

## موقف بحث

# الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية الحديثة. دراسة تحليلية ونقدية \*

محمد حيرش بغداد\*\*

### الإشكال، الفرضيات و المنهج

انخرط بحثنا في إشكالية مضمون الفكر الألماني الحديث، واستقصاء الأسباب التي جعلت هذا الفكر يوسم بصفة المثالية. وقد افترضنا في بداية بحثنا أنه فكر وريث للمثالية اليونانية، ولكن التعمق في الموضوع جعلنا نكتشف عمق الصراع الحضاري الموجود بين الألمان والفرنسيين، ما جعلنا نفترض بأن صفة المثالية هي شكل من أشكال الإقصاء الممارس على فكر، أقل ما يقال عنه أنه يفكر بالمفهوم ويجتهد في إنتاجه وتوظيفه في جميع المجالات، بدءاً من ليبنتز إلى شلنج. ولكن من الصعب الإحاطة بالفكر الألماني والتحكم فيه لعدة أسباب، تتعلق أولاً ببعده، وثمّ بشخصياته التي حاولنا الاقتراب منها، إلى الحد الذي أصبح فيه بحثنا مفتوحاً على المراجعة والتصحيح الدائمين. وقد مكننا المنهج النقدي من إجراء قراءات متقاطعة ومقارنة من غير الاكتفاء بالإحكام السابقة ومن أجل الإحاطة بموضوع البحث قسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول:

\* رسالة دكتوراه نوقشت بتاريخ 20 أكتوبر 2008 بقسم الفلسفة، تحت إشراف الدكتور صايم عبد الحكيم.

\*\* باحث دائم في مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية، وهران.

## الفصل الأول: عن مفهوم المثالية واستخداماتها

إن نظرية المعرفة تعنى بالبحث في شروط إنتاج المعرفة، وبالتالي التركيز على القسمة الحاصلة بين عقل وواقع، وبين عالم حسي (واقعي) وعالم روحي (مثالي). وإن مفهوم مثالي سيظهر للمرة الأولى في اللغة الفلسفية في نهاية القرن 18، حيث أن ليبنتز يعارض المثالي بالمادي، وقبل ذلك كان الباحثون يستخدمون مصطلح "اللامادي" كما هو الشأن عند باركلي. ولقد أصبحت كلمة مثالي تطلق أيضا على المذهب الأفلاطوني، باعتباره مذهب الأفكار. أما من حيث الدلالة فإننا نفهم من المثالية حاليا النزعة الفلسفية التي ترجع الوجود كله إلى الفكر، كما أنها أيضا الموقف الذي يخضع الفكر والسلوك لمثال *Un idéal*، وفلسفيا هي النسق الذي يرفع الفكر فوق الحواس والتجربة. ويمكن النظر إلى المثالية نظرة عامة، من حيث أنها ملازمة لكل فلسفة، فقد كتب شوبنهاور بأن على الفيلسوف الحقيقي أن يكون مثاليا. وحسب برنارد بورجوا فإن المثالية هي جوهر الفلسفة، وأن كل فلسفة هي مثالية، كنتيجة للمصادرة المثالية المتمثلة في أنه لا توجد معرفة إلا بالأفكار. وعموما فإن مثالية الفلسفة تكمن في عدم الاعتراف بأن المنتهي موجود حقيقي.

أما فيما يخص مفهوم "المثالية الألمانية"، فهو اسم عام أطلق على جملة الأنسقة الفلسفية المطورة في ألمانيا في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19. ومن أهم ممثليها فيخته، شلنج، هيغل والتي توصف أنسقتهم بالمثالية الذاتية والمثالية الموضوعية والمثالية المطلقة. فهي تتجسد في الفلسفات التي أرادت أن تتجاوز الكانطية، أي الفلسفات التي أرادت التأكيد على إمكانية وجود ميتافيزيقا نظرية، وخاصة مع هيغل. ويرجع مارك كوفمان مصدر المشروع المثالي الألماني إلى "النص المحير" المعنون بـ "أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية" والمكتوب إما سنة 1795 أو 1796، والذي يعتبره الثمرة المحتملة للقاء طلبة ثلاث هم هيغل، شلنج، هولدرلين.

يتبين بالتالي أن هناك اختلافا جوهريا بين مفهوم "المثالية" التي هي ملازمة بشكل عفوي لكل الفلسفات، وبين مفهوم "المثالية الألمانية" كمشروع انخرط فيه بشكل قصدي وواع عدد من الشخصيات الفلسفية، إلا أن ذلك المشروع يظل مرتبطا بنص محير، وكأن الذين أقدموا على كتابته فضلوا أن يخفوا هوياتهم،

وكانهم يؤسسون لشيء "محرم" أو "ممنوع"، ما يجعلنا نتساءل من جديد عن مدى صحة ومصداقية هذا الطرح.

لقد ارتبطت المثالية التي ألحقت حصريا بالفكر الألماني بالإصلاح الديني، وخاصة مع غريقوار الكبير في القرن 11، حيث اعتبر الدين حركة الأشخاص الإلهيين في الأشخاص الإنسانيين. وكان الإصلاح مسبوqa بجهد القديس أنسلم حين تساءل عن السبب الذي جعل الله يتحول إلى إنسان، مركزا على "نص التكوين"، والذي يذكر فيه أن الله خلق الإنسان على صورته. وامتد الإصلاح مع لوثر (ق 16) الذي أضاف على الممارسات الدينية طابعا مثاليا (تجاوز متاجرة الكنيسة مع الله) يقربها من المسيحية البدائية، كما أضاف عليها طابعا عمليا، من حيث أن خدمة الله لا تكون في دور العبادة، وإنما مكانها هو الحياة الدنيوية من خلال العمل بكل أشكاله. ولقد أسفرت الإصلاحات إلى نتيجة مهمة مفادها أن الحكمة في الجنون والحياة في الموت، والمجد في الصليب. وبواسطة المسيحية أصبح للإنسان هدفان مثاليان أحدهما أرضي والآخر سماوي، فالوصول إلى تحقيق المملكة الإلهية في قلب الإنسان وعلى الأرض، يضمن الوصول إلى المملكة الإلهية في العالم الآخر والحياة المثالية تنحصر في الحب والتواضع والابتعاد عن كل مشتبهيات الحياة ومتعها.

وقد تعزز الفكر المثالي بفضل الارتباط الحاصل بين الفلسفة والأدب، فالمفكرون الألمان تأثروا في البداية بالأدب الفرنسي المتبني للمذهب الكلاسيكي المسجد للحركة الدورية للتاريخ، والداعي إلى التقيد بالأصول والضوابط اللغوية الموروثة عن العصور القديمة، ولكن بعدها قوي الحس الوطني لديهم، ما ولد رغبة في التحرر الثقافي، بالاعتماد على نظرة خاصة للإرث اليوناني، من منطلق تجاوز العقل لصالح الطبيعية، فظهرت الرومانسية. و قد فضل الفكر الألماني العودة إلى الماضي المتخيل، بدل المستقبل اليوتوبي الفرنسي. وكتاب رويديجر زافرانسكي Safranski حول " شيللر Schiller أو اختراع المثالية الألمانية"، الذي صدر بمناسبة مرور 200 عاما على وفاة هذا الأديب، أكد أن أعماله وخاصة مسرحياته لها تأثير على الرأي العام المعاصر له، فهو مخترع المثالية الألمانية وليس فقط الشاعر القومي الأسطوري، لأنه رغم مشاكله الصحية الجسيمة استطاع تحويل طاقته الإبداعية إلى مسرحيات ضخمة قابلة للتنفيذ المسرحي. والمثالية في مفهوم شيللر تفتح الطريق في اتجاه الحرية الإنسانية وتقرير المصير. وكانت

الإرادة لديه أداة للحرية، لذلك لم يقبل فصل الحاجة الحسية عن الأمر المطلق كما هو عند كانط. وإن التقاء كل من هيجل و هولدرلين و شلنج في غرفة واحدة أثناء دراساتهم الجامعية أسس لعلاقة فريدة بين الأدب والفلسفة، بالتركيز على أهمية "الحساسية" *La sensibilité* و"السذاجة"، التي هي سمات ملازمة للطفولة، كما تعدّ أيضا شرط ضروري للانفتاح على الحقيقة. إننا نملك في الواقع حياتين: الحياة التي نحلمها عند الطفولة، والتي نواصل حلمها ونحن كبار، وهناك الحياة التي نتقاسمها مع الآخرين، أي الحياة العملية والنافعة والتي يكون مآلها الموت.

ولكن، وكما هو الحال بالنسبة لليونانيين فقد حصل سوء فهم لطبيعة التفاعل بين التيارات والمذاهب المتعددة، والتي كانت حسب رأي هيدجر تتعايش فيما بينها بشكل جيد، وإذا كانت كل نزعة أفلاطونية تفرق في أيامنا هذه بين الواقعي والمثالي، إلا أن العلاقة بين هذين الحدين تبقى غير موضحة. وواقعة كون هذه العلاقة غير موضحة يجب أن يدفعنا إلى التفكير في الفلسفة. ألا يمكن أن تكون الفرضيات الأولى قد طرحت بطريقة غير جدية؟ ولا يمكن التأكد من هذا الطرح المغاير، إلا من خلال إدراك الجوهر البرغماتي للفكر الألماني وطريقة عمله.

## الفصل الثاني: إشكالية العقل و الواقع

تبين لنا أن هناك إشكاليات أساسية سيطرت على مجمل الفكر الألماني، فهناك إشكاليات متعلقة بنظرية المعرفة وبفلسفة العلوم، وأخرى متعلقة بالحرية وبالسياسة، وأخيرا إشكاليات متعلقة بالميتافيزيقا.

وبالنسبة لـ: ليبنتز فقد حاول تجاوز ما توصل إليه ديكارت (الميكانيكا)، مركزا على مبدأ الاتصال ومبدأ المتعذر تمييزه (الديناميكا). و كان تركيزه على مبدأ الاتصال لأجل المحافظة على هوية الموجودات وثباتها، ورغم أهمية هذا المبدأ يوجد كذلك التعدد والتنوع (مبدأ المتعذر تمييزه)، ولكن هذا لا يمنع من ظهور مجموعات متشابهة ومنظمة في أنواع تشكل هويات ثابتة (الهوية/الاتصال – التنوع/الانفصال). أما البحث في الحرية، فقد كان بحثا ميتافيزيقا منفصلا عن الدولة والسياسة، حيث أن الإرادة تتبع دائما التمثلات المحفزة، الواضحة منها أو المبهمة، الخيرة أو الشريرة، والناجمة عن الانفعالات والميول... إنها تتصرف دائما بموجب دافع. والدافع سيكون متوافقا مع العالم، باعتباره أفضل العوالم

الممكنة، والله لا يخلق كل إنسان بقرار مسبق و منفرد، فكل قرار فردي مرهون بقرار كلي حول العالم. وهكذا فإن ليبنتز يفكر بالميتافيزيقا للميتافيزيقا، وكتابات ليبنتز الشاب تقدم شهادة لاستبعاد الطبيعة، حيث لا يوجد في الواقع أية حكمة و أية رغبة في الطبيعة، ونظامها الجميل آت من كونها ساعة الله.

وقد حاول كانط لاحقا الابتعاد عن هذا المنحى الميتافيزيقي المتعالي، وذلك بالتوفيق بين المثالية والتجريبية، لأن المفاهيم بدون حدود فارغة، والحدوس بدون مفاهيم عمياء. وهناك فرق بين ما نفكر فيه، وبين ما نعيشه، فالإنسان يسعى بتفكيره المجرد إلى تحصيل المعرفة الكاملة التي تجعله يفهم جميع الأسباب المتحركة في ظاهرة ما، فوفق هذا المنطق يمكنه أن يصل إلى الشيء في ذاته. ولكنه على المستوى الواقعي يجد نفسه مرغما على تحويل المفاهيم إلى حدوس ومعطيات تجريبية مشروطة بحتميات، تجعله غير قادر على الالتقاء مع اللامشروط. يتبين هكذا أن كانط يقيم نظرية معرفة انطلاقا من رؤية ابستمولوجية تستبعد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتستفيد من الاكتشافات العلمية، لإخراج الفلسفة من الدوغمائية وجعلها علما. وفيما يتعلق بموقفه من الحرية، فالحرية الشاملة تتطلب قانونا شاملا قادرا على إقناع الجميع بضرورة الالتزام بالقواعد الاجتماعية، وإذا كان اللاتفاهم يوصف بأنه شر، فلا بد منه من أجل تحقيق أفضل العوالم الممكنة. ولكن ذلك لا يمنح للإنسان بطريقة مجانية ومنذ البداية، فهو ليس نتاج إرادة إلهية، ولكن على الإنسان أن يناضل من أجل ذلك. وإن اهتمام كانط بالجغرافيا يهدف إلى ربط الإنسان بالأرض، ما يدل على تميزه عن الاهتمامات الفلسفية الأخرى التي منحت للتاريخ دورا كبيرا. فهو يعلن لقارئه بأن الكرة الأرضية يجب ألا يفكر فيها عموديا من خلال وجهة نظر فلكية، ولكن أفقيا، بدون أي علاقة مع السماء كمكان للتاريخ وللتفاعل الإنساني. وبالنسبة للميتافيزيقا، فإننا نجد في العقل النظري قلبا جذريا للعلاقة بين الله والإنسان، فقد تقلص دور الله فيه إلى فكرة ناتجة عن العقل الإنساني. ولقد تمّ الفصل بين الأخلاق والدين، فالأخلاق الكانطية ذات نزعة إنسانية عميقة، فهي بالتالي نزعة إنسانية غير ميتافيزيقية، يصبح فيها الله مجرد مسلمة من مسلمات العقل العملي. ويؤسس كانط لميتافيزيقا محايدة، ومن هنا عنوان كتابيه "لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تكون علما" و "أسس ميتافيزيقا الأخلاق".

سيرسّخ هيجل بدوه هذه المكتسبات التنويرية، مستدركا على مستوى نظرية المعرفة شروطا جديدة منها تنم على تطور وإمام بكافة الشروط المنتجة للمعرفة، وذلك بالتركيز على تغييرين أساسيين:

أولا: الاعتماد على المنطق لا على الرياضيات، لأن استعمال المقولات الرياضية من أجل تحديد المنهج أو من أجل مضمون العلوم الفلسفية، يعني اللجوء إلى إجراء سخيّف، ويجب على الفلسفة أن تستعير عناصرها من المنطق، وليس من الرياضيات. لأنه إذا كانت الرياضيات تملك سلطة، فإن هذه السلطة لا تؤهلها للقيام بالفحص المتعقل والمنعكس.

ثانيا: الاعتماد على الجدل والتناقض، لأنه إذا كان البحث عن "الشيء في ذاته" يقودنا إلى التناقض دائما، فلماذا يجب أن نستنتج من ذلك عجز العقل، بدلا من اعتبار التناقض واللامعقول هما الجوهر النهائي للأشياء؟

والحرية عند هيجل تبقى مرهونة بسلطة الدولة، حيث يطرح مفهوم "حيلولة العقل" فيما يخص علاقة الدولة بالمجتمع المدني، ففي حين يقدم الدولة كعالم من الحرية، فإنه في المقابل يصف المجتمع المدني بعالم الضرورة، ولكن هذه الضرورة ستتمكن من أن تفرض نفسها من خلال وهم الحرية. كما و يبقى همه الأساسي هو تهديم الأساس الأخلاقي للحق لأنه سبب الفصل بين الوجود *l'être* والوجود كما يجب *Le devoir - être*... وهذا ما جعله يثمن وجهة نظر المجتمع المدني المرتبط بالعمل والتميز عن الدولة. وقد جعل من واجب الدولة إعادة تأسيس الوحدة وإعطاء أساس سياسي بروح مصلحة وإصلاحية *Réformiste et réformateur*، وهو بذلك يستغل مكتسبات الثورة الفرنسية، ولكن يقتصد فيها بجعلها غير ممكنة الحصول في المستقبل.

### الفصل الثالث: جوهر الفكر الألماني

يرى نيتشه أن الفكر الألماني مماثل في بنائه للمتاهة، ومثل هذا التشخيص يؤكد لنا من جديد الاختلاف الموجود بين الفكر الفرنسي الذي يسعى نحو الوضوح، والفكر الألماني المدرك أن إشكاليات الفكر والحياة معقدة، ولا يمكن الإجابة عليها في كل الأحوال بوضوح، ويعترف ليينتتز صراحة أن القدر في اللاهوت، وتكوين المتصل في الفلسفة، هما بالفعل متاهتان، ولكن الباحثين لم ينفوا بتاتا إمكانية إيجاد خيط مرشد داخلهما، وأنهم اعترفوا بالصعوبة، ولكنهم

لم يحولوا الصعب إلى مستحيل. كما أن المثال المنطقي سيكون بالضرورة إقصاء لكل الوقائع الاحتمالية الجائزة لصالح الضرورة والعقل، أي القول أن المركز النظري سيأخذ هيئة المتاهة الدائرية. إن روح المنهج تتضح غالباً باستعارة المتاهة والقصر، التي لا نجد أنفسنا فيهما إلا بمساعدة خيط أريان. وقد تنبه ديفيد سمارد *David Simard* في مقاله المعنون بـ: "كانط أو المحاولة الفاشلة لإنتقاز المثالية"، إلى أن هذا الأخير يلجأ إلى ما سماه بالدوران الفكري عندما يتعرض للطبيعة مثلاً، فهي كما يمكن أن نفكر فيها (نقد ملكة الحكم - بعد ميتافيزيقي) طبيعة مبدعة، خالقة ولها قصدية وغائية. هذا النوع من الطبيعة ليس موجوداً، ولكن لا بد أن نعمل "كما لو كان كذلك" / "Comme si". ويصفه كذلك بالمركر فهو لا يقول أن الله والروح موجودان، ولكن لا بد أن نسلك كما لو كانا كذلك. وبالنسبة لهيجل، يرى كارستنتي أنه لمس المطلق عندما كان شاباً، فاعتقد أنه أصبح مجنوناً، وفي النهاية وصل إلى الرضا، فأدار دهره للمطلق، فمات الخشوع لديه. ولقد توصل الفيلسوف العربي عبد الرحمن بدوي إلى نفس النتيجة في مؤلفه حول "شوبنهاور"، واصفاً موقفه من الحرية بالتواء و التناقض.

بالإضافة إلى الصعوبات التي يطرحها هذا الدوران/اللاوضوح، هناك دلالات مهمة يمكن استخلاصها منه، وهي:

- صعوبة الحكم على القضايا حكماً جازماً وتعقد الإشكاليات.
  - الموقف الفلسفي قابل للتغير والتطور.
  - الفكر الألماني ليس حبيس مذهب بعينه، فهو يوظف عدداً كبيراً من المذاهب، ما جعل هيجل لاحقاً يربط الحقيقة بالكل.
- إن قراءة الفرنسيين للفكر الألماني، كانت قراءة أيديولوجية، فمنذ الانتقادات الأولى حاول الفرنسيون معارضة مفكر ألماني بمفكر ألماني آخر، كما فعل لبر *A. Lebre* سنة 1843، حيث أن ألمانيا في نظره زعزعت الإيمان، وقد أكمل هيجل ما بدأه كانط، في حين أن المسيحية قد أعلنت عن إله شهيد. ولكن يعود الفضل لشلنج الذي أعاد نفحة الإيمان، عندما اعتبر أن إله الوعي الكوني هو إله شخصي وحر، وحرية الإنسان تتماشى مع كون الله مشخصاً، لذلك لا يجب أن نترك العقل وحده يستحوذ على كل فكرنا، فالله بما أنه متميز و ليس فقط موجوداً عاماً، لا يمكن أن يدرك بالعقل، الذي لا يعرف منه إلا ما هو لا شخصي. وقد صار مجمل الفكر الألماني تعبيراً عما يسمى بـ "البؤس الألماني"،

ويعترف دولوز في دروسه حول ليبنتز بأن فلسفة هذا الأخير هي بالدرجة الأولى عقلانية، وأنه فيلسوف النظام، ومن هذا المنطلق يعرفنا بحقيقة مفادها أن ليبنتز "رجعي" *Réactionnaire*. وفي حوار مع جنات كلومبال *Jeannette colombel* يرى أنه من المسموح له استخلاص بعض الخصوصيات بالنسبة لفلسفة محافظة، من غير أن يفعل هذا مع هيغل، لأنه لا بد على أحد ما من أن يلعب دور الخائن. وقد لجأ دولوز إلى نيتشه من أجل دحض الديالكتيك الهيجلي، لأن دولوز يركز على الاختلاف، لذا يعتبر الديالكتيك مجرد "سيمولاكر" يكرس الوضع الراهن. وبتركيز هيغل على النفي والعدم، فقد كان سببا في ظهور العدمية (انتصار القوى الرجعية) التي انتشرت في ألمانيا، والتي كان نيتشه من محاربيها. إن الاختلاف الهيجلي وفق هذه القراءة اختلاف مجرد، لا يعترف بالاختلاف الأنثروبولوجي، فليس لأن الوجود ينفي وجود إذا اختلاف، ولكن لأن هناك اختلاف يمكن للوجود أن ينفي. إن هذه "الرجعية" هي التي ستشكل فيما بعد ما أطلق عليه أوستاش كوفيلاكيس *Eustache Kouvelakis* و لوسيان كالفلي *Lucien Calvié* وكذا فرانسوا جونتون *François Genton* بـ: "البؤس الألماني". وهذا ما شرحه ماركس من قبل عند دراسته لـ كانط مبيّنا خوف الألمان من الفعل السياسي، ما يعكس عجزهم وبؤسهم، ويعتبر كانط الممثل للإرادة الخيرة والمدافع عن البرجوازية، نموذجا مثاليا لذلك البؤس.

وفيما يخص الدروس التي خصها ألكسندر كوجيف لـ: "فينومينولوجيا الروح"، فإنه يعترف بأن عمله ليس له خصوصية الدراسة التاريخية، فلم يكن يهيمه أن يعرف ما أراد هيغل قوله، وأن درسه كان عمل دعائيا موجه لصعق العقول. ومن هنا يتضح أن القراءات الفرنسية للفكر الألماني ليست قراءات علمية وموضوعية. وقد حاول برنارد بورجوا تصحيح هذا الوضع لاحقا، ففي نظره يمكن النظر إلى الفلسفة الألمانية الحديثة من زاويتين:

(1) الفكر الألماني يحوي تناقضا وصراعا بين مفكره، كما هو الحال بين هيغل وكانط، حيث أن الإيمان في نظر كانط يمثل نهاية الفلسفة، والمسيح ليس إلا إنسانا مؤلها، فهو يقف موقف الأنثروبولوجي الجغرافي البراغماتي، ولا يعطي للعادات والانفعالات دورا إيجابيا، تماشيا مع جوهر الأنوار الرافض للتقليد، وللماضي وللتاريخ. إن الأنثروبولوجيا الكانطية، والأنثروبولوجيا



الهيكلية أنثروبولوجيتان عقلانيتان، ولكن أحدهما مؤسسة على إثبات العقل المناضل، والأخرى على إثبات العقل المنتصر.

ويؤسس كانط الفلسفة السياسية للفهم، والقائمة على الاعتقاد أن إثبات الحرية الإنسانية في الفرد هو ما يحقق الدولة، ولقد حاول أن يغير السياسة بالأخلاق، لأن المطلب الأخلاقي عقلائي ومثالي، أما الواقع السياسي فهو غير عقلائي، لأنه انعكاس لما هو كائن. بهذا الشكل يصبح المثالي عقلائيا، والواقعي لا عقلائيا. والنتيجة أنه أسس لفهم واع بمحدوديته وبسلبيته، ما لم يؤهله للثورة.

أما هيجل فقد وضع أنثروبولوجيا تاريخية بإعطاء العادات والانفعالات دورا إيجابيا، وبالارتكاز على التاريخ يكتسب الإنسان مشروعية كاملة ويتشبع بالروح المطلق. إن وجود المواطن (الواجبات) يضمن وجود الإنسان (الحرية)، أي أن الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانا إلا إذا كان مواطنا (حق الدولة يؤسس حق المواطن)، وهذه الاعتبارات تؤسس الفلسفة السياسية للعقل، ومهمة الفلسفة هي التفكير فيما هو موجود، وما هو موجود يمثل العقل، ولأن الواقع السياسي موجود فهو يمثل العقل.

(2) ولكن الفكر الألماني يعبر أيضا عن التعاون و التكامل بين مفكره، فرغم هذا الاختلاف و التنافر، فإن الكانطية والهيكلية فلسفتان للحرية، وقد عملا على التوحيد بين الحسي والعقلي، فالهيكلية تستكمل الحركة التي بدأها كانط، أي حركة مصالحة الحرية المطالب بها في حقوق الإنسان، مع الضرورة التاريخية المؤدية إلى تطور الدولة. وهذه المصالحة تمر هنا كذلك عبر إدانة تحقيق حقوق الإنسان عن طريق الثورة.

إن النظرة الواقعية للحرية تجد تبريرا أقوى من حيث أن الفلسفة الألمانية تضحى بالفرد لصالح المنفعة الجماعية، فلقد أرادت الثورة الفرنسية أن تمنح الحرية والمساواة للجميع، ولكن في ألمانيا كان الأمر دائما متعلق بحكم جمهوري- ملكي أو ملكي - جمهوري.

إن القراءة العلمية والموضوعية التي يقترحها بورجوا حول الفكر الألماني تتحول إلى مجرد قراءة ذاتية في المبحث الأخير الذي خصه لدراسة حضور النص الديكارتي في الكتابات الفلسفة الألمانية. كما أنه يعتبر أن ما توصلت إليه الفلسفة الحديثة مكافئ لما هو موجود في المسيحية التي مهدت لها الفلسفة

اليونانية القديمة، من حيث أن تأثيرين أساسيين أثرًا على الفلسفة الألمانية، فهناك تأثير ديكرات في لحظته النظرية، ثم تأثير روسو في لحظته العملية، بمعنى أن الفلسفة الألمانية هي امتداد للفلسفة الفرنسية. ثم إن الفلسفة لا تفعل إلا أن تحكي قصة المجتمع الكوني (الإلهي) المتفرد والتفردات (الإنسانية) المعقدة، أي أن الفلسفة الأوروبية تستمد مبادئها من المعتقدات المسيحية التي تركز على مرحلتين جدليتين مؤسستين للإيمان هما: مرحلة حلول وتجسد الكلي (الله - الروح - الفكرة-المفهوم...) في الفردي والشخصي والحسي، ثم مرحلة تحول هذا الفردي إلى كلي. وبذلك تنمها الفلسفة الفرنسية مع الفلسفة الألمانية في وحدة عجيبة، تزيل عن كل منهما خصوصياتها وتفرداتها. ومن ثم يظهر لنا أن المصالحة التي أقامها بورجوا بين الفكر الفرنسي والألماني مصالحة مصنعة فيها كثير من التعميم، الغرض من ورائه سلب الفكر الألماني تميزه وتفردته في الإجابة على إشكاليات الحياة، سواء كانت الإجابة فلسفية أو أدبية أو فنية.

## استنتاجات

- إن الفكر الألماني على العموم يفكر بالمفهوم و يجتهد في إنتاجه و توظيفه في جميع المجالات، ومن هنا فهو يواصل ما بدأه اليونانيون. ولكن المفكرين الألمان يرون بأن الحقيقة لا تكمن في عالم مثالي منفصل، بل هي مرهونة بمدى قدرة الإنسان على تأمل شروط وجوده. كما تبقى المصالحة بين قطاعات الوجود المختلفة مبدأ أساسيا، وخاصة عند ليبنتز، كانط وهيغل.
- إن إلحاق المثالية بالفكر الألماني بالذات ناتج عن رد فعل فرنسي لم يكن ليرضى بالمشروع الفلسفي الألماني الذي نعتة بالبؤس وبالجمود، إيهاما بأن هذا الفكر بعيد عن الواقع (الاجتماعي والسياسي) وغير قادر على تغييره. وكل ما في الأمر أن استراتيجيات التغيير كانت متباينة، فكانت تعتمد إما على رؤية إصلاحية وتركز على إحداث ثورة فكرية وجمالية (الحرية الفكرية)، وإما أنها كانت تقوم على رؤية ثورية سياسية (الحرية السياسية).
- وبالتالي فإذا كانت الفلسفة الألمانية الحديثة امتدادا للفكر اليوناني، فإن في هذا الأخير يؤدي إلى المصالحة بين الفكر والواقع وبين المعقول واللامعقول، وإن كانت امتدادا للمسيحية، ففي هذه الأخيرة أيضا شروط للتوفيق بين الهنا والهناك أو بين الحسي والغيبى، أما إن كانت نابعة من روح العصر، فإن

عصرها محكوم برهانات اجتماعية وسياسية توجب على الفيلسوف أن يكون عمليا أو براغماتيا. وهذا ما يفسر أن الباحث برنارد بورجوا يصف كل من فلسفة كانط وهيغل بأنهما فلسفتان براغماتيتان، ولا يتعامل معهما على أساس أنهما مثاليتان، أو منفصلتان عن الواقع. ومنه فإن مفهوم المثالية لوحده غير كاف للتعبير عن حقيقة ومضمون الفلسفة الألمانية، التي كانت تشتغل في اللاوضوح واللامعقول والجنون والمتاهة والرومانسية، ولكنها أيضا كانت تشتغل داخل الأنساق العقلانية الصارمة، والمنصتة للتاريخ وللعلم.

إن المثالية إذا مفهوم قابل للتأويل، وقابل لأن ينطبق على فلسفات متباينة، والرؤية الفلسفية على العموم أوسع من أن تحصر في مذهب بعينه. والفكر الألماني مهم لأنه يتيح لنا فرصة التوجه نحو الإمكان، بدل الاكتفاء بمحدودية الشروط الواقعية، فالانغماس في نمط حياتي مادي وتقني يفقد الحياة كل معنى. والمعنى قابل للاسترجاع بالمصالحة الممكنة بين أطراف ثلاثة هي: الإنسان، الطبيعة والله.

## Bibliographie

- Bourgeois, Bernard, *L'idéalisme allemand (alternatives et progrès)*, Vrin, J., 2000.
- Costabel, Pierre, *Leibniz et la dynamique en 1692*, textes et commentaires, Vrin, J., 1981.
- Diop, El Hadj Ibrahima, *Eléments de la philosophie kantienne dans la poésie de Schiller et Holderlin. De la corrélation entre philosophie, poésie et politique en Allemagne en fin de siècle-* Revue Ethiopiques, n° 64-65, revue négro-africaine de la littérature et de la philosophie, 1er et 2ème semestre 2000.
- Ewald, François, *Kant, penseur de la modernité*, Magazine Littéraire N° 309 (Kant et la modernité), avril 1993.
- Hegel, *Logique de l'être*, Tome 2, Edition Montaigne, Aubier (Paris) 2<sup>ème</sup> trimestre, 1969.
- Henri, Puech Charles, *En quête de Gnose, la gnose et le temps (1)*, Editions Gallimard, 1978.
- Jean, Marc Besse, *La philosophie et la géographie-* encyclopédie philosophique universel (le discours philosophique/ dictionnaire 4), volume dirigé par: François Mattéi, Jean, PUF. 1<sup>re</sup> édition, novembre 1998.
- Jean, Pascal Alcantara, *Sur le second labyrinthe de Leibniz, Mécanisme et continuité au XVII<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan, 2003.

- Kant, *Critique de la raison pratique*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Traduit de l'allemand par: Luc, Ferry et Heinz, Wisman, Gallimard, 1985.
- Karsenti, Bruno, *Batail anti-hégélien*, Magazine Littéraire, n° 293, Novembre 1991.
- Lardic, Jean Marie, *Les figures de l'idéalisme*, Paris, Eclipses, 1998.
- Largeault, Jean, *Idéalisme*, Encyclopaedia Universalis (corpus 11), France, 1996.
- Lebre, A, *Crise actuelle de la philosophie allemande*, Revue des deux Mondes, tome 1, 1843.
- Lefebvre, Jean-Pierre et Macherey, Pierre, *Hegel et la société*, Paris, PUF, 1984.
- Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Introduction, texte et commentaire par: Georges le Ray. 5<sup>ème</sup> édition (Paris) librairie Philosophique Vrin, J, 1988.
- Leibniz, *Essai de théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de la monadologie*, Préface et notes de Jalabert, Jaques, professeur de la faculté des lettres de Grenoble, Aubier, éditions montaigne, 1962.
- Louis, Dupré, *Mystique et pensée chrétienne*. Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophique), volume dirigé par André Jacob, Préface de Paul Ricœur. 1<sup>ère</sup> édition février 1989, 3<sup>ème</sup> édition PUF, 1997.
- Marc, Kauffman, *Sentiment religieux et monde naïf chez Schelling, Holderlin et Hegel*- Revue Littéraire et Artistique (Temporel), 9 mars 2007.
- Martin, Heidegger, *Concepts fondamentaux de la philosophie Antique* – Traduit de l'allemand par Alain Boutot, éditions Gallimard. 2003 pour la traduction française.
- Michel, Rouche, *Les racines de l'Europe, les sociétés du haut Moyen Âge (568-888)*, Paris, Fayard, 2003.
- Nietzsche, F, *La volonté de puissance, tome 1*, Texte établi par Friedrich Wurzbach, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Tel Gallimard 1995.
- Simard, David, *Kant ou la tentative échouée de sauver l'idéalisme*, Res Publica, n° 17, 1er trimestre 1998.
- Tinland, Olivier, *Portrait de Nietzsche en anti-hégélien*, Revue Klesis, 2007.