

الانية و الغيرية

تحضير فرض مراقبة

تفسير :

الانية و الغيرية:

الانية = النفس

الغيرية = الجسد

الاخر . اللاوعي

فما فلاسفة ضد تكامل النفس مع الغيرية كما كانط . روسو و ديكارت قالك اللي نفس مهاش محتاجة لحتي شي غير لروحها كهو وحدها تنجم تحقق هدفها و اللي تحب هيا و قادرة انها تتعرف علي ذاتها بنفسها هنا ناخذوا مثال ديكارت ك قال " انا افكر انن ائل موجود " قللك نجم نتخيل روحي بلاش جسد اما مستحيل نتخيل روحي بلا نفس و ذات يراو اللي الجسد عائق ع نفس مثال ك بدن . يمرض و يطيح النفس تولي مش قادرة للابداع و اثبات ذاتها

كيف كيف الجسد ديم يميل للشهوات اللي تهزنا لعالم سفلي و تفسد النفس و تيعدها عن كل حاجة اخلاقية

كيف كيف قالك العبد الاخر هز عدو ليا و ميمثلنيش و عائق ليا مثال انو العبد الاخر كل م نعمل حاجة يبدا يعس عليا و لاي بيا لذا نولي نخجل من كل حاجة توا من ناحية اخرا فلاسفة دافعوا علي فكرة تواحد بين النفس و الغيرية كما سبينوزا حجج متاعهم اللي بدن مكل للنفس و النفس و الجسد يتعاونوا مع بعضهم العبد الاخر هو مكمل ليا و هو الاخر الي يمثلي و بعلاقتي بالاخر تنجم تنتج صداقة و عاطفة و الاخر كيف انا نغلط يصلحلي هو اغلاطي و يبالنفس باهي بش نبدا بالانية

الانية هي النفس

الغيرية حاجة مش تابعتك كما العبد الاخر . اللاوعي . الجسد

الانية ضد الغيرية اهم من دافعوا عليها

افلاطون . ابن سينا . ديكارت . كانط

تواحد الانية مع الغيرية دافعوا عليها سبينوزا. نينتشه . مرلوبونتي ارسطو.

مسألة الآنية والغيرية

النفصل

تندرج مسألة الآنية والغيرية في إطار مسألة أعم هي مسألة الإنساني بين الكثرة والوحدة. وهذه المسألة تتحرك بدورها في سياق مطلب الكونية. ذلك أن تحديد الإنسان يفترض إنتاج تعريف كوني يشارك فيه كل الأفراد، لكن هل أن هذه المشاركة تتم على نفس النحو؟ أم هل أن كل فرد يشارك في الكلّي بطريقة خصوصية؟

أفلاطون " الإنسان هو النفس " "الجسد قبر للنفس" Platon

يقرّ أفلاطون أن كمال الوجود الإنساني أي إنية الإنسان تتحقق بالنفس وحدها ذلك أن أفلاطون يتبنى موقفا ثانيا إذ يفسر الإنسان بإرجاعه إلى مبدئين مختلفين:

* مبدأ روحاني هو النفس التي تتحدد تماما مثلما سيكون الأمر عند أرسطو باعتبارها مبدأ حركة

*مبدأ مادي هو الجسد.

ويختزل الإنسان في بعده الواعي و يقر بأن النفس تتحكم كلياً في الجسد

وخصوصية أفلاطون تتمثل في إقراره بأن النفس جوهر في حين يمثل الجسد عرض. لذلك يختزل أفلاطون الإنسان في بعده الواعي ويقصي الجسد من ماهية الإنسان، إذ أن الجسد بالنسبة إليه عاطل عطالة كاملة فالنفس هي التي تحرّكه وهو مصدر رذيلة ويمثل عائقا يعوق النفس في عملية صعودها نحو عالم المثل.

أرسطو Aristote

يطرح أرسطو مشكلة علاقة النفس والجسد في إطار فهمه لعلاقة الصورة بالمادة أو إن شئنا الدقة علاقة الصورة بالهيولى (الهيولى هي المادة اللامتشكلة). و من هذا المنطلق فإن الإنسان سيكون إنسانا بصورته أي بنفسه، فالنفس أو الروح هي ما يمثل حقيقة الإنسان. فتماما كما تشكل الصورة المادة، تشكل النفس الجسد وبالتالي فإن أرسطو يختزل الإنسان في بعده الواعي و هذا ما يظهر بجلاء في إقراره بأن الإنسان حيوان عاقل. و هذا المنظور الأرسطي الذي يفهم الإنسان على شاكلة فهمه لعلاقة الصورة بالمادة جعله ينتهي إلى تحديد النفس بما هي مبدأ حركة. و عن هذا التحديد تنتج نظريته الشهيرة حول الأنفس الحيوانية.

ابن سينا Avicenne

موقف ابن سينا من مسألة الإنية يتلخص في برهان الرجل المعلق في الفضاء إذ هو يفترض أن الإنسان ولد دفعة واحدة فخلق يهوي في الفضاء دون أن تكون لأعضائه إمكانية التقاطع، و لكنه مع ذلك يستطيع أن يثبت ذاته موجودة. و من هذا البرهان يستخلص ابن سينا أن النفس هي الإنسان عند التحقيق و ان الجسد لا يمثل حدا في ماهية الإنسان. ذلك أن ابن سينا تماما مثل أرسطو و أفلاطون يقرّ بأن النفس العاقلة هي ما يؤسس حقيقة الإنسان و ماهيته، فالأنا يدرك ذاته دون أن يكون في حاجة إلى أيّ علة خارجة عنه سواء كانت جسدا أو أي شيء آخر خارجي.

ديكارت Descartes

لإثبات وجود الذات ينطلق ديكارت من تجربة الشك. إذ أن ديكارت يشك في كل شيء يجد فيه مجرد تردد وهكذا لا يترك الشك مجالا دون أن يطاله. إلا أن هذا الشك الذي طال كل شيء لا يستطيع أن يخامر الحالة التي أكون فيها بصدد الشك. فديكارت يستطيع أن يشك في كل شيء إلا في كونه يشك لأن الشك في الشك لا يقوم إلا بتدعيم الشك. و هكذا يأتي الشك على كل شيء إلا على اليقين الذي يتضمنه، يقين الذات بذاتها موجودة كفكر أي يقين الكوجيتو.

وخصوصية ديكارت تتمثل في كونه على خلاف أفلاطون وأرسطو يحدد النفس كفكر لا كمبدأ حركة وبالتالي تماما مثل أرسطو وأفلاطون يعتبر أن النفس جوهر ولكنه على خلاف أرسطو وأفلاطون يعتبر أيضا أن الجسم جوهرًا من جهة كونه مستقل بذاته إذ أن حركة الجسم لا تفسرها النفس وإنما هي حركة آلية ميكانيكية نابعة من طبيعة الجسد ذاته كامتداد مادي.

«أفلاطون، أرسطو، ابن سينا و ديكارت يثبتون إذا الإنية بإقصاء كل أشكال الغيرية داخلية كانت أم خارجية فلا الجسد ولا العالم الخارجي يحددان ماهية الإنسان.

ومن هذا المنطلق تتحدد الذات باعتبارها واقعا ميتافيزيقيا، باعتبارها المعنى المؤسس للإنسانية والأنا ليس إلا الوعي بوحدة الذات التي تربط وتجمع بين حالاتها المختلفة وأفعالها المتعاقبة في الزمان. والذات عند هؤلاء الفلاسفة تتحدد في نهاية المطاف باعتبارها الجوهر وهو التحديد الذي أقره أرسطو بما أن الذات كجوهر تسند إليها كل الخصائص والأعراض بما في ذلك الجسد.

سبينوزا Spinoza

يمثل موقف سبينوزا أول موقف فلسفي يرد الاعتبار للجسد في تحديد الإنية ولكن أيضا موقف يسعى إلى إقحام الإنسان في الطبيعة و في العالم عبر سلب الامتيازات الميتافيزيقية التي أضفاها التصور الثنائي على الإنسان.

ذلك أن سبينوزا على خلاف أرسطو و ديكارت يحدد الجوهر لا باعتباره المتصل بذاته ولكن باعتباره المسبب لذاته وهو ما يعني أنه لا يوجد إلا جوهر واحد هو الله أو الطبيعة، و أنّ هذا الجوهر يتكون من عدد لا متناهي من الصفات وأن كلّ صفة من هذه الصفات تتكوّن من عدد لا متناهي من الضروب أو الأحوال Modes.

وهذا يعني أن كلّ ما يوجد هو إما ضرب من ضروب صفة الامتداد و إما ضرب من ضروب صفة الفكر و إما ضرب من ضروب أحد الصفات الأخرى التي لا يعرفها الإنسان و إما علاقة ضربية بين ضربين و هو حال الإنسان. و هذا يعني أن الوحدة بالنسبة لسبينوزا تتمثل في الجوهر الواحد في حين تمثل الصفات اللامتناهية وضروبها الكثرة. و الضروب بما فيها الإنسان تتحدد كأنفعال أي كربة في المحافظة على البقاء (كوناتوس). و الصراع الذي كان يتحدث عنه ديكارت داخل الإنسان، بين العقل والانفعالات، أصبح مع سبينوزا صراعا خارج الإنسان، صراع كلّ الضروب من أجل المحافظة على البقاء.

الجسد مع سبينوزا يتماهى مع النفس في مستوى الماهية بما أن "النفس والجسد شيء واحد" تارة ننظر إليه من جهة صفة الفكر وطورا ننظر إليه من جهة صفة الامتداد، و يتماهى معها في المستوى الانطولوجي بما أن كلّ من النفس والجسد يمثل ضربا أو حال، و يتماهى معها في مستوى القوة والفعل بما أنّ فعل النفس هو فعل الجسد وهو الفعل الذي ينحو إلى المحافظة على البقاء.

مع سبينوزا إذا لا أنية دون الغيرية الداخلية والخارجية معا، فالإنسان يتحدد بوعيه وجسده ويتحدد كربة تتطوّر في العالم أو الطبيعة.

مارلو بونتي M.Merleau-ponty

إنّ تجاوز سبينوزا لثنائية النفس والجسد يبقى رهين الإقرار بالحلولية لذلك تتقدم الفينومينولوجيا مع مارلوبونتي وهوسرل كردّ فعل ضد الثنائيات التي أنتجها الإرث الديكارتي بين الشيء والفكرة، الموضوع والذات والجسد والنفس... وردّة الفعل هذه كانت بالعودة للوجود في العالم لاستكشاف ارتباط الجسد بمختلف سجلات القصدية بدأ بالإحساس ووصولاً إلى الحكم. فالجسد بالنسبة لمارلوبونتي لا يمكن اختزاله في كونه مجرد تراكم الوظائف و الميكانيزمات التي تصفها الفيزيولوجيا، فالجسد هو أكثر من مجرد العضوية الارتكاسية التي تتمثله فيها الفيزيولوجيا، ذلك أنني لا أستطيع أن أفهم علاقة النفس والجسد في الإنسان إذا كنت أعتبر الجسد مجرد موضوع لأن هذا الجسد الموضوع هو جسد الآخر كما أراه، إنه هذه الجثة الهامدة التي يشرحها طلبة الطب في غرفة التشريح، في حين أن جسدي الخاص لا يدرك مثلما تدرك المواضيع الخارجية بل إنني أعيش حضوره الحي من الداخل. والجسد المعيش على هذا النحو يتقدّم منذ الوهلة الأولى باعتباره غير قابل للاختزال في الجسدية فحسب، إذ هناك تطابق بين حالاتي المختلفة وضروب وجود جسدي. فنحن مع الفينومينولوجيا لم نعد إزاء جسد ملطخ بنقص ما، إذ نكتشف أن الجسد ذات و أن الإنسان واحد و ما كان يسميه ديكارت جسماً ليس إلا الشخص الموضوع أي الإنسان كما يبدو في الفضاء وفي نظر الآخر، و ما يسميه ديكارت نفساً ليس إلا الشخص الذات أي ما يمثله الإنسان بالنسبة للأنس وهو ما يسميه مارلوبونتي بالجسد الذات.

ردّ الاعتبار للجسد مع مارلوبونتي مرفوق باستحضار العالم كآخر يمثل شرطاً لتحقيق الانية، لأن الوعي المتجسد يتحدّد في علاقته القصدية بالعالم إذ يتحدّد الوعي مع الفينومينولوجيا باعتباره فعل التمعين بما أن كلّ وعي هو وعي بشيء ما، و هكذا فإن الوعي ليس كما اعتقد ديكارت داخلية محضة وبسيطة، فالوعي ليست له محتويات بما أنه الفعل الذي نقصد به الموضوع، و بما أن هناك طرقاً مختلفة للتوجّه نحو الموضوع فإنه يجب أن نتحدث مع الفينومينولوجيا على أصناف الوعي : وعي مدرك، وعي راغب، وعي متخيل، وعي مندهش...و العالم من هذا المنظور هو مجموع معاني، و بالتالي لا يمكن أن يوجد وعياً نظرياً بالذات، و بما أن علاقة الوعي بالعالم هي علاقة ديناميكية فلا

نستطيع أن نفهم العالم دون وعي و لا نستطيع أن نفهم وعي دون عالم، فلا يوجد عالم إلا بالنسبة للوعي ولا يوجد وعي إذا لم يكن وعي عالم.

ماركس Marx

إذا كان سبينوزا ومارلوبونتي قد استعادا الجسد والعالم كأشكال من أشكال الغيرية في تحديد الإنية من زوايا مختلفة، من زاوية الجوهرية والرغبة بالنسبة لسبينوزا ومن زاوية القصدية والمنظورية بالنسبة لمارلو بونتي، فإنّ ماركس يستحضر الغيرية من زاوية تاريخية. فالوعي بالذات بالنسبة لماركس ليس متعاليا وليس مستقلا بذاته بما أن الوعي هو انعكاس للواقع الاجتماعي التاريخي، فالوعي مكتسب ومتطور، مكتسب لأنه يعكس علاقة مع الواقع الطبيعي تتحدّد بالفعل في العالم وتشكيله من أجل المحافظة على البقاء و التكيف مع المحيط الخارجي، فالإنسان لا يعيش إلا من الطبيعة و لكن من الطبيعة المشكلة وفي كلّ نشاط مشكل للطبيعة يشكل الإنسان ذاته، هذا يعني أن الإنسان يحقق إنسانيته و يكتسب وعيه بواسطة العمل، و تقسيم العمل هو ما يفسر تطور الوعي، لذلك تنعت نظرية ماركس في فلسفة التاريخ بالمادية التاريخية. إذ يرى ماركس أن وسائل الإنتاج هي التي تحدّد ضروب الوجود الإنساني، و الحياة المادية للبشر تفسر كلّ الأنشطة و تحدّد سيرورة الإنسان. و من هذا المنطلق يجب أخذ فعل القوى المنتجة بعين الاعتبار لفهم التاريخ، و القوى المنتجة تمثل مجموع الوسائل المادية وكلّ أصناف القوى التي بحوزة المجتمع الإنساني، و الوعي من هذا المنطلق هو البنية الفوقية المتولدة عن العلاقة الاجتماعية المحكومة بعلاقات اقتصادية. و هكذا فإن الوعي عند ماركس هو وليد نشاطه المشكّل للطبيعة في التاريخ و شوبنهاور لا يستحضر فقط معنى التاريخ العالم أي تاريخ الإنسان و الإنسانية بل أيضا التاريخ الفردي أي السيرة الذاتية لكلّ فرد وهو كذلك المظهر الذي يستدعيه فرويد في مستوى فهمه لبنية الجهاز النفسي.

فرويد Freud

إن إضافة فرويد تتمثل في اكتشافه للاشعور، أو تغطنه لانبجاس الغيرية داخل الانية، إذ يتقدم اللاوعي باعتباره الآخر الذي على الوعي أن يتسع لاستيعابه. و هو ما يعني أن إقرار فرويد بأهمية اللاوعي في تركيبة الإنسان ليس اقضاء كلياً للوعي بما أن الوعي يبقى المجال الذي يمكننا من إدراك اللاوعي إذ أن اللاوعي يتمظهر في الوعي الذي يفسره. و هكذا يبرز فرويد وهم اختزال الإنسان في بعده الواعي فالإنسان لا يتحدّد إلا في إطار هذه الكثرة الداخلية التي تتجاوز الإقرار الميتافيزيقي بوحدة الأنا إذ تنكشف نفسية الإنسان متعدّدة بل مركبة من منظمات ذات رغبات متناقضة منظمات تنزل هي ذاتها في التاريخ بما أنها تتطور في السيرة الذاتية لكلّ فرد ولكن أيضا تتمثل معطيات عامة ترتبط بالتاريخ الحضاري الإنساني العام مثل ما يتمظهر ذلك في العقد الكونية التي تحدث عنها فرويد عقدة أوديب وعقدة الخصى...

«سبينوزا، مارلوبنتي، ماركس و فرويد بيّنوا إذا وهم الاعتقاد في إمكان تحقيق الإنية بإقصاء كلّ أشكال الغيرية فأنا لا أستطيع أن أتحدث عن وجود كامل للذات إذا ما استبعدت الجسد والعالم والتاريخ واللاوعي، لا إنية إذا دون غيرية، ذلك ما يقره هيكل بشكل واضح وصريح عندما اعتبر أن فعل الوعي بالذات في حاجة إلى وساطة الآخر.

هيجل Hegel

يرى هيجل أن فعل الوعي بالذات مثلما تحقق مع ديكارت كفعل انسجام مع الذات هو في الحقيقة فعل انشطار لأن الوعي بالذات بمعناه الديكارتي هو أساسا هذه العودة على الذات انطلاقا من الكيان الآخر، و الوعي يصل إلى منتهى هذه العلاقة عندما يدرك أن الذات والموضوع مبيان بنفس حركة الانشطار هذه، بما أن ماهية الوعي بالذات في انعكاس الأنا على ذاته انطلاقا من إقصاء الآخر الذي يمثله الجسد والعالم الخارجي. و فعل انشطار الذات يتمثل في اعتبارها في ذات الوقت ذاتا عارفة و ذات موضوعا للمعرفة، و بما أن كل من الذات العارفة و الذات الموضوع يمثل ذاتا فإننا نكون إزاء ذاتين تدعي كل

الوعي بالذات لا يتحدّد إلا بواسطة الآخر لذلك يجب على الوعي بالذات أن يحافظ على الآخر إذا أراد أن يحقق وعيه بذاته كذات واعية. و لكن صراع الذاتين من أجل تحقيق نفس الرغبة يؤدي إلى تنازل أحد الحدين على النظر إلى تعاليه بالنسبة إلى الآخر كشرط لتحقيق كيانه و بهذا التنازل ينتج اللاتوازن بين الحدين الذي تعبر عنه الجدلية الشهيرة السيد والعبد، و في هذا اللاتوازن يحمل الوعي بذاته بذرة الفشل الذي سيكابده في هذه التجربة إذ أن الاعتراف المتبادل لا يتحقق بما أن السيد يحقق اعتراف وعي غير مكافئ له. وجدلية السيد والعبد رغم الفشل الذي انتهت إليه تبين لنا مع هيجل أن الآخر ضروري لتحقيق الوعي بالذات وأن كل تعالي على الآخر يؤدي إلى فشل الذات في تحقيق انبتها فوجودي هو بالضرورة وجود مع الآخر الذي ينافسني على الإنسانية هذا الكوني الذي ترنو إليه فرديتي و الذي يمثل في معنى ما حركة تضمين الفردية أو الخصوصية لذلك فإن علاقتي بالآخر تقوم بالضرورة في إطار وساطة ما، و هذه الوساطة يجب أن تكون محايدة وإلا يترك التواصل مكانه إلى الصراع.

إدغار موران Edgard Morin

يرى موران أن «العلاقة بالغير قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها»، وهو إقرار يتأسس على الطبيعة المركبة للذات، من حيث هي انفتاح و انغلاق، بحيث أن الذات تحمل داخلها أنا آخر. وتجربة المرأة تثبت هذا الحضور، فالآخر هو نسخة مرآة للأنثى من حيث هو ذات لها طبيعة مزدوجة. لذلك فإن معرفة الآخر ممكنة بالنظر إلى هذه الطبيعة المركبة للذات. و العلاقة بالآخر هي أيضا علاقة مركبة، فمن جهة كون الذات مركزا للعالم تكون العلاقة بالآخر سلبية، إذ يكون أساسها الخوف و الإحساس بالغرابة مما يدفع الذات إلى إقصاء الآخر أو تدميره أو على الأقل الشعور بالعدوانية تجاهه : إنه عدو و يتعلق الأمر بإذابة الاختلاف لصالح الذات. ومن جهة كون الذات منفتحة تكون العلاقة بالآخر ايجابية أساسها التعاطف و التبادل و الحب : إنه صديق و الصداقة هي نوع العلاقة بالآخر التي تكتمل فيها الذات بالنسبة لموران. و هكذا فإن الحاجة إلى الآخر جذرية بالنسبة إلى الذات، خاصة وأن العزلة الباردة ليست إلا جحيما بما هي مناخ خصب لزرع علاقات العداوة مع الآخر.

قاستون برجيـه Gaston Berger

إن الانسان لا يوجد لوحده، إذن ، وبقدر ما هو كائن عاقل، هو أيضا كائن اجتماعي، وهو ما يعني أن الآخر ضروري لوجود الفرد الإنساني. ولكن أمام الآخر نجد أنفسنا إزاء مفارقة : فالذات تلاقي الآخر باعتباره شبيهها وفي ذات الوقت باعتباره ما لا تستطيع أن تتوحد معه. إذ يبدو أن الآخر ورغم قربه مني يبقى غريبا عني حسب برجيـه. ذلك أن إدراكي لذاتي موجودة، أي الوعي بالذات الذي يمكنني من تحقيق إنيتي، يمثل في ذات الوقت عائقا أمام التواصل الحقيقي بما هو توحد مع الآخر. وهكذا يكشف "برجيـه" عن مفارقة الوجود الإنساني فأنا أوجد مع الآخر ولكن عالمي الخاص، عالمي الحميم هو ما لا يستطيع الآخر أن يشاركني فيه، وبالمثل عالم الآخر بما يتضمنه من حميمية هو ما لا أستطيع اقتحامه. ذلك أن التواصل عند برجيـه يعني ضرورة التوحد مع الآخر بشكل يجعلني أعيش معه معيشه لا أن أقاسمه هذا المعيش من الخارج.

إن الفلسفة حسب "برجيـه"، إذن، ليست مناسبة للعزلة فالفيلسوف عنده يرفض العزلة، إذ إن الحوار هو هدف أفعالنا لا الوسيلة التي تجعل أفعالنا ناجعة وتقدم المعرفة يجب أن يكون مرفوقا بعملية تفسير تجتهد لتوضيح المعنى للآخرين ففيلسوف الفعل هو رجل يقبل الحوار يبحث عنه. و القيم الكونية تقتضي حسب برجيـه الاختلاف رغم كون الوحدة لا يمكن أن تكون إلا مع المماثل، أي أن التواصل يقتضي الذاتية رغم كونها ما يجعل التواصل الحقيقي غير ممكن، ذلك أن الوجود الإنساني مثلما بين ذلك، هو وجود ذاتية وجودا وحيدا ولكن غير معزول عن الآخر والانسان في وجوده مع الآخر لا يمكنه أن يتنازل عن التواصل رغم كونه لا يستطيع أن يشبع رغبة التواصل هذه .

الخصوصية و الكونية

Fb : SABER Gù

المدخل الإشكالي:

ما الذي يبرّر التفكير في مسألة الخصوصية والكونية؟

يبدو أنّ ما يسم الواقع الإنساني من تعدد وتنوع واختلاف، وما يميّز الإنساني من نزوع نحو الكوني من ناحية وما يمثل القاسم المشترك في الفضاء الإنساني من ناحية أخرى بما هو مؤشر على الوحدة، أو الوجود النوعي للإنسان من ناحية أخرى ما يشرّع النظر في مثل هذه المسألة، علاوة على ما اقترن به واقع الاختلاف من صراع أو صدام وعنف مורس تحت شعارات مختلفة، فحرب الآلهة أو الحرب باسم الدفاع عن حقوق الإنسان أو من أجل نشر قيم الحق أو دفاعا عن الكرامة الإنسانية أو باسم مقاومة الإرهاب، مقابل ظهور أقلّيات تدافع عن حقّها في الاختلاف والاعتراف بها بما هي وجود أو كيان مستقل، له هويته المميزة، ما يفيد أنّنا نعيش اختراق ثقافات لخصوصية ثقافات أخرى باسم الكوني، مقابل انغلاق ثقافات معينة على نفسها دفاعا عن الخصوصية ورفضاً للكونية، وما تثيره هذه وتلك من جدل يعكس عند البعض أزمة هوية ويعكس عند البعض الآخر أزمة فائض هويات.

كيف يمكن للخصوصية أن تفتح على الكونية دون أن تفقد خصوصيتها؟ ألا يمكن النظر إلى

الكونية بما هي الحفاظ على الخصوصية؟ أم هل علينا أن نختار ما بين الخصوصية والكونية؟ ألا يمكن للكونية أن تكون أفق الخصوصية؟ وإذا اعتبرنا أنّ الكوني قيمة نوعية فهل علينا اليوم أن ننقذ الكوني من مخاطر الفراغ الأنطولوجي الذي قد تولده الدعوات المدافعة عن الخصوصية أم علينا أن ننقذ أنفسنا من كوني لا يفيد إلا صورة مجرّدة للعدم؟ ألا ينبغي أن نميّز بين كوني ينبغي إنقاذه وبين كوني ينبغي أن ننقذ أنفسنا منه؟ وبأي معنى يمكن أن ندافع عن الخصوصية ونعيشها دون القطع مع الكونية؟

تفترض معالجة جملة هذه الإشكالات النظر في العلاقات الممكنة بين الخصوصية والكونية [علاقات تناظر- تشارط- تكامل -تقابل...] وما تثيره من مفارقات، إذ يمكن مبدئياً القول بأنّ الخصوصية تستدعي الكثرة والتنوع والفوضى، في حين تحيل الكونية على الوحدة والنظام. فهل يعني ذلك أنّه ليس بالإمكان التفكير في هذه المسألة إلا وفق ما تسمح به هذه الثنائيات، أي الفردي في مقابل الكلّي والوحدة في مقابل الكثرة والفوضى في مقابل النظام؟ ألا تترجم هذه الثنائيات عن رؤية اختزالية، تنتهي عادة إلى الانتصار لقطب والتضحية بالآخر؟ تتحوّل هذه الثنائيات على مستوى التجربة البشرية إلى مفارقات تتلخص في تمزّق الإنسان بين إنشاده إلى الخصوصية والتفرد وتوقه إلى الكونية.

يقتضي التفكير في إشكاليات العلاقة بين الخصوصية والكونية منهجياً التساؤل عن دلالة الخصوصية ومقوماتها.

تحليل الخصوصية على معنى الهوية، على ما هو جوهري وثابت وأصيل ومميز لمجتمع ما أو لأمة أو للنحن الثقافي، لكن هل ينبغي النظر إلى الهوية من جهة اعتبارها مقولة منطقية [منطق الهو الهو، أو الهو عينه] أم من جهة اعتبارها ما يتحقق تاريخيا وما تقتضيه التاريخية من حركة و تغاير وتحول و كسب؟ سؤال الثابت والمتحول يحيلنا على سؤال الهوية من جديد من جهة الحق ومن جهة الواقع، أعني هل هي كيان بسيط أم كيان مركب؟ بلغة أخرى هل ترد جذور الهوية إلى ثقافة واحدة مغلقة على ذاتها متأصلة في عمقها أم أنّ جذورها متعددة وأصالتها تستمد من أصالة انفتاحها وقدرتها على التأثر بالتاريخ والتأثير فيه من ناحية ومن قدرتها على الإبداع والتجديد من ناحية أخرى؟

* يتولّد عن التسليم بأن الهوية بسيطة أو جوهر بسيط، الدفاع عن الخصوصية، وباسم هذه الخصوصية ندافع عن انغلاق الهوية الثقافية على مختلف الثقافات، إذ باسم ذات الانغلاق ننظر إلى كلّ ما هو آت من ثقافة أخرى على أنّه غريب وغيرية تتهددنا، ينبغي رفضها وإقامة جدار عازل يحول دونها والتأثير فينا أو غزونا خشية تحوّلنا عمّا نحن عليه، أي خشية أن نفقد مقوماتنا فنفقد هويتنا أو نعيش أزمة هوية.

ولا شك أنّ من بين أهم استتبعات مثل هذا الموقف القائل بالانغلاق دفاعا عن الخصوصية رفض كلّ تواصل مع الآخر وإحلال العنف محلّه بما يعنيه من يأس من الإنساني أو إدعاء احتكاره وإدعاء الأفضلية والاعتراف بضرب واحد من التعامل يحكمه منطق الصراع أو الصدام ويترجم عن قداسة الهوية وحيويتها وما تستوجبها من خوض مغامرة الحياة حفاظا عليها.

* أمّا إذا افترضنا الطابع المركّب للهوية أي هوية تتحدد على ضوء عوامل مختلفة ومتعددة، فإنّ الكونية قد تفهم بما هي أفق الخصوصية، فبأي معنى نفهم الكونية بما هي أفق للخصوصية؟ وهل يعني ذلك إمكان تجاوز القول بالكونية بما هي نفي للخصوصيات؟ لكن ما دلالة الكوني وما مشروعية القول بالكوني أو الدفاع عنه؟

يفترض الحديث عن الكوني التساؤل عن علاقته بالكلي؟

يمكننا المجازفة بالتمييز بين الكوني والكلي من جهة اعتبار الكلي ما يفيد المنطقي المعرفي أو الابدستيمي عموما، أما الكوني فيحيل على سجل قيمي.

لكن ألا يمكننا أن نقارب الكوني من نماذج تفكير مختلف كأن نقاربه من جهة الطبيعة ومن جهة الوظيفة؟ فعلى مستوى الطبيعة يحيل الكوني على ماهية ثابتة، على ما هو نوعي في الإنسان وعلى ما هو مشترك بين البشر، أو ما يوحد الجنس البشري.

أمّا على مستوى الوظيفة يمكننا أن نعتبر الفكر كما الكلام الوظيفة النوعية للإنسان أي مجال الكوني، دون أن ينفي هذا الذي نعتبره كونيا الخصوصية، فإذا كانت اللغة خاصية نوعية وكلية فإنّ الألسن متعددة، وإذا كان الفكر مجال الكلي فإنّ تفكيرنا مختلف وإذا كان الرمز مجال الكوني فإنّ الرموز تختلف صورها وتتعدد دلالاتها، وإذا كان المقدس حاضرا في كلّ المجتمعات فإنّ صورته وفعله وفعاليته تختلف. وهو ما يحيلنا على النظر إلى الخصوصية بما هو فضاء

الثقافات [الكثرة] أما الكوني فيحيل على فضاء الحضارة [الوحدة]، وأنّ الإنسان لا يستقيم ما لم نأخذ مأخذ الجدّ واقع الكثرة في الخصوصيات دون نفي الوحدة التي يعبر عنها الكوني.

على ضوء هذا القول ألا يبدو استشكل العلاقة بين الخصوصي والكوني مفتعلا ولا مبرر له؟ ألا تبدو العلاقة من البداهة بحيث لا تثير من جهة المفهوم إخراجا طالما أنّ علاقة الكل بالجزء والعام بالخاص، والوحدة بالكثرة علاقة تضمن بديهية، فلم إثارة مشكل يبدو لا وجود له إلا بصورة وهمية؟

يبدو أنّ الواقع الإنساني بما يتضمنه من تناقضات هو ما يثير مشكل العلاقة هذا. فالكوني من جهة الواقع ليس بمثل النقاء الذي نصوره من جهة المفهوم وهو ما يدفعنا لإثارة علاقة الكوني بالإيديولوجي وبالإيتيقي، فأى معنى للكوني إذا ما قاربناه إيديولوجيا؟ وأي معنى له في دلالاته الإيتيقية؟

يفهم الكوني الإيديولوجي بما هو كوني هيمنة، هيمنة تتخذ من الكوني أداة لتحقيق الهيمنة، ليتحرك الكوني بذلك ضمن أفق العقل الأداتي، أو الحسابي، أفق المصلحة بدل الحقيقة أفق النجاعة بدل القيم، وهو ما يتجلّى واقعا، في العولمة التي تبشر بالوحدة على حساب الكثرة، وباسم الوحدة تتلف الخصوصيات، وهو ما يؤشر على أزمة تواصل، إذ بقدر ما تشدّد أساليب الهيمنة العولمية أو الكوني العولمي بقدر ما تشدّد مقاومة الخصوصيات وتشدّد مبررات انغلاقها، ليتحوّل الدفاع عن الخصوصية مواجهة للهيمنة، بما تعنيه المواجهة من سيادة منطق الصراع والصدام، وغلبة منطق القوة واللامعقول، وحلول لغة العنف بدل لغة الحوار، ألا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ الدفاع عن الخصوصية لا ينبغي أن يحمل على معنى رفض الكوني وإنما رفض الكوني الهيمني أو كوني الموت دفاعا عن كوني الحياة أو كوني كلية الإنسان ووجوده النوعي؟ يفهم كوني الحياة بما هو كوني مبدع خلاق منفتح تميزه قوى الفعل لا قوى الانفعال أو هو كوني إيتيقي، ألا يحيلنا الزوج فعل/انفعال إلى رفض منطق الانغلاق؟ فالثقافة الميتة هي التي تخشى الالتقاء بالآخر والتفاعل معه، أما الثقافة الحية فهي التي تملك القدرة على اللقاء بالآخر دون أن يكون هذا اللقاء قاتلا. أليس الكوني في معناه الإيتيقي ما به نعيش على حدة [خصوصية] ومعا [كونية]؟ أليس كوني الحياة هو أن يحافظ كلّ منا على خصوصيته دون نفي للآخر ونفي حقه في أن يعيش خصوصيته؟ ودون رفض الوقوف على أرض مشتركة قوامها قيم كونية ينبغي احترامها والدفاع عنها [الكرامة الإنسانية] ومشاكل كونية تجمع الإنسانية في همّ واحد ومصير واحد؟

قد تختلف صور الثقافات، وقد تتعدد نظم عيشها، وهو تعدد لا يشرع لأحد الحكم على الآخر بالوحشية أو التخلف أو إعدام حقه في الاختلاف؟ تعدد يدفعنا إلى النظر إلى الاختلاف بما هو علامة ثراء لنبقيه اختلافا نستمد منه ما به ومن أجله نتواصل شريطة التمييز بين فعل تواصل وآخر استراتيجي، تمييزا يصب في اتجاه إنقاذ الكوني من الكوني أو إنقاذ أنفسنا من كوني طلبا للكوني.

الخصوصية و الكونية (2)

تدرج هذه المسألة في فضاء إشكالي عام هو مطلب الكوني باعتباره ما يوحد الاختلافات الإنسانية على كثرتها وتعددتها، يتعلق الأمر إذا بالنظر في إمكانية المصالحة بين الخصوصية التي تحدّد هوية الأفراد والمجتمعات والثقافات والكوني باعتباره مطمح إنساني في تحقيق الوحدة دون القضاء على التنوع وحق الاختلاف. فكيف يمكن إذا أن نتحدث عن كوني إنساني في واقع اختلاف الأفراد واختلاف الثقافات؟ هل يمكن فعلا أن نحقق هذا الكوني أم أن هذا الكوني يبقى مجرد فكرة نظرية تفسد عندما يتحقق؟ كيف يمكن أن نحقق هذا الكوني دون أن نقع في مشكل الانبئات؟ كيف نحافظ على الهوية دون الوقوع في الموقف الدغمائي الذي يؤدي إلى ادعاء خصوصية ما للكونية؟ كيف يمكن أن نحقق الكوني دون إدانة الخصوصية ودون الوقوع في فخّ الإقصاء وادعاء الكونية؟ وبالتالي كيف يمكن أن نستشرف أفق كوني يتحقق فيه التواصل ضمن شروط ايتيقية ويراعي الخصوصية؟

- الخصوصية بين الإنغلاق والانفتاح على الكونية:

يحيل مفهوم الخصوصية عموما على الهوية باعتبارها ما به يكون الشيء هو نفسه، وهذا التحديد للهوية ليس بعيدا عن معنى الإنية من حيث أنها تحيل إلى ما يميز الإنسان وما يعبر به عن حقيقته من وجهة نظر ميتافيزيقية. بيد أن السؤال عن الخصوصية يحيل إلى الهوية من جهة ما يميز الإنسان بما هو كائن ينتمي إلى مجموعة أو مجتمع معين. وهذا يعني أن إشكالية الخصوصية والكونية تجعلنا نغادر نهائيا حقل الفردية المنغلقة على ذاتها إلى مستوى أوسع من الانفتاح على الغيرية في مختلف أشكالها وأبعادها الثقافية والحضارية. والهوية الشخصية، من جهة كونها تحيل إلى ما تختصّ به الذات من تفرّد ووحدة والتي تشمل الوعي بالذات وتمثّل الفرد لهذا الوعي، ليست إلا بعد من أبعاد الهوية التي يجب أخذها بعين الاعتبار دون التوقف عندها فقط، لذلك كان تحديد "لوك" للهوية الشخصية مختلفا عن تحديده للهوية الإنسانية. فالهوية الشخصية عند "لوك" هي الهوية المنظور لها من الناحية الميتافيزيقية والأخلاقية، وهي نظرة الذات لذاتها، نظرة داخلية ومتفردة لا يمكن التواصل حولها. فحين يوحد "لوك" بين الوعي والنفس يعزل الوعي عن بقية العالم ويميز جذريا بين الهوية بالوعي، والهوية بأيّ شيء آخر غير الوعي أو الشخص لأن الوعي عنده هو الذي يحدّد الشخص، والشخص لا الإنسان الذي تكون هويته مثل الكائنات الحية مدركة من الخارج فلا الجسد إذا ولا اعتراف الآخر يتدخل في تحديد الهوية عند "لوك" وهكذا فإن الهوية الشخصية عند "لوك" تتحدّد باعتبارها الإحساس اللامنقطع للشخص بأنه هو وبعينه.

غير أن إدغار موران يتناول مشكل الهوية من جهة تعقد وتنوع مستويات الهوية الإنسانية، إذ أنه يرى أن التنوع بين الأفراد والثقافات يبلغ حدّا كبيرا إلى درجة أننا نحسب القول بالوحدة

الإنسانية ضرباً من التجريد. ذلك أن "موران" يعتبر الهوية مركبة من هوية شخصية وهوية اجتماعية وهوية ثقافية أي كهوية تدرك من الداخل ولكن أيضاً كهوية يمكن التعرف إليها من الخارج وتمثل الأساس الذي يستمد منه أي مجتمع أو ثقافة اختلافها وتميزها عن مجتمع آخر أو عن ثقافة أخرى، فكيف يمكن إذاً أن نحافظ على الهوية دون أن يلحق ضيماً بما هو كوني؟

إنّ "ادغار موران" يريد فهم جدلية الوحدة والتنوع بما هي الأساس التفسيري للإنساني والثقافة على حدّ سواء، إذ يجب حسب رأيه أن ننظر في الوحدة من جهة كونها تنتج التنوع لا من جهة كونها تولّد التجانس وتقضي على التنوع كما يجب أن ننظر للتنوع من جهة كونه ينتج الوحدة لا التنوع الذي ينغلق على ذاته فيقضي على الوحدة، ذلك أن السؤال عن الهوية عند "ادغار موران" لا يخرج عن سؤال ما الإنسان؟ وبالتالي السؤال عما هو إنساني في الإنسان، خاصة وأن السؤال عن الهوية كثرت المطارحات حوله في الوقت الراهن حيث أصبحنا شهوداً مذعورين من المشاهد الوحشية التي تقدّمها وسائل الإعلام يومياً، فنتساءل عن طبيعة هذا الكائن القادر على الخير كما الشر إلى أقصى حدّ. لذلك يرى "ادغار موران" أن الثلاثية الإنسانية المتمثلة في الفرد والمجتمع والنوع تضع الفرد الإنساني في وضعية تسمح له في ذات الوقت بتكوين تنوع غير محدود ووحدة خصوصية، والعلاقات بين هذه الحدود الثلاث ليست فقط متكاملة بل هي أيضاً متضادة وتمثل إمكانات صراع بين خاصيات بيولوجية وخاصيات ثقافية في سيرورة متعاودة وفي تولّد مستمرّ، ولذلك يرى "موران" أن الهوية الإنسانية تحمل في ذاتها شكل الوضعية الإنسانية لا بطريقة منفصلة أو متعاقبة ولكن بطريقة متزامنة. فالإنسان وفي ذات الوقت كائن عارف وكائن صانع... والهوية المركبة بهذا المعنى لا تذوب لا في النوع ولا في المجتمع بما أن الإنسان كذات أو كفرد لا يتعين فقط في الحوار مع ذاته ولكن يتعين أيضاً في الحوار مع الآخر.

Fb : SABER Gù

- الكوني بين الإيديولوجي والإيتيقي:

لكن هذا التصور المثالي لهوية مركبة تسمح بلقاء الإنسان بالإنسان في إطار تواصل، لا يعكس واقع البشر في كلّ العصور إذ بينت التجربة أن لقاء الثقافات كثيرا ما يؤدي إلى مجموعة من ردود الأفعال المرتبطة بالأحكام المسبقة التي عبر عنها لويس ألتوسير بطقوس الاعتراف الإيديولوجي. بل وحتى الاثنية الثقافية، وإذا كان الانتماء إلى ثقافة ما يعني التواصل بطريقة خصوصية فإن الحوار بين الثقافات عليه أن يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة الغيرية وأن يخضع إلى مقتضيات خاصة إذ ما ادّعت ثقافة ما الكونية وهو ما يتجلى في العولمة.

ذلك أن العولمة هي عملية اقتصادية في مقام أول ثم سياسية ويتبع ذلك الجوانب الاجتماعية والثقافية إذ هي عملية تحكّم وسيطرة تشغل إزاحة الأسوار والحواجز بين الدول، بل أنها تسعى إلى تحويل العالم إلى ما يشبه القرية حتى تسهل عملية السيطرة خاصة وأن العولمة من الناحية الاقتصادية تقوم على نشر الرأسمالية كنظام للتجارة وكنظام للإستهلاك وهي عملية يلعب فيها الإعلام دورا كبيرا خاصة وأن الإعلام والاتصال والمعلومات تمثل اليوم المكونات الأساسية في الاقتصاد العالمي، وفرض الرأسمالية على كل دول العالم تسبب في فقر الدول النامية وارتفاع مديونيتها مما أجبر هذه الدول على تقديم تنازلات سياسية واجتماعية. وهذا ما يضعنا أمام أهم الأسئلة على هامش علاقة العولمة بالهوية وهو سؤال يتعلق بالمكان فالمكان ضلّ على امتداد التركيبة السياسية التقليدية ممثلا في الدولة الوطنية، مكان مغلق على مجموعة من الفاعلين الحاضرين في علاقات تقوم وجهها لوجه، هذا المكان أصبح اليوم مجالا كونيا مفتوحا لتفاعلات أبعد من نطاقه المحدد، تفاعلات يدخل فيها أفراد غير موجودين بالمكان ذاته وأحداث لا تحدث بالمكان ذاته، مما يجعل التعايش بين العولمة والهوية أمرا محدودا للغاية ما دامت الهوية تركز على الخصوصية بينما تسعى العولمة إلى تجاوز هذه الخصوصية. وهكذا يرى "سمير أمين" أن اندثار الحدود السياسية والثقافية والقانونية أمام العولمة المدعومة بوسائل حديثة للاتصال كالانترنات والفضاءات التلفزية... قد دمر آخر قلاع المقاومة للاكتساح الغربي والأمريكي بالأساس، إذ تتجاوز الهيمنة الأمريكية في العولمة الجانب الاقتصادي والسياسي لتشمل الجانب الثقافي أطلق عليه "سمير أمين" اسم ثقافة العولمة بما يعنيه ذلك من تعميم للقيم النفسية والعقائدية... الأمريكية على الأذواق والسلوكيات التي تشكل المنظومة المتكاملة للخصوصية الحضارية لبقية شعوب العالم. والمدخل الأساسي لهذه الإيديولوجيا الثقافية يتمثل في الإعلام الذي يتجاوز كلّ الأشكال التقليدية للتواصل والذي أنتج ثقافة جديدة، ثقافة ما بعد ما بعد المكتوب، ثقافة الصورة باعتبارها المفتاح السحري لثقافة العولمة. لذلك ينقد "سمير أمين" المثقفين العرب الذين تدور مناقشاتهم حول إشكاليات مفتعلة تتعلق بالحدثة والأصالة، لأن الثقافة بالنسبة لـ: سمير أمين، ليست منظومة صلبة وجامدة في الزمن والمسألة بالنسبة إليه يجب أن تطرح في إطار النسبية الثقافية أين تتحدد الثقافة باعتبارها مبدأ تكيف مع ظروف الحياة. وفي إطار هذه المنظومة للنسبية الثقافية يرى "سمير أمين" أنه بالإمكان تطوير ثقافة جديدة تجابه العولمة الثقافية وتحمي الهوية الثقافية من الهيمنة التي تفرضها أمريكا. المشكل إذا بالنسبة لـ "سمير أمين" لا يتعلق بالتهجم على الحدثة والكونية التي نظرت لها الحدثة مع

"كانط" وإنما في مجابهة ثقافة العولمة. ذلك أن كانط كان ينظر لإقامة سلم دائمة، كان يرى أن السلم بين الشعوب والثقافات والدول هو مشروع قابل للتحقيق لا بمعنى تغيير جذري في الإنسان ولكن بمعنى إنشاء الحق الذي سيكون خلاص سياسي للإنسان، فالسلم لا يكون إلا بتطبيق الحق ولا تكون شرعية إلا العلاقات سواء بين الأفراد أو الدول التي لا تقوم على العنف وإنما تقوم على الخضوع الحر لقانون مشترك. والكونية التي يتحدث عنها "كانط" تتمثل في سنّ قانون سياسي كوني يحمي حق الغرباء، جعل كانط يدافع عن فكرة مواطنة عالمية بحيث يتمتع الفرد بحقوقه بطريقة مستقلة عن انتمائه الوطني والإقليمي. وهذا يعني أن الحق السياسي الكوني عند كانط هو إدانة لغطرسة الدول الاستعمارية وإدانة لكل أشكال التخوف من الغريب ولذلك فإن تأسيس حق سياسي كوني، يجعل من كل إنسان مواطناً للعالم لا مواطناً عالمياً بمعنى تنكره لأصوله وثقافته، بحيث يكون الوعي بالمواطنة متسعاً بحسب العالم كله. وذلك ممكن بالنسبة لكانط لأنه يعتبر أن ما يجب على الإنسان فعله هو بالضبط ما يستطيع الإنسان فعله. ذلك هو معنى الحرية الأخلاقية عنده، وذلك هو أيضاً المطلب الإنساني الذي نظرت له الحداثة مع كانط، وهو أيضاً ما نظرت له هيغل في سياق مخالف تماماً للكانطية عندما بين أن الفرد لا يتحرر من طبيعته المباشرة إلا عبر اغتراب الذات المشكلة، إذ بهذا الاغتراب يمكن للفرد أن يحقق اعتراف الآخرين به في بعده الإنساني النوعي ككائن ثقافي قادر على تحقيق كل أنواع الغايات. ذلك أن الثقافة عند هيغل هي التحرر، إذ تمثل نقطة التحول المطلق نحو الروحاني السامي، والإرادة الفردية لا تتوصل إلى تحقيق الحرية إلا إذا تعالت على الرغبات و الدوافع الفردية، وهو ما يتحقق في سيرورة الثقافة باعتبارها سيرورة مشكلة للطبيعة الخارجية عبر العمل، و مشكلة في ذات الوقت للطبيعة المباشرة للإنسان. ودور الثقافة بالنسبة لـ "هيغل" باعتبارها كذلك، يتمثل في توسيع الخصوصي وتحقيق الكوني، وهكذا فإن الجدلية المركزية عند "هيغل" تتمثل في جدلية الجهوي كذات وجدلية الشامل كإجراء لا متناهي، ولذلك يرى "هيغل" أنه ليس هناك أي تعبير كوني ممكن للخصوصية كخصوصية. ومن هذا المنطلق الهيكلي يجب الاحتراس من الأطروحات الدارجة اليوم والتي تقرّ بأن وصفاً الكونية تتمثل في احترام الخصوصيات لأن هذه الوحدة تقودنا إلى التمييز قبلية بين خصوصيات جيدة وخصوصيات رديئة، وتعتبر أن الخصوصية الجيدة هي الخصوصية التي تتضمن في ذاتها احترام الخصوصيات الأخرى وهو ما يعني أن الكوني عند "هيغل" لا يتقدم كتقنين للخصوصي، أو للاختلافات ولكن كفرادة تملصت من المحمولات الهوية رغم كونها تشتغل في هذه الحمولات وبها. لكن لا "كانط" ولا "هيغل" كرواد للحداثة كان بإمكانهما أن يأخذا بعين الاعتبار أهمية العامل الاقتصادي في نشأة الحروب واندلاعها وهو ما تشهد عليه العولمة. ذلك هو المنطلق الذي جعل "بودريار" يعتبر أن الكوني كأطوبيا تغنت بالحداثة ونظرت إليه يموت عندما يتحقق، لأن الكونية تفسد عندما تتحقق. ذلك أن العولمة حسب "بودريار" ليست شيء آخر غير الخصوصية المدعية للكونية، والثقافة الغربية التي كانت حبلية بالكوني، عندما جاءها المخاض ولدت العولمة فماتت بدورها. ولكن إذا كان موت الثقافات الأخرى موتاً رحيماً لأنها ماتت من فرط خصوصيتها، فإن موت الثقافة الغربية كان موتاً شنيعاً لأنها فقدت كلّ خصوصية عبر استئصال كلّ قيمها المثلى (الحرية، الديمقراطية، حقوق الإنسان...) في إطار العولمة إذ أنّ الكوني "يهلك في العولمة".

- مشروعية الاختلاف:

إذا كانت العولمة تسير في اتجاه القضاء على الاختلاف كما أشار إلى ذلك "بودريار" فإن هذا الاختلاف يمثل بالنسبة لـ "كلود ليفي ستروس" واقعا طبيعيا. إذ يلاحظ "كلود ليفي ستروس" أن الحضارات والثقافات توجد في واقع الاختلاف إذ تتطور الإنسانية في ضروب متنوعة من المجتمعات والحضارات. والتنوع الثقافي يولد بالضرورة تلاقحا بين الثقافات، فضرب وجود الثقافات يتمثل في وجودها معا، والالتقاء بين الثقافات إما أن يؤدي إلى تصدع وانحيار نموذج أحد المجتمعات وإما إلى تأليف أصيل بمعنى ولادة نموذج ثالث لا يمكن اختزاله في النموذجين السابقين. وهذا يعني أنه ليس هناك تلاقح حضاري دون مستفيد، والمستفيد الأول يسميه "ستراوس" بالحضارة العالمية التي لا تمثل في نظره حضارة متميزة عن الحضارات الأخرى ومتمتعة بنفس القدرة من الواقعية وإنما هي فكرة مجردة. والمشكل بالنسبة لـ "ستراوس" لا يتمثل في قدرة مجتمع ما على الانتفاع من نمط عيش جيرانه ولكن هو مشكل قدرة مجتمع ما على فهم ومعرفة جيرانه. ومن هذا المنطلق فإن الحضارة العالمية لا يمكن أن توجد إلا كفكرة من حيث هي "تحالف للثقافات التي تحتفظ كل واحدة منها بخصوصياتها. أما ما هو بصدد التحقق اليوم في ظلّ العولمة فليس إلا علامة تفهقر الإنساني والكوني، وإذا كانت الإنسانية تأبى أن تكون المستهلك العقيم للقيم التي أنتجتها في الماضي فإنه عليها أن تتعلم من جديد أن كلّ خلق حقيقي يتضمن رفضا ونفيا للقيم الأخرى، لأننا لا نستطيع أن نذوب في الآخر ونكون مختلفين في نفس الوقت لذلك ينقد ليفي ستراوس فكرة التفوق الثقافي التي يعتبرها وليدة للحكم المسبق الذي تمثله المركزية الاثنية أي الميل إلى اعتبار ثقافتنا الخاصة نموذج للإنسان. من هذا المنطلق ذاته سعى "غادامار" إلى تحديد شروط الحوار البناء بين الثقافات، و تتمثل هذه الشروط في النقاط التالية: - اللامركزية: إذ علينا أن نقبل القيام بتجربة الأنت. - قبول الدخول في لعبة اللغة التي تقتضي جملة من القواعد تتمثل أساسا في الدخول في لعب الآخر للقيام بتجربة الحوار. - مراجعة نظرنا للحوار: فالحوار حسب "غادامار" ليس حركة دائرية تحيل فيها الأجوبة إلى أسئلة مولدة إلى أجوبة جديدة، إذ أن الحوار يشبه تجربة الفنّ الذي يكشف إلينا كحدث مضيء والحقيقة التي تظهر لنا عندها بما هي حقيقة ممكنة تدفعنا إلى مراجعة منطلقاتنا إذ يتعلق الأمر بقبول التخلي عن الحقيقة النهائية و تحقيق تفاهم تأويلي يفتح على انفتاح المعنى و تعدده.

- اعتراف بدور العادات إذ علينا أن نتبين أن مواقفنا مبنية وفق العادة فنحن نعيش في مكان محدد و في فترة محددة و نتحرك في وسط معين و كل هذه العناصر تكون كيانا و الوعي التأويلي وحده ما يمكننا من الانفتاح على الحوار الحقيقي و النقد عبر التواصل

"معظم الناس هم أناس آخرون" أوسكار وايلد

تهتم الفلسفة منذ نشأتها بالكلي، فهي عند **أرسطو** "علم بالكلي" وعند **كانط** "علم الغايات الجوهرية للعقل البشري"، ويمثل الكل عند **هيجل** الحق وتصر الحداثة على التعامل مع الكوني كمطلب أنثروبولوجي إتيقي وتطرح سؤال ما الإنسان؟ باحثة عن منظومة حقوق كونية ينبغي أن يساهم القانون الدولي في حمايتها وفرضها على الأنظمة السياسية كمبادئ ثابتة لا يجب انتهاكها أو التفريط فيها احتراماً **للقاعدة الكانطية** التي تقول: "عامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر لا كوسيلة بل كغاية".

لكن تعظيم شأن الكوني **universal** من قبل الفلسفة المعاصرة قد أدى إلى إهمال أشياء كثيرة من بينها أن ماهو موجود هو الجزئي وأن الكلي ليس سوى مجرد مقولة لغوية ومعطى اسمي أو تصور نظري ومجرد مفهوم وهي في ذلك تتناسي أن النزعة العالمية وقع تحنيطها من طرف

عقيدة العولمة بماهي انتصار لنزعة ثقافية خاصة وقع فرضها على بقية الأمم عن طريق الدعاية والإكراه.

زد على ذلك أن الحرص من طرف الفلسفة الحديثة على البحث عن ماهية الإنسان قد أدى إلى التقصير في فهم الشأن الإنساني وإسقاط من الحساب التنوع والتعدد رغم ملازمتها للحالة البشرية وهو ما أدى الى الصوم عن طرح سؤال من هو الإنساني؟ ومما يلفت النظر أنه قد أفضى أيضا إلى

احتجاج الجماعتيين **communautaires** على ورثاء النزعة الكونية

Fb : **SABER Gù**

الكانطية بتساؤلهم مستغربين:

أليس اختزال الإنساني فيما هو كوني استخفافا بكل هوية؟

إذا سافرنا بهذا السؤال من مسرح سلبية الاستغراب إلى مسرح قساوة

الإشكال نحصل على الإخراج التالي:

هل يسبب حرص الإنسان على انجاز مطلب الكوني أزمة في الهوية أم حلا لها؟

ويمكن أن نقسم هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية:

ما الفرق بين الإنسان والإنساني والإنسانية؟ وما هو مطلوبنا اليوم؟ هل نشارك في صناعة الكونية أم نعمل على المحافظة على الهوية؟ ماذا نفعل إن حصل تصادم بين المطالبين؟ هل نضحي بالكونية من أجل الهوية أم بالهوية من أجل الكونية؟ ما السبيل إلى كونية لا تستخف بالهوية وإلى إنسانية لا تختزل في الكونية؟

عندما يحتج أحد المفكرين أمامنا حول إمكانية أن يسبب اختزال حياة الإنسان في اندراجه ضمن الكوني- سواء على جهة المشاركة أو على جهة التقليد- أزمة هوية فإن المشكل الفلسفي الذي يتراءى لنا على الفور هو التوتر بين دعاة الكونية وفرسان الخصوصية (:

Fb : **SABER Gù**

Révissez Votre Bac

Notre site « www.BAC.org.tn » vous donne accès à :

- 1- Des Examens de baccalauréat**
- 2- Des Devoirs de contrôle et synthèse " Sfax et Autres "**
- 3- Des Cours et des résumés " Facile A comprendre "**
- 4- Des Séries avec corrigés**
- 5- Des Quiz et des tests d'intelligence avec score**
- 6- Des Groupes de discussion privée pour résoudre vos problèmes**
- 7- Vous Pouvez Gagnés D'argent Facilement**



المعهد التكنولوجي بصوسة

الفرض التأهيلي الأول في مادة الفلسفة

الأقسام: الرابعة رياضيات 1 و 2 ، والرابعة علوم تجريبية 1 و 2 / المدة : ثلاث ساعات

75

عمل على المفاهيم

- حثالة الوعي (نقطتان)
- ميز بين الإثبات والأنا (نقطتان)

مهام منهجية على نص فلسفي

لا شك أن تحريم اللسعات يقوم على معتقد باطن فط وحقيق، إذ ما الفرق بين إسكات الجوع والعطش والتخليص من الكآبة؟ تلك هي ذهبيتي وذاك هو اعتقادي الراسخ. فلا يفرح إله لجزي وذهبي، ولا يفرح أحد بذلك غير الحسود الذي يمدّ فضيلة بمواهبنا ونحيبنا وعشيمتنا وعلامات أخرى لسجرتنا الداخلي (...). فعلى الإنسان الحكيم إذن أن يستعمل الأعياء وأن يتمتع بها قدر الإمكان (دون أن يصل إلى التفرّج، إذ أن تلك نعيم ممتعا)، وعليه أن يستعمل لإصلاح ذاته واستعادة قواه العقلية ومشروبات لذيذة متناولة بمقادير معتدلة، كما عليه أيضا أن يستعمل المشغور وأن يستمتع بالنباتات الخضوضرة وبالنحل والموسيقى والألعاب المبرّنة للجسد والمروض وأشياء أخرى من نفس القبول التي يوسع كل واحد يستعملها ليتطهّر أي طهر بالخير ويتركّب الجسم المشوي من عدد كبير جدا من الأجزاء التي تختلف طبيعتها وتحتاج باستمرار إلى أغذية جديدة ومتنوعة كي يكون الجسم بأكمّله قادرا بالتساوي على كل ما عسى أن ينتج من طبيعته وكي تكون النفس قادرة بالتساوي على فهم العميد من تأميرها. وعلى ذلك فإن الطريقة تنظم الحياة هذه تتفق جدا مع مبادئنا ومع الحياة المألوفة، وليس هناك أفضل من قاعدة البشر هذه ولا أجدر بحماية على كل وجه.

مكتبة 18 جاتفي 1

مطبع باب الدري للكتاب والنشر
تونس الهاتف: 22.740.486

سينوزا * الأخلاق *

- ارصد إشكالية النص (نقطتان)
- حدد أطروحة الكاتب (نقطتان)
- حدد الأطروحة التي ينحصرها الكاتب (نقطة)
- لكشف عن ضمنية واحدة من ضمنيات النص (نقطة)

التحرير

اختر واحدا من السؤالين التاليين (عشر نقاط)

- هل من تناقض في لقول: "إن الإنسان لا يجرى له شيء؟"
- هل بحق اعتبار الحسد سببا للاغتراب؟

www.BAC.org.tn
Page BAC-TUNISIE
Tel: 25 381 197 / 53 371 502

إسلام الغرض التأليفي في مائة الفلاسفة

عمل على المفاهيم

في التمييز بين الإثنية والآثنية

الإثنية هي جملة الخصائص الجوهرية التي تتصف بالكاينة والثبات فتحدد ماهوية نوع من الكائنات لتمييزه عن كل ما هو آخر بالنسبة إليه، عندئذ يحق الحديث عن إثنية الكتاب والقلم والفرد والماء والماء... باعتبارها موجودات لكل نوع منها خصائص كلية وثابتة تترقها. أما الآثنية فهي ما يخص الإنسان وحده ككائن يتميز بالوعي باعتباره المبدأ الذي يتصف بالوحدة (ضد التعدد) وبالآثنية (ضد الاختلاف) فيمكن من التأليف بين الحالات والآفعال النفسية بالرغم من تعددها واختلافها ومن تحديد تصوراتها واختلاف قرائنها. وفي ذلك ما يجعل من كل فرد ذاتا عارفة وفاعلة في مقابل الموضوعات والغير وشخصا يتميز بالفرادة والخصوصية.

في تحديد دلالة الوعي

هو ما يجعل الذات حاضرة لنفسها ومنتبهة بحيث يمنحها ذلك معرفة مباشرة بحالاتها وأفعالها النفسية دون الحاجة إلى وسيط. إن ذلك هو ما يجعلها ذاتا أي مبدأ يتميز بالوحدة والوهوية به تترك حالاتها في تباطؤها وتحدد أفعالها طبقا لدلالات تختارها وتحقق الملم بها هو آخر أي بموضوعات العالم وبالمفاهيم المختلفة عنها. [لهذا ذهب فلاسفة الوعي إلى اعتباره ماهية الإنسان وأصلا للمعنى، وهو ما كلفه فلاسفة معاصرون اللؤلؤ بأنه بعد جزئي ومحدود من الإنسان وأنه لا يخلو من الزيف لكونه يخفي بالأسف الأصل الحقيقي للمعنى الكامن في الجسد أو اللاوعي أو التاريخ.]

مهام منهجية تتعلق بفهم فلسفي

سينوزا من كتابه "الأخلاق" الباب الثالث

الأنطولوجيا المركزية

إن الاستجابة الممتلئة للملائمات الحسية تحوز النفس من الكاينة وتحافظ على توازن الجسد بحيث يسمح ذلك للإنسان من الاستمرار في الوجود على نحو أكثر كمالا.

الاشكالية

هل اللاذة الحسية خطر يهدد الإنسان بالسقوط في الرذيلة أم مصدر قدرة يحززه من الكاينة ويمنحه إمكانيات الحياة بأكثر توازن؟ عندئذ كيف يمكن حل هذا المارق هل بتعريم اللاذة والإعراض عنها أم بتثمينها والإقبال عليها باعتدال؟ رأي منزلة يحتلها الجسد في هذا السياق : هل هو آخر مغاير للنفس ينبغي التمييز بينهما أم هو قوام النفس بحيث يشكل معها وحدة لا تقبل الانفصال؟

ضمنية

يبل تأكيد سينوزا على أهمية الاستجابة الممتلئة لحاجات الجسد ورغبات النفس في أن على فهم واحد للإنسان باعتباره نفسا وجسدا متجاوزا لتلك الأنطولوجيا وحلت الثانية التي ميزت وفاضلت وفصلت بينهما.

الأنطولوجيا المقابلة

لا يسمى الإنسان نحو الوجود الحقيقي ويصبح جديرا بالمعرفة والفضيلة إلا إذا احتقر جسده وأعرض تماما عما تولده غرائزه من رغبات تشد اللاذة الحسية.

هل بحق اعتبر الجسد مصدرا للاغتراب ؟

عمل تصنيفي

ما هو معنى في السؤال

هل بحق : حق الشيء ثبت وجوبه ، صيغة استفهام تضع الاعتبار المظهر في السؤال موضع إشكال لكونه قابلا للإجابات والوجوب أو النفي والاطلاق بحيث يحتاج لتفكير وتفكير.

اعتبر : اعتبر الشيء ه صيغة بصفة كذا أي اعتقد وحكم عليه طبقا لصفة معينة.

الجسد : البعد الحسي والمادي في الإنسان الذي ينظر إليه عضويا كنبية من الأعضاء تشغل وظائفها طبقا لنظام معين ووجديا كوسيط بين الإنسان وذاته والتغير والعالم ، فيؤثر بحسب السياق إما كآخر سلبي بالنسبة إلى الإنسان بحيث يكون عرضا حسيًا يشكل مصدرا للأخطاء بعواسه وتخللاته وللإحاطة بواسطة رغبته وإما إيجابيًا كقوام لوجود الإنسان فيكون ما به يفكر وما به يدرك العالم ويتواصل مع الغير بحيث يخله ذلك شرطًا لإمكان كل وعي وفعل ووجود.

مصدرا للاغتراب : الاغتراب هو حالة ضياع الإنسان عن ذاته وفقدانه للمقومات الإسلامية التي تحدد إنسانيته فيصبح غريبا عنها ، وفرضية السؤال توجه نحو التفكير في إمكانية الحكم على الجسد بكونه مصدرا لذلك الاغتراب أي الأصل الذي عنه يصدر أي يحدث ويحصل.

ما هو ضمني في السؤال

الافكار بأن الإنسان مقومات ووجدية تحدد إنسانيته مثل العقل أو المعرفة أو الحرية... بحيث يشكل ضياعها تشويها لحقيقة وجوده مما يعني أنه ليس كل وجود هو إنساني بل يتعين التمييز بين وجود إنساني ومقول وآخر لا إنساني ولا معقول.

ليس الجسد هو المصدر للاغتراب بل المطلوب البحث فيه كمصدر من مصدره مما يعني أن الاغتراب مصادر كثيرة ومتعددة.

الإشكال

هل الجسد لخر بالنسبة إلى الإنسان لا يفعل بسلته وحواسه وغرائزه سوى تشويه مقومات إنسانيته فيكون من الحق اعتباره مصدرا للاغتراب ؟ أم أن ذلك الاعتبار هو عنه مصدر الاغتراب الذي يحجب عن الإنسان حقيقته

التحليل

هل من متاهل في القول بأن الإنسان هو أنا وآخر في أن ؟

عمل تصنيفي

ما هو معنى في السؤال

هل : صيغة استفهام تضع القول المطروح بين احتمالات عديدة ممكنة أهمها الإقرار بتناقضه بحيث يقر ذلك إلى الحكم عليه بالتناقض وعدم المقولة أو إثبات خلوه من التناقض بحيث يكون وجبها ومقولا.

تناقض : تضمن القول ختلفين يعني كلاهما الآخر كالقول مربع دائري أو حمله على نفس الموضوع محمولين يعني كلاهما الآخر كالقول عن مقولات بأنه فان وخال.

القول : إثبات بواسطة الخطاب.

الإنسان : كائن تعريفه هو محل إشكال ، فقد تعريفه بأن له ماهية ثابتة يتم اختزالها في الوعي أو العقل أو النفس عندئذ يمكن تعريفه بأنه أنا ، أما إذا تم نفي الماهية عنه لإرجاعه إلى غيرية تقلت من التحديد مثل الجسد أو اللاوعي أو التاريخ عندئذ يمكن القول أن الأنا جزء من وجوده وأن ما يتجاوز ذلك هو آخر مغاير لذلك الأنا.

أنا : مبدأ يقتصر بالوحدة والهووية قوامه الوعي يمكن الإنسان من معرفة حياته النفسية بشكل مباشر ومن تحديد أفعاله نظريًا (الحكم ، المعرفة) وعمليًا (التورار والتصرف).

آخر : كل ما يمايز الأنا ويتحذف بشكل فاضل في تحديد وجوده بحيث يحيل ذلك إلى قوى خفية ومجهولة تخرج عن نطاق الوعي ومبدأة الأنا داخله أو خارجه : الجسد ، اللاوعي ، الواقع الاجتماعي.

ما هو ضمني في السؤال

إن مبدأ عدم التناقض هو المبدأ المنطقي الذي يحكم عمل العقل وإنتاج الخطاب بحيث يشكل تناقض خلا يحكم عليه بالخطأ في حين أن التماسك والانسجام هو ما يجعله قولًا مقولًا وصليًا.

إن ما يبرز طرح السؤال بهذه الصيغة هي بدهية راسخة تؤكد أن الهووية لا تتحدد إلا كلفي للاختلاف لذلك لا يمكن تعريف كائن إلا برده إلى خصائص متجانسة ومترابطة لا تنفي بعضها بعضا.

الإشكال

هل من متاهل في القول بأن الإنسان هو أنا وآخر في أن ؟

عمل تصنيفي

ما هو معنى في السؤال

هل : صيغة استفهام تضع القول المطروح بين احتمالات عديدة ممكنة أهمها الإقرار بتناقضه بحيث يقر ذلك إلى الحكم عليه بالتناقض وعدم المقولة أو إثبات خلوه من التناقض بحيث يكون وجبها ومقولا.

تناقض : تضمن القول ختلفين يعني كلاهما الآخر كالقول مربع دائري أو حمله على نفس الموضوع محمولين يعني كلاهما الآخر كالقول عن مقولات بأنه فان وخال.

إن نشاط العمل المنطقي لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود ذات توكلت على كفاءته وتربط بينها فكريا أدائها الذي في المعرفة والممارسة.
إن كل آخر سواء الجسد أو الغير أو العالم لا يكون له إلا تأثير خالجي محدث على فاعلية الأنا ، فالأنا هو الذي يفكر وليست أعضائه للجسم ولا الغير ولا الملائد الاجتماعي بما يتضمنه من تصورات وممارسات.
يمكن الاستقادة في بناء الحاجات من الأطروحات العقلانية التي لا يبررها إلا كليات أو لا يبررها إلا كليات ...

مناقشة

إن الإقرار بفاعلية الأنا نفسيا وفكريا وعلميا لا ينبغي أن تتحول إلى فهم أحادي للإنسان يقتل حقيقته في الوعي والمثل ولا يرى في الأنا المصنوع الوحيد للفعل مقصدا كل ما يختلف عنه ويغايه في تحديد الوجود الإنساني.

الوعي يواكب أبعاد الحياة النفسية ويرافقها ولكنه ليس هو من يحددها فالتفكير والخيال والذاكرة والإرادة والإحساس أفعال تتحدت بشكل منظم وشفق دون أن يتطلب حضور الوعي ولا قيادة الأنا مما يعني أنها نشاطات غير واعية ينبغي البحث عن مصطلحها في آخر مغاير للأنا هو الجسد وكما يقول بيشة " خلف أفكارك ومشاعرك يا أخي قوم سيد جبار وحكيم مجهول أنه ليهو الذي يمكن جسمك بل هو جسمك "

ينبغي إذن تجاوز حدود الهوية عند التفكير في الإنسان للاعتراف بالاختلاف والقول إن الإنسان أنا من خلاله يقوم أنه يعرف نفسه ويحدد أفعاله

ولغته في أن واحد هو آخر يتمثل في الجسد كمثل من الترائز هي التي تفكر وتريد وتتقبل وتحسن دون أي تلقين .
خاتمة

وتعود ما سبق إلى ضرورة مجوزة الإنسان في فهمه لنفسه تلك المركزية الميتافيزيقية التي جعلته يعتقد أن الأنا هو كل ماهيته والمبدأ الذي تتركز إليه كل أفعاله ليعترف أخيرا بأن تلك الأنا هي جزء من وجوده وأنه لا يملك القدرة على معرفة نفسه بوضوح ولا السلطة اللازمة على أفعاله

هل الإنسان بأسره وعي بحيث تتأصل كل حياته النفسية في مركز واحد هو الأنا ليكون من التناقض تماما ربط وجوده بأخر مغاير له ؟ أم إن الوعي لا يعمل إلا بعدا جزئيا من أبعاد الإنسان ويحدد بوعي غريزية ونفسية واحتياجاته مغايرة له بحيث يكون من المشروع القول إن الإنسان أنا وآخر في أن واحد ؟

التعليق

مقدمة / تتجسس على الشكل

لا تغفل تجارب الفرد المعيشة من مقارفة تحمله في أن قريبا من ذاته وغريبا عنها. فهو على يقين أنه يعرف نفسه ويحدد أفعاله بوسيلة الأنا ولكنه يصنع أحيانا أخرى بمحدودية ذلك حيث يعيش حالات لا يهتم أساليبها وينبغي تصورات هي نتائج عصره وتعبير عن تقاليد مجتمعه وتصوره عنه أفعال لا يتحكم فيها. وفي هذا الوضع ممتزج إخراج يبقى الفرد بين يقينه في سيادة الأنا ووضوحات تشككه في ذلك وتكثف له أنه آخر بالنسبة إلى نفسه مما يبرز التساؤل " هل من تتأصل في القول إن الإنسان أنا وآخر في أن ؟ " فهل رتب بأسره وعي... (انظر الإشكال أعلاه)

الجواب / تحليل فرضية السؤال المعالمة

إن البحث عن الخصائص الكائنية الثابتة التي تعرف إنية الإنسان يعود إلى رصد ميزة الوعي والعمل باعتباره كائنا يتقود .
بالقدرة على الانعكاس على ذاته لتكون له معرفة مباشرة بحالته وأفعاله دون وسيط وعلى الانفتاح على الأشياء في العالم لتصبح بالنسبة إليه موضوعات إدراك ومعرفة .

ويستقر على التجريد والتحليل والتأليف والاستنتاج والاستقراء مما يبيته لاكتشاف العلاقات المنطقية بين الأشياء مكتسبا بذلك فعل التمييز بينها ولحكم عليها بحسب الصنق والخطأ .

إن الوعي كإرضية يتحرك عليها نشاط العقل أن يكون لها معنى إلا انطلاقا من مبدأ يتميز بالوحدة والوعي وهو الأنا كمحرك لفاعلية الإنسان وقولم ماهيته بحيث يكون من التناقض القول بأنه شريك لآخر في هذا الإطلال .

إن للحياة النفسية هي بلا معنى من دون أنا يتميز بالوحدة والوعي فيؤلف عن مختلف الحالات النفسية والمقترقة ويحدد الأفعال الإرادية سواء كانت بصرية أو عقلية .

اعتزّاب اخلاقي يجعل الإنسان خارج إمكانية السيطرة على أمراته وتحقيق مسألة العقل والرغبة فبقني ذلك كل حضور للقيمة في وجوده ليستسلم بذلك لعنف النزوة التي تكفه نحو الانانية والمصلحة والسعادة دون استعداد للتضحية والسيطرة على الذات لتفتح على ما هو أسمى من حدودها الضيقة وأهدافها الآتية.

مناقشة

- تبرير التخلص لمسألة للرضية السابقة : ليس اعتزّاب الجسد مصدرا للاعتزّاب هو عينه مصدر الاعتزّاب الذي يحجب عن الإنسان حقيقته كجسد منه يستمد كل إمكانية للوجود والفعل والرعي.

- مراجعة نقدية لدى وحامة التعريف الميتافيزيقي للإنسان القائم على التمييز الثاني بين الفكر والمادة أو بعبارة أخرى النفس والجسد إجابات للجسد كقوله للوجود الإنساني الذي يشكل كل تهيؤ له المصدر الحقيقي للاعتزّاب:

إعادة تعريف الجسد بكونه قوام وجود الإنسان من حيث أنه ما به تظهر الذات في العالم وللغير وانفسها وما به تكسب القدرة على الرعي إنراكا وتذكيرا وتخيلا وعلى الفعل تغييرا وتواصلات وممارسات عملية.

الاعتزّاب إذن كمن في إعلاء الرعي والعقل والنفس على الجسد والحقيقة إنها ليست إلا قوة من قوى الجسد غير القابلة للحصر في كثرتها بحيث يحق اعتباره الوجه الآخر للرعي مع مرلو بولتي أو حتى كل الإنسان مع نبش.

الاعتزّاب يكمن في تهيؤ الجسد عن الفعل المعرفي والحال أنه لا قدرة للتفكير على المعرفة إلا إذا كان الجسد متوقّنا وعلى استعداد لذلك كما بين سبينوزا أو إن الجسد يعبر عنه هو الآخر الذي يفكر فيها كما بين ذلك بيقته.

مناقشة

الاعتزّاب يكمن في حد ذاته مصدر الاعتزّاب بل الاعتزّاب يكمن خاتمة : ليس الجسد في حد ذاته مصدر الاعتزّاب بل الاعتزّاب يكمن في التهيؤات التي تتكررت له واعتبرته عائقا يطمس المؤثرات الإنسانية لوجوده.

كجسد منه يستمد إمكانية الوجود والفعل والرعي؟
التعطيل

المقدمة / تهيؤ وطرح الإشكال
يمكن الانطلاق من المفارقة المعشئة التي تصنع الإنسان بين قدرته على التحكم في جسده بآرائه الواعية فوجه حركته ويحدد كقوة طبيعية حاجاته ويكبت نزواته وبين عزوه التام عن ذلك عندما يقفل أو يتخيل أو يشتري بقوة حيث يصبح الجسد لغير متمرّدا على كل طاعة. وفي هذا الوضع الذي يصبح فيه الإنسان بولمسلة جسده قريبا من ذاته وغريبا عنها ما يوجب التساؤل " هل بحق اعتزّاب الجسد مصدرا للاعتزّاب؟ " فهل الجسد آخر بالنسبة إلى الإنسان ... (انظر الإشكال أعلاه)

المقدمة / تهيؤ وطرح الإشكال

يمكن الانطلاق من التحليل الإشراقي للفظ الوجود l'existence كلفظ يخص الإنسان وحده ككائن يتحدد وجوده بأن يكون خارج مقفلا على الأبعاد والقصا برن سمطى والمستقر والواقع تشدنا بوجه الحقيقة والثبات والقيمة.

- إيراد أن الجسد بماديته ووظائفه العضوية ونزواته لا يمكنه إلا أن يكون أخلا غريبا عن حقيقة الإنسان الجوهرية يعرق تحقق الوجود كفتاح على المطلق ويكرّس الاعتزّاب.

تعريف الجسد ككائن ملحق حسي يجعل على العوالم والحاجات وتقلبات الصحة وعلى الشهوات.

تعريف الاعتزّاب بكونه ضياح الإنسان بفعل تشويه حقيقته ككائن عاقل يشد وجودا أمثل قائما على المعرفة والفضيلة مما يجعله غريبا عن إنسانيته من جهة الواقع والقيمة.

إيراد أمثلة تحاليل الاعتزّاب:

اعتزّاب وعودي يطمس حقيقة الإنسان ككائن العقل لتصبح للعوالم والأهواء هي كل الإنسان فلا يحكم إلا استعدادا لمعطيات حسية ولا يقتصر إلا بناء لقضاء اللذة.

اعتزّاب معرفي يشد الإنسان إلى مظاهر الواقع الجزئية المتغيرة وإلى الآراء النسبية المؤرقة فلا يرقى إلى مستوى البرهان العقلي وما يتطلبه من تفكير مفهومي ومنطقي ولا يفتح على ماهية الأشياء في الواقع بما تتضمنه من خصائص ثابتة وكلية تفلت من نطاق المحسوس الحيني.

Révissez Votre Bac

Notre site « www.BAC.org.tn » vous donne accès à :

- 1- Des Examens de baccalauréat**
- 2- Des Devoirs de contrôle et synthèse " Sfax et Autres "**
- 3- Des Cours et des résumés " Facile A comprendre "**
- 4- Des Séries avec corrigés**
- 5- Des Quiz et des tests d'intelligence avec score**
- 6- Des Groupes de discussion privée pour résoudre vos problèmes**
- 7- Vous Pouvez Gagnés D'argent Facilement**



1/1

الاسم و اللقب:	القسم:	الرقم:
وزارة التربية و التكوين معهد الفاضل بن عاشور ساقية الدابر	فرض تأليفي في مادة الفلسفة انجاز أساتذة المعهد	الأقسام: 4ر + 4ع الحصة: 3س

القسم الأول:

السؤال الأول:

السؤال الثاني:

القسم الثاني:

النص:

إن النفس بما لها من أفكار واضحة و متميزة, و أفكار غامضة, تجهد من أجل تحقيق الاستمرارية في الوجود لمدة لا محدودة, و هي واعية بهذا المجهود (...). و ما دامت النفس واعية بذاتها بواسطة الأفكار التي لها عن انفعالات الجسد, فإنها واعية بمجهودها من أجل البقاء.

يسمى هذا المجهود إرادة عندما يتعلق بالنفس وحدها, لكنه يسمى شهوة عندما يتعلق بالنفس و الجسد فالشهوة هي ماهية الإنسان, و تنتج عن طبيعة هذه الماهية كل الأشياء التي تحقق له المحافظة على بقائه, و من ثمة يكون من المحتّم على الإنسان القيام بها.

و ينتج عن كل ما سبق أننا لا نقوم بمجهود نحو أي شيء و لا نريده و لا نشتهي و لا نرغبه لأننا نحكم عليه بأنه حسن. بل أن الأمر يعكس ذلك فنحن نحكم على شيء بأنه حسن لأننا نجهد في طلبه, و نريده و نميل نحوه عن شهوة أو رغبة.

مسينوزا
"الأخلاق"

استخرج أطروحة النص:

مكتشف الأطروحة المستبعدة:

الإجابة عن السؤال:

هل يمكن تعريف النفس بمعزل عن الجسد؟

القسم الثالث:

حرر مقالة مصفرة لا تتجاوز عشرين سطرا في أحد الموضوعين التاليين:

الموضوع الأول: هل يمكن أن يتحقق المعنى الإنساني في وحدة الآنية مع الغيرية الجسدية؟

الموضوع الثاني: هل يمكن أن يكون الإنسان نتيجة حتمية لمعطيات مادية تاريخية؟

مكتشف الأطروحة المستبعدة:

الذي رويته المستنبعة هي تلك التي يقال لها الكائنة أو هي وقتها أي التي تقضي الحسد وتفسد في تميزه بغير ذلك الحسد
أي التي تخرج بغيره أو قد لا تخرج بها في إظهار ما ينبغي تأملها تكون فيه التعريف هي منبأ الفكر في قوله منبأ الفكر
أي الحسد... هي إذن الظاهر وقتها... التي ظهر ما هيته الإنسان في القصد والكثرة... فذلك هو القصد في طلب ما لا ينبغي علمه أو استعارة
بالتالي، تلك الأثر رويته المستنبعة أو المستنبعة هي التي تستلزم في إمكان الوحي غيابة الحسد
أصبح الإشكالية بدقة.

إشكالية: انصب...
 لمفهوم يتحقق الوعي؟
 ما السبيل إلى البقاء والاستمرار؟
 ما الذات؟ وما الذي يفتقها؟ وما الذي يفتقها؟
 ولماذا لمها ذهب في مهبها؟ وما هو السؤال عن ماهية الإنسان؟ وما الإنسان؟

الإجابة عن السؤال:

هل يمكن تعريف النفس بمعزل عن الجسد؟

[illegible]

حرر مقالة مصغرة لا تتجاوز عشرين سطرا في أحد الموضوعين التاليين:

الموضوع الأول: هل يمكن أن يتحقق المعنى الإنساني في وحدة الآنية مع الغيرية الجسدية؟

الموضوع الثاني: هل يمكن أن يكون الإنسان نتيجة حتمية لمعطيات مادية تاريخية؟

عديده" هي المواضع التي تطرق اليها الخطاين الفلسفي غير اننا نبرزها فوق ذلك الذي نتم بالانسان والار
عقوما فتشعر عند الاكث الى قساسة يسمي اليه الفاتحة في العفرون
منها ان يقر في الزحف وفيه فهو الحشوات العلمية الدقيقة تطورت التي تفرق الى المعنى الانفصالي وحديث
او مكانه الاربعاء اليه

لِأَرَأَيْدَ الْبَعْضِ أَتَى بِعَيْنِهِ أَنَّهُ يَتَرَقَّى فِي وَجْهِهِ الْإِسْلَامُ مَعَ الْغَيْرِ مِنَ الصَّبْرَةِ... فَحَقُّهُ أَنْ يَتَرَقَّى فِي ذَلِكَ

فهل يمكن ان يتحقق عند الاعتراف فيكون الانسان انسانا ام لا هل كانت هناك وحدة لا تنفك مع العبدية ام لا هل كانت هناك الوحدة فذلك والحق فيها لا يزال الحسوس وينبغي تشرط القدرة على التفكير والاستيعاد الاكثر الذي ربما تسمى الاعتراف الانسان آخر الاستيعاد في كل عذاب ووحدة الانبياء مع العبدية العبدية

فالسيد لو تعلم تعطلت النفوس وتعمل الرعي وتوقف الأديان أي تحول اليهودية الشيعية في التلذذ وبأ
 ربح الإنسان كائنًا من أينما جاء العالم في رغبته الذي لا ينكر قد غاب... وبأ تترك اليهودية فتغلب اليهودية وبأ
 مقصود القيم أي التي لا يوجد لها معنى إلا في غدا تقيم ولا فرائض ولا أحكام... بل ألهما أن السيد الميراث واليهودية

مفتحة... والآفة... علو... قولي... حالات... النوم... تغيب... الجوارح...

فانتيقده الصواب العلى الناتج عن المحقق الحسيني واذا... عدم اشتغال الراسخين وعيان نوراني
لنا انهم كسبي انما استنتج ان الحق لا يتحقق في غير وحدة الالهة هو ال... راسخين الحسيني

والوقى مثلا كسب وبيع التمسك فلهذا في عزلة عن العبد بل هو وبيع فلهذا ففاج وعنه التمسك مع العبد

[illegible]

١٠٠. كانت المماريات العارضة في ذلك الزمان أو لا محتياها من الفتي أو لا

Révissez Votre Bac

Notre site « www.BAC.org.tn » vous donne accès à :

- 1- Des Examens de baccalauréat**
- 2- Des Devoirs de contrôle et synthèse " Sfax et Autres "**
- 3- Des Cours et des résumés " Facile A comprendre "**
- 4- Des Séries avec corrigés**
- 5- Des Quiz et des tests d'intelligence avec score**
- 6- Des Groupes de discussion privée pour résoudre vos problèmes**
- 7- Vous Pouvez Gagnés D'argent Facilement**



4106

القسم الأول

[تمارين على 10 نقاط]

تمرين أول (2 نقطتان)

أقرأ هذين النصين واستنتج الدلالة السياقية للفظ الجسد في كليهما .
" وبين أني لست تلك المجموعة من الأعضاء التي تسمى بالجسم الإنساني، لست هواء رقيقاً ومنبثاً منتشراً في جميع الأعضاء، ولست ريحاً ولا نسمةً ولا بخاراً ولا شيئاً من كل ما أستطيع أن أتخيل وأتصور لأنني قد افترضت أن هذه ليست موجودةً ولأنني لجد مع بقاء هذا الافتراض أني على يقين بأنني شيء ما . " ديكارت ، التأملات .
" أوجد ذاتياً، وأوجد جسدياً شكلان تجربة واحدة لا تتجزأ . لا يمكنني أن أفكر دون أن أوجد، ولا يمكنني أن أوجد دون جسدي: به أكون معروضا على نفسي والعالم والغير فأنجو من عزلة فكر لا يكون إلا تفكيراً في الفكر . " اماتويل مونييه، الشخصانية

تمرين ثان (2 نقطتان)

أقارن بين التعريفين الفلسفيين للفظ الجسد وأبرز الاختلاف بينهما .
أرصد التصور التضمني الذي يفترضه كلاهما عن الإنسان .

تمرين ثالث (6 نقاط)

أقرأ يامعان النص أنه واثي وأتجز المصاهم المطلوبة

" إن مبدأ فرويد الأساسي هو اعتبار الإنسان كياناً أو نسقاً مغلقاً زوئته الطبيعة بنوازع معينة مشروطة بيولوجياً، وتأويل تطوّر طبيعه كرد فعل إزاء تلبية تلك الدوافع أو إحباطها . أمّا بالنسبة إليّ، فعلى عكس ذلك ينبغي مقارنة للشخصية الإنسانية من خلال فهم علاقات الإنسان بغيره وبالعالم وبالطبيعة وبنفسه . فنحن نعتقد أن الإنسان هو قبل كل شيء كائن اجتماعي وليس كما يفترض فرويد... كاننا مكرها على أن تكون له علاقات بغيره لأجل إشباع ضرورات غريزية . أمّا الاختلاف الآخر فيصدر عما سبق . فرويد على قاعدة توجهه في فهم الإنسان ككائن غريزي وبحكم اقتناعه العميق بأن الطبيعة الإنسانية شريرة يشعر أنه مستعد لتأويل كل مسئّل الإنسان العليا على أنها تجد منبعها في شيء ما دنيء... ونحن نعتقد أن مسئّل الإنسان العليا كالحرية والعدالة والحقيقة وإن كانت أحياناً لا تمثل سوى الفاظ جوفاء وتبريرات يمكنها مع ذلك أن تكون نوازع فطرية ، وأن كل تحليل لا يعتمد على تلك الدوافع كعوامل ديناميكية يكون مصيره الفشل . "

إريك فروم Erich Fromm

ما هي طبيعة نص فروم : حجاج دفاعاً عن أطروحة / أم حجاج نحضاً لأطروحة ؟ : حدّد موقفك برصد الأطروحة موضوع الدفاع أو الدحض وضبطها بدقة .

استعن بالروابط المنطقية في النص من أجل رصد الحجج المعتمدة في الدفاع أو الدحض .
عرف سياقاً دلالة المفهومين التاليين : كائن غريزي ، كائن اجتماعي ، وحدّد طبيعة العلاقة بينهما في النص .
أوضح الاختلاف في شأن المسئّل العليا بين فرويد وفروم .

مكتبة 18 جاساقي
تهج الطاهر كمون امام الباماريوم 4
عمارة رحمة صفاقس
الهاتف 22 740 485

www.BAC.org.tn
Page BAC-TUNISIE
Tél: 25 361 197 / 53 371 502

القسم الثاني

[تحرير على 10 نقاط]

أحرر فقرة لا تتجاوز العشرين سطراً تناول في نطاقها واحداً من الموضوعين التاليين

هل في اكتشاف زيف الوعي ما يعني أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إلا غريباً عن ذاته؟

هل يعني إقرار تاريخية الإنسان أنه قد صار محكوماً بمسار حتمي مستقل عن وعي البشر وأفعالهم؟

الموضوع الأول : هل في اكتشاف زيف الوعي ما يعني أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إلا غريبا عن ذاته؟

عمل تحضيري / تحليل لما هو معلن في صيغة السؤال / تحديد سياقي لالة الفاظ الموضوع :

انتشاف : معرفة الطابع للزيف الوعي باعتباره حقيقة منع الجهل للثور عليها. زيف الوعي : عجز الوعي بما يقمه من تصورات وتبريرات عن تفسير العوامل الحقيقية المحددة للواقع الإنساني النفسي أو الاجتماعي وما يرتبط بذلك من دالات تتبع إمكانية فهمها موضوعا فيكون بذلك خادعا مضللا. ما يعني : ما يتم من معنى معقول لا يمكن من فهم وضع الإنسان في ظل اكتشاف وعيه للزيف. الإنسان : محور الإشكال من حيث أن الوعي هو الصفة التي اعتقد طويلا أنها تشكل ماهيته وتمنحه القدرة على معرفة ذاته والتحكم في أفعاله يكتشف على إثر فلاسفة اللغثة أن ذلك الوعي زائف بحيث يتم التساؤل عن الوضع الذي يمكن أن يترقب عن هذا الاكتشاف في مثله : هل سيكون غريبا عن ذاته لم سيجده ذلك من معرفة أوضح تقر به من ذاته؟ لا يمكنه أن يكون إلا : حصر يتعلق بالوضع الذي سيؤول إليه الإنسان في ظل اكتشاف زيف الوعي؛ تجربة عن الذات / أم معرفة الفضل بالذات؟ غريبا عن ذاته : الانفصال عن الذات بحيث لا يتخذ الوجود الإنساني نفسيا : أفكار، أحاسيس، أفعال... أو اجتماعيا : مؤسسات، تصورات، قيم... لطلعا من وعي الفرد أي مقاصده الإرادية بل لطلعا من قوى مجهولة وخفية تحيل على غرلز الجسد أو مكورات اللاوعي أو صراخ المطبات.

٢٠

النظر في صيغة السؤال : هل في... ما يعني أن...؟ يؤثر السؤال إشكالا يتمل فيما يمكن أن يترقب عن معطى هو : اكتشاف زيف الوعي من نتلج : إن لا يكون الإنسان إلا غريبا عن ذاته ، أن تلك الغربية عن الذات نسبية بحيث تمثل المعرفة بزيف الوعي تحرير الإنسان كي يتمكن من معرفة ذاته بأكثر وضوح. / هذا فضلا

١

عما يؤثر المعطى بعبارة من إشكال : فهل الوعي زائف بإطلاق مما يجعله مرادفا للجهل وللهم على الدوام ؟
الكشف عما هو ضمني في صيغة السؤال : اعتبر زيف الوعي اكتشافا لا يقبل للجدال فيكون بذلك معطى مثبتا خارج إمكانية الشك / ضبابية في الإقرار بزيف الوعي إذ لا يتم الإعلان إن كان تلك الزيف نسبيا أم مطلقا.

١١

1

٢١

مكتبة 18 جيلاني
توزيع الطاهر كعون امام الدار ببارد 4
تسجيل رقم 22 740 485
الهاتف

المختبر

تبحث الثقة في الوعي

المعروف بالغموض أو بالكرهية أو بالاشارة أو بالحبس دون تفسير ولصنع لناك، وكثيرا ما تنزو المرء ليعبر عن مشكلات رياضية أو لغوية موسيقية دون أن يكون هو مدبرها، وكثيرا ما يكرز المرء مثلا، أو حكاية أو بترين بوشم أو حلية أو لباس دون أن يدرك ملو له الحقيقي. عندئذ تترك تلك الثقة مكانها لذلك في مصداقية الوعي بتجاه إثبات زيفه. ولعلنا هل في هذا الإثبات ما يشكل اكتشافا لحقيقة الوعي باعتبارها زائفا؟ ولو صحت مثل هذا الاكتشاف ألا يفرض أن الإنسان لم يعد من الممكن بالنسبة إليه إلا أن يكون غريبا عن ذاته؟ أم أن ذلك - - - - -

يكون غريبا عن ذاته؟ أم أن ذلك - - - - -

يكون غريبا عن ذاته؟ أم أن ذلك - - - - -

لقد مثل الوعي تلك الصفة التي تجعل الإنسان قرا على الاتكاس المباشر على ذاته ليعرف حاله وأفعاله ويكون سبيها على أفكاره وفكراته فتم اعتباره إلى حدود القرن التاسع عشر مرادفا لليقين. غير أنه سرعان ما أصبح وفقا للتأويل الفلسفي عندما كشف نقد نيتشه أن جل ما هو إنساني يمكن أن يحدث دون الحاجة إلى حضوره. فالأفكار

تشكل وللكرهية تنزود والأحاسيس تتحد والقرارات تتصنع انطلاقا من غرائز الجسد التي تعمل بحكمة خفية غير واعية تثبت أن العقل العظيم في الإنسان يكمن في الجسد وهذا التأويل توسع وتعمق عندما كشف فرويد أن الواقع النفسي يتحد انطلاقا من آخر هو اللاوعي كمجال للمكبوت والماضي الطفولي والآليات التي تقاتل من سيادة الإرادة ومنطق العقل، وكشف ماركس أن الواقع الاجتماعي يتحد انطلاقا من درجة تطور القوى الاقتصادية ومن التناقضات الطبيعية التي يفرضها. عندئذ يلتقي ثلاثتهم حول

تكذيب الثقة في الوعي ليكتشف الإنسان مدى اغترابه عن ذاته. فالوعي قد ضلله وجعله يعتقد أنه سيد أفكاره ومواقفه وواقعه والحال أنه نتاج آخر خفي بجعله. فهو قد انفسى

منفصلا عن نفسه لا يفهم ما هو الأقرب إلى ذاته ولا يسيطر عليه ففي الوقت الذي يمان فيه أنه هو من يفكر وأنه واع بدلالات حالته وأنه يوجه واقعه الاجتماعي طبقا لمقاصده

يكون في الحقيقة لهو بفكر، وتكون دلالة حالته زائفة على هامش حقيقتها غير الواجبة للمتولوية وتكون تلك المقاصد نتاجا لواقع اجتماعي مستقل عن لوائحه. لذلك التقت أقلام

ثلاثتهم ليعبر عن غربة الإنسان عن ذاته بسبب ائتمعه الوعي الذي اكتشف نيتشه "إن فكرة ما تخاسرني متى لم أدركه هي ذلك وليس متى أدركت أنا ذلك" وكتب فرويد "لم يعد إلا

سيدا حتى في بيته" وكتب ماركس "ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم بل وجودهم بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".

لا مجال في أن نقد الوعي قد كشف زيفه لكن ما يبقى موضع جدال هو مدى هذا الزيف ونتيجته، فإلى حد يمكن الإقرار بزيف الوعي؟ وإلى أي حد يجعل زيف الوعي

الإنسان غريبا عن ذاته؟ إن اكتشاف زيف الوعي لا ينبغي أن يقود إلى التعاطف عن قدرته على تجاوز الزيف وتحقيق المعرفة. إن هذا هو ما نته إليه ريكور بتمييزه بين الوعي

المباشر والوعي المتكبر. فإذا كان الوعي المباشر يتحد نفسيا واجتماعيا فينساق نحو وهم التفسيرات المباشرة واللاوعيولوجيات السائدة، فإن له القدرة على النقد وتجاوز الزيف.

وهو ما يتجلى من خلال التحليل النفسي والمادية التاريخية ذاتهما إذ يبلورة منهج يمكن من معرفة الحياة النفسية وحركة التاريخ فإتقان لوقت وعي أوضح. فالوعي كما

كتب ريكور "ليس لصلا بل مهمة". عندئذ يتضح أن غربة الإنسان عن ذاته لا يمكن أن تكون مطلقة بل هي على الدوام نسبية، فما يخفيه الوعي الزائف ليجهل الإنسان غريبا

عن ذاته يكمنه الشكر ويزيح الستار عنه فيفسر إلى وعي أوضح بذاته يحذ من تلك الغربة دون إتهانها تماما. فالوعي إذن ليس ثائوريا يحول الإنسان إلى كائن سلبي تنتجه

للظروف المستقلة عن لوائحه بل هو في علاقة جدلية بالوعي داخله وبالتاريخ خارجه تغييرا عن قدرته على أن يحول ما صنعه الآخر به إلى منطلق لصنع ذاته وواقعه.

ويبرز كل ما سبق القول

ذاته فهو يحزنه ليعمل على أن يعود إلى ذاته ويعيها باكثر وضوح كمهمة يتعين عليه الاصطلاح بها.

ذاته فهو يحزنه ليعمل على أن يعود إلى ذاته ويعيها باكثر وضوح كمهمة يتعين عليه الاصطلاح بها.

الموضوع الثاني : هل يعني إقرار تاريخية الإنسان أنه قد صُلح محكوماً بمسلر حتمي مستقل عن وعي البشر وأفعالهم؟

عمل تحصيلي / تحليل لما هو معلن في صحيفة الموضوع / تحديد سياق ذي دلالة المظاهر الموضوع

تاريخية الإنسان : تبني هذه العبارة نفي للتأول بوجود طبيعة إنسانية تحدد بشكل ثابت ومتبادل الخصائص المميزة للناس دون اعتبار لآلور المجتمعات في تشكيل تلك الخصائص على نحو لا يتغير عبر الزمن. ويعني ذلك أن كل ما هو إنساني يتشكل حسب تشريعات اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر مما يجعله متصفاً بالتتبع والولول دون توقف محكوماً. لا يملك الإنسان بوجه القدرة على تحديد وقعه الاجتماعي طبقاً لمقاصد يختارها بنفسه، بل هو نتاج ظروف وعوامل موضوعية تتحكم في وعيه ومسلرته وترسم ما سيكون عليه والاهم بهزول عن لوانته مسئل حتمي : المسئل هو الإجابة الذي ستمسألةه فتتوزلت الواقع وما يفرضه ذلك من تغييرات دون أن يملك الآخر القدرة على تحديده أو تغييره أو منعه مما يعني أنه ضروري تفرضه القوانين المادية التي تحكم حركة التاريخ فلا يبقى للإنسان سوى معرفته أو الخضوع له. مستقل : عن وعي البشر وأفعالهم : إن العوامل التي تحتم اتجاه سير التاريخ منفصلة عما يكرهه الناس من تصورات وأعية وما يختارونه من موقف وأفعال فلا تتأثر بها لأنها هي التي نتخذها ونؤثر فيها.

التحصيل

لا يصمد مفهوم المسألة كثيراً في مقاربة الإنسان عند معانيه ما يقرن به وجوده من تنوع وتغير. فتند الإطلاق من إحدائية المكان وتحتل التنوع الهائل القائم بين المجتمعات إن كان ذلك على مستوى اللغات أو المعادلات أو المعتقدات والتصورات أو المؤسسات. وعند التحول إلى إحدائية الزمان يتحتل التنوع الدائم الذي يسم كل ما هو إنساني من خلال التحول العميق الذي يطرأ على القيم وأنظمة الحكم والمعارف والابتعا والخذاء واللباس واللور... وفي ذلك تأكيد ولصيح إن الإنسان ليست له طبيعة بل هو تاريخ يجعل كل ما يميزه نتيجة تشريط اجتماعي يغير عن خصوصية مجتمع وعصر ولكن في الآخر لا يتل تاريخية الإنسان ما يعني أنه قد صُلح محكوماً بمسلر حتمي يتخذ انطلاقاً من عوامل موضوعية مستقلة عن وعيه ولوانته؟ أم إن في ذلك تساقا يمتع نظام الطبيعة على الإنسان يلقي إكباتية التاريخ ذقه ، إذ هل يبقى من معنى للتاريخ بما يحمله من تنوع واختلاف من دون تقاطع خلقي بينه وبين الإنسان ينتق به على معكيات جديدة؟

لقد اكتشف الإنسان التاريخ لما توقف عن فهم ذاته مبالغاً فينا كما دأبه تتعالى على اختلافات المكان وتحويلات الزمان. عندئذ تبلورت تاريخية الإنسان باعتباره الكائن

الذي لا يتحدد قبلياً طبقاً لطبيعة ترسم مسبقاً ما سيكون عليه وجوده ، بل انطلاقاً من خصوصية المجتمع الذي ينتمي إليه وسباق العصر الذي ظهر فيه. إن هذا التحول هو ما عثر عه أوجديون منذ كبر كينارد في القرن التاسع عشر بقولهم "إن الوجود يسبق المسألة". غير أن هذه العلاقة بالتاريخ لا ينبغي فهمها كما يفهم تلك ماركس مثالياً بالتزول من سماء الوعي إلى أرض الواقع والآخر بل بالتاريخ ليس سوى نتاج الوعي للناس وما يطورونه من بصورات وأدائف ومسلرسات. عندئذ تقود أفكار السياسيين والفلاسفة والمصلحين حركة المجتمع التي تغير التاريخ. فالتاريخية تعني أن وجود الإنسان وعيا ومسلرته قد صُلح يشكّل انطلاقاً من واقع اجتماعي ويتحدد ويتغير حتمياً طبقاً لموازل مادية مستقلة عن لوانته تحول على درجة التطور الاقتصادي وما يفرزه ذلك من تناقض طبقي وعصر اع مصالح. فبأنسان الحديثة لم يتغير وعيه بذاته وتفرقه الجمالي ومزلاته الدينية فطلاقاً من عبقرية نيكرت ورفائيل وميكل أنجل وروسو وموشكو بل انطلاقاً من تحول اقتصادي وطبقي انتقل بالمجتمعات الغربية من اقتصاد إقطاعي وسيطر عليه النبلاء إلى اقتصاد رأسمالي يسيطر عليه البرجوازيون. ولأن كان الآخر لا غير واعين بذلك فمرده الإيديولوجيا السائدة التي تخفي تأثير المصالح كصوتك للتاريخ تحت كرتية الأفكار وحرية الإنسان. وبهذا تم طرد الإنسان من مركز التاريخ ليتوقف عن الاعتقاد الزائف في أنه صانع له ويعترف أن التاريخ مسلل حتمي يصنعه. لهذا كتب ماركس "ليس وعي الآخر له الذي يحدد وجودهم بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".

إن هذا القيم المادية التاريخ وإن كان قد حذر الإنسان من وهم مركزية التي جعلته يعتقد أنه من يصنع تاريخه بصرية فله لا يظلر من مبالغة عندما يجعل من التاريخ

مسلا حتمياً قبلال لهم من دون الإنسان. عندئذ لا يوردي فهم تاريخية الإنسان على هذا النحو إلى نفي تام للحرية ليكون الإنسان مجرد نتاج مسلي للتاريخ بلا قدرة على التأثير في

مسئل

إن طرح السؤال لا يعني تخلياً عن التاريخ من أجل العودة إلى مفهوم الطبيعة الإنسانية بل بقا لهذا التصور للتاريخ كمسلر حتمي لا مكان فيه للحرية. فالإنسان لا يكون إلا في سياق وضع اجتماعي تاريخي لا يختاره. إنه طبيقة وحجسه وقويته ومطابقته وسكته ودراسه وما يرتبط بذلك من علاقات متشابكة بالغير. غير أن حرية الفرد وما تتميز به من خصوصية ليست نتاجاً آلياً لتلك العوامل بل هي ما ينبثق عن تقاطع مع ذلك الوضع اجتماعي لا ينفرد مثروعا يوجه حياته باتجاه المستقبل. وما ينطبق على الآخر لا لا يستثنى الشعوب فقار يخيا ليس نتاجاً آلياً لوضعها الاقتصادي والطبقي بل انتاجها الواعي مع ذلك الوضع بلررة المشروغ ويتميز بالجدية وقابلية لتحقيق موضوعاً في الواقع هو من يتكلم المفكرين والفلاسفة والمصلحين. فالتاريخ مسلل منتقح على معكيات لا تتلور وتحقق إلا بأفكار الناس ولي لتغير تغييراً من دور الحرية في توجيهه فلا حتمية تنفي حرية الإنسان لتجعله نتاجاً لا يختلر لتاريخ الإنسان الاقتصاطية. إنها جيلية لاقية وللموضوعي كما عثر عليها سائر في " نقد العقل الجلي" أما كتب " يتميز الإنسان قبل كل شيء، بمجوزاته لوضع ما وما يتوصل إلى فعله انطلاقاً مما مثله، اللور به ... إن ذلك هو ما نستنيه للمشروع".

وكخلاصة لما سبق نذكر : "أولاً إن الإنسان هو كائن التاريخ مما يعني أن كل ما هو قصدي فيه ليس تغييراً عن طبيعة قلبية تحده بل هو ما يتشكل اجتماعياً في سياق مجتمع معين وعصر محدد. غير أن "د" يعني نفياً لحرية الإنسان ليكون مجرد نتاج حتمي يخضع له بل لوروا بقدره الإنسان الذي ينفرد... رابعاً اجتماعياً لم يقرر أنه إن يؤثر في ذلك الواقع انطلاقاً من مشروعيه يختاره. فما يعترف الإنسان في قدرته على أن يحوّل له كبرية إلى حرية تنتج وفق الممكن".

مكتبة 18
مكون امام الياض يوم 4
مكتبة
22 740 485