو لم يتحقق تمة جوهر آخر غير الجواهر التي كونها الطبيعة، تلك كانت الفيزياء. هي اعلم الأول، ولكن إذا ما كان تمة جوهر لا متحرك، فإن عند هذا الجوهر ينبغي أن يحظون سادته، ويكون هو الفلسفة الأولى،

الوجود والمعاني والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وهي فلسفة كتابة على هذا النحو، بما هي أولى. وعندها سيحضون نفاخص الوجود من جهة ما هو وجود. أي ماهيته وصفاته التي له من جهة ما هو وجود. في أن.

غير أن هذا المقصد، بيني مقصداً حياً جدياً، لأن أرسطو، أولاً، قد تأذى إلى إعطاء لفظ الوجود، لا فقط سلسلة من المعاني، بل أربع سلاسل.

- (1) سلسلة المعنوية للوجود في المقولات (الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان. وكل جهات اللاتالات الأخرى المماثلة للوجود).
- (2) الوجود بما هو عرض.
- (3) الوجود بما هو الصدق.

أ) الوجود بما هو فعل وبما هو قوة، وتتلوهر معاني الوجود على صيغة شبحية. بشكل ما، حول محور أن - أوسيا - أوسيا تزوتي (وهكذا يتحدث بأخرى عن "فينونوجيا الوجود" تطور انطلاقاً من الفئحة أن الوجود ليس جنساً بل شيئاً من اللاتالات ذات القرابة) وتتمثل فيونونوجيا الوجود هذه، بالحالة الأخيرة من تعبير أرسطو في الوجود (الجزء 2 - 3، 344) وبعبارة أوسيا هي صورة الصورة التشبيهية للمعاني، وأنها الأولى في سلسلة منظمة من الأضمة. ولكن بصرف متعددة: هي مجموعة الأعداد، التي (1) وأنها العدد، وأنها الصورة، وأنها المركب المعني، وأنها تسانيب لعرض الذي يقوم مقام الصور، بل إنها الكمي من جهة ما هو جوهر ذات. وبخاصة فإن الأوسيا هي أولى بمعنىين: أولاً من جهة ما هي صورة بعزل عن ذاتها التي (1) 327 اب (4 - 4)، وأخيراً من جهة ما هي صورة عارية بذاتها عن كل مادة، (الجزء 5، 1015، 6 - 6، اب، 1026، 10 - 31، 1072، 7، 32) وهي بدورها تشير إلى الإله المتعقل المقاداة للاه 7، كما تشير إلى الحركات اللاصحة للاه 8 والحض المتعقل، «تفسيره» لكتاب الفلوسوف 4 III.

وهكذا تكون الميتافيزيقيا كتاباً مشحوناً شحناً بالبحرث، المتلصقة، وحظها المركزية معاً بتقدمات ستكتشفه في كل اتجاه. ولكن ذلك سهل وإن لم يكن سهلاً فهو على الأقل متسامح.

غير أنه في ما بعد من مسألة تدمق الفلسفة. تطرح مسألة سمعتها بالشماس. سيكرو، أوما هو الذي عدا به منتهى لم أنه بين أي صورة تكون الفلسفة الأولى فلسفة نظرية لأيد أولى الفلسفة، التي الوجود فقط عنه ما وضع أن

كتابة الوجود نتمثل في "تعبئة" كل الموجودات إلى الموجود الأفضل منها؛
 إلا أن رابطة الغائية - رابطة الحاديه الغائية - التي فيها بدورها تمثل هذه
 التعبئة، تبقى رابطة محتاجة خارجية للأكثر كمالاً من قبل الأقل كمالاً.
 فأرسطو، جاهل جهلاً بكل ما هو إعطاء أصلي للوجود (une donation
 première d'existence).

لذلك تبقى وحدة الموجودات في الوجود وحدة هشة، أكثر هشاشة من
 وحدة ما يقال عنه الوجود في [345] سلسلة المقولات، ويقوم كل أنطولوجيا
 "تسعى" على هذين "المرورين"؛ من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الجوهر،
 ومن الجوهر الكامن إلى الجواهر الثانية، وهذان المروران يشيران إلى الدخطين
 اللذين يُعتمد عليهما كل شيء في الأرسطية أو بصيغ.

ثبت المصطلحات

عربي-فرنسي

A

Accident	حادث
Acte	فعل
Acte pur	فعل محض
Agir	فعل
Âme	نفس / روح
Ameur	حب
Anabase	معراج
Aphorisme	شذرة
Apologie	دفاع
Aporie	معصلة - شك
Apparaître	ظهور
Apparence (s)	مظهر / ظاهر / مظاهر
Arbitrage	ترجيح
Argument ontologique	دليل أنطولوجي
Argumentation	حجاج
Argument-preuve	دليل / حجة
Arché	أرغحي / مبدأ
Atheisme	إلحاد
Atome	ذرة
Autre (l')	الأخر الغير
Aveuglement	عمى

	B	
Ben		خير
	C	
Catégorie		مقولة
Causalité		سببه / عليه
Causalité formelle		سببية صورية
Causalité finale		سببية غائية
Cause		سبب / علة
Commencement		بداية - بد
Connaissance-contrainte		معرفة
Contingence		العرض
Contingent		العرضي
Contradiction		تناقض
Contraires		متقاربات / أضداد
Concernance		علامة
Conversion		انقلاب
Corruption		فساد
Cosmologie		مكوسمولوجيا
Cosmos		حكون / نظام
	D	
Diairématique		منهج تحليلي / تشكيكي
Déclarer		هذبة / اربة
Définir		حد / عرف
Définition		تعريف / حد
Degré		درجة / مرتبة
Démurger		صانع / منه صانع
Démonstration		استدلال
Décomposition		نسبية
Désir		شوق / رغبة
Détermination		تحديد / تحديد
Devenir		صيرورة

Dialectique	جدلية
Dialecticien	جدلي
Dieux infernaux	آلهة الجحيم
Différence	لاختلاف
Dignité	شرف / وجده
Discours	خطاب / قول
Divinité	الوحيية
Donné	معطى
♦	
Effets-célestes	آثار
Éléarisme	المذهب الإلهي
Élément	عصر
En soi	عما في ذاته
Énergie	طاقة
Énigme	لغز
Épistémologie	استمولوجيا
Éristique	جدال / مجادلة / مراء
Fros	بروس
France	طلان
Freud	خطأ
L'espèce	نوع
Esprit	روح
Essence	ماهية
Etance	موجوده
Être	وجود / موجود / كيان
Être en tant qu'être	وجود بما هو وجود / موجود بما هو موجود
Être vrai	وجود حقي
Êtres	موجودات
expérience	تجربة

Expiation	تكفير
J	
Faire	إنشاء
Ferveur	حماسة / حمية
Fin	نهاية / عاية
Finalité	عائية
Fin-Énal-finaliste	عائية / عائي
Fini	متناهي
l'Ini-limité	متناه / محدود
Flex	سبل
Fondement	أساس
Force	قوة
Forme	صورة
G	
Génération	كون
Genèse	نشأة
Genre	جنس
Genres de l'être	أجناس الوجود
H	
Homéomères	متجانسات
Hymne-hymnique	نشاد / نشيد / انشادي
I	
Idée	مثال ج. مثل
Identification	معاودة
Ideatifier	مهي
Immanence-immanent	عائية / عايت
Immortalité	خلود
Immortel	باق / خالد
Inconditionné -anhypothétique	لا مشروط-
Indestructible	لا يتدمر
Indéterminé-illimité	لا محدد

Individu		فرد / شخص
Individuation		تفريد
Infini		لامتناه
Initiation		رياضة / ذرية
Initiatique		رياضات
Intéité		مريد
Intelligible		معقول
Intuition		حدس
Ironie		سخرية
	I	
Juste mesure		اعتدال
	I	
Lamier		حد
Loi		نأموس / قانون
	M	
Matière		هيولى / مادة
Matière-matérialisme		مادة / مادية
Mécanisme		آلية
Médiation		توسط
Mélange		خليط
Même (I e)		الموعد
Métaphysique		ميتافيزيقا / ما بعد الطبيعة
Méthode analogique		منهج تناسبى
Méthode aporétique		منهج معضى
Méthode d'immanence		منهج المحايثة
Migration		الهجرة / هجرة
Moade		عام
Monothéisme		توحيد
Monstration		إظهار
Mouvement		حركة
Multiple		متكثف

Mystère		سِر / لغز
Mystères		أسرار
Mystique		صوفي
Mythe		أسطورة
	N	
Nature		طبيعة
Nécessité		ضرورة
Négatif		سلب / سلبى
Nom		اسم
Non être		لا وجود
	O	
Odysée		أوديس
Ontologie		نظريات / علم الوجود
Opinion		ظن / رأي
Opinion droite		ظن صادق / صائب
Oracle		نبوءة
Ordre		نظام (صنف، مرتبة)
Origine		أصل
Ousia		أوسيا
	P	
Paradigme		أنموذج
Participation		شراكة
Particulier		جزئي / خاص
Partie		جزء
Passivité		انفعالية
Pâter		انفعال
Pensée de la Pensée		عقل العنق
Personnalisation		تشخيص
Phénomène		ظاهرة
Philosophie première		فلسفة أول
Physis		فوزيس

Poésie - poétique	شعر / شعري
Pour soi	من لذاته
Predicar	المحمول
Preuve par les effets	دليل الآثار
principe	بدأ
Privation	عده
Problème	مشكلة
Providence - providentialiste	عناية (تعاليم بال)
Puissance	قوة
Purification	تطهير
Q	
Qualité	كيف / نوع
Quantité	كم
Quiddité	ماهية
R	
Raison - intelligence - intellect - logos	عقل
Réalisme	واقعية
Reconnaissance	اعتراف
Religion raisonnable	دين عقلي
Réminiscence	تذكر
Repos	محتزون / ليات
Reprise	استئناف
Ressemblance	شبه
Révélation	كشف
S	
Sacré	مقدس
Schema	مخطط / رسم / تصانيفه
Scheme (d'incohérence)	رسم (التناقضات)
Science	علم
Séparé	منفارق
Signification	معنى / دلالة

Singulier	فرد / مفرد
Sphère	كرة
Stade	طور
Sublime	جليل
Substance	جوهر
Substance première	جوهر أول
Suffisant	كاف
Sujet	ذات / موضوع
Symbole	رمز
Synopsis	مصر بالكل - إحاطة
Synthèse	تأليف
Système	نظام / منظومة

F

Techné	صناعة
Technique	صناعة
Théologie	ثيولوجيا
Tourbillon	دوامة
Tour	كل
Tour-oralité	كل / كلية
Transcendance - transcendant	تعال / مفارق
Transposition	تغلة

L

Un (l')	الواحد
Unité	وحدة
Universel	كلي
Un-multiple (l')	الواحد - الكثير

V

Véritablement étant	موجود حقا
Vérité	حقيقة
Vivant Universel	حي كلي
Vrai	حق / صادق

فهرس الأعلام

Anaxagore	أنكساغورس
Anaximandre	أنكسمندرس
Anaximène	أنكسينس
Aristote	أرسطو
Averroès	أبن رشد
Avicenne	أبن سينا
Apelt, Otto	أبلت، أوتو
Bekker, O.	أ. بكنر
Brisson, Lu	لوكا برسون
Bouchard, V.	ف. بوشارد
Bude, Guillaume	غ. بودي
Burnet, John	ج. بورنت
Chambry, Emile	أميل شمري
Damascius Damascenus	دأمسقيوس
Deichgräber, Karl	ك. دايشغربر
Democrite	ديمقريطس
Diels, Hermann	ه. ديلز
Diés, A.	أ. دياس
Diogène	ديوجانس
Dumont, Jean-Pau.	ج. ب. درهون
Empédocle	إمبذقليس
Epicure	إبيقور
Estagnère, Paul	ب. إستراجير

Gilson, Etienne	إيه جيلسون
Goldschmidt, V.	ف. غولدشميدت
Guéroult, M.	م. غيرو
Hamelin, Octave	أ. هاملان
Hegel, G. F. W.	غ. ف. هيجل
Heidegger, M.	م. هايدغر
Héraclite-Héraclytéen	هيراكليبوس
Jaeger, Werner	فرونر يانغر
Kant-kantien	كانط / كانطية
Laërce, Diogène	ديوجينيس اللايرسي
Le Blond, Jean-Marie	ج. م. لوبلون
Mansion, Augustin	أوغستين مانيون
Mansion, Suzanne	س. مانيون
Moreau, Joseph	ج. مورو
Mugnier, René	ر. مونيه
Nietzsche, F.	ف. نيتشه
Nuyens, F.	ف. نوينز
Olympiodore	أولمبيودورس
Owens	أوينس
Pacher, P.	بيار باشي
Parménide-Parménidéen	برمانيدس - برمانيدي
Pellegrin, Pierre	بلوغران. ب.
Philon	فيلون
Platon	أفلاطون
Plotin	أفيموليز
Pradines	برادين
Présocratiques	السقراطيون عن سقراط / ما قبل السقراطيين
Preclus	بركلوس
Protagoras	بروتاغوراس

Pythagoriciens	فیثاغوریون
Reinhardt, K.	کے. رینہارت
Rhode, F.	اُ. رود
Robin, Léon	ل. رومان
Rodier, Georges	ج. رودی
Ross, D.	دافد روس
Seyden, Olivier	اولیوی سیدن
Shorey, F.	ب. شوری
Simplicius	سمپلیوس
Socrate-socratisme-socratique	سقراط - سقراطیہ - سقراطی
Spinoza	سپینوزا
Stevens, Anzick	انیک سٹینس
Saint Thomas	طالیس
Thalès	توما
Tricot, Jean	ج. تریکو
Wahl, Jean	جان فاول
Wolkman-Schluck, K. H.	کے. ایف. فولکمان شلک
Xénophane	کریئوفانس
Zeller, Eduard	ایوارڈ زیلر

الفهرس

7..... غنية المُرس ومخططةه

ا. أفلاطون

القسم الأول : الوجود الحقيقي "أو المثال

- الفصل الأول : مدلول الأيدوس الأفلاطوني 15
الفصل الثاني : الماهية والذمة 21
الفصل الثالث : العلم والماهية ا. - "الظن" بما هو سلب العلم 39
الفصل الرابع : العلم والماهية ب. - الظن المستقيم "وسيطا" 39
الفصل الخامس : العلم والماهية ج. - "الوسيط" الرياضي 45
الفصل السادس : العلم والماهية (الجزء الأخير) 17 - "كمان" تعلم: التأمل 50

القسم الثاني : فكرة الوجود واللاوجود

- الفصل الأول : مسألة الوجود في برمانيس 91
الفصل الثاني : مظاهر نجاح الأطلاونية وإخفاؤها في اللفظاتي 109
الفصل الثالث : نشأة المحسوس في فيثوس 123

القسم الثالث : الوجود والإلهي

- الفصل الأول : مشكل "الإلهي" والتمسعة السابقة على سقراط 139
الفصل الثاني : "الإلهي" لدى أفلاطون 151

الف. أرسطو

مقدمة..... 169

القسم الأول: الوجود من حيث هو وجود

الفصل الأول: التوزيع "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو..... 175

الفصل الثاني: الفلسفة: فصدها وذكرتها..... 187

الفصل الثالث: الفلسفة و"إخراجها"..... 203

الفصل الرابع: موضوع "الفلسفة الأولى"..... 211

القسم الثاني: الوجود والجوهر

مقدمة..... 225

الفصل الأول: الجوهر المحسوس: آخره موضوعاً..... 229

الفصل الثاني: آخره المحسوس (تابع)..... 247

الفصل الثالث: الجوهر والفرد..... 255

الفصل الرابع: الجوهر "المفارق"..... 271

ثبت المصطلحات..... 289

فهرس الأعلام..... 297

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وأما أقرب غايات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين أفلاطون وأرسطو، وإدراك الأصل لإيقاع ما لفلستنا ضمن هذا الجدل. وأنه لمن المبتذل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئياً. ولكن الإسهام الحقيقي لأفلاطون وأرسطو في الميتافيزيقا هو أبعد من ذلك. فأفلاطون ليس فقط منظر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشدّ دحضاً لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تتسبب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بداية من محاوراة برماتيدس، تكوّن أنطولوجيا من الدرجة الثانية هي الخدمة الأفلاطونية الحقيقية للأنطولوجيا. وأنه ليتوجب علينا (لفهم ذلك) أن نفهم جيّد الفهم ما سنسميه أنطولوجيا الدرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جداً لنظرية المثل، مادام النظر في فكرتي الوجود واللاوجود لا يمثل مردوداً من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعاً لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يقتر أننا ستوقّف أولاً عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر مما نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإتّما لدى هذا المستوى تتقرّم فكرة «وجود حقيقي...» هو المثل تحديداً.



بول ريكور (1913 - 2005)

فيلسوف فرنسي معاصر. من رؤوس الفنونولوجيا والتأويلية في الفكر الفلسفي العالمي. من أهم مؤلفاته: التاريخ والحقيقة (1955)؛ في التأويل (محاولة في فرويد، 1965)؛ صراع التأويلات (1969)؛ الزمن والسردي (1983)؛ العادل (1995)؛ الإنجيل فكراً (1998)؛ الذاكرة والتاريخ والسيان (2000).

فتحي انقزوّ - محمد بن ساسي - حبيب الجربي - محمد محجوب

يدرسون تاريخ الفلسفة القديمة والعربية والمعاصرة في جامعة تونس، وجامعة القيروان، وجامعة تونس المنار، ويبدلون أنفسهم لإنطاق الفلسفة مجدداً بالعربية.

