مسألة الديمقراطية في فلسفة هابرماس

أ / نابت عبد النور
المركز الجامعي بالبويرة

مقدمـــة

إن التغيرات السياسية التي عرفها العالم بعد سقوط جدار برلين(1989) وتفكك الاتحـاد السوفيتي، أعادت موضوع الديمقراطية إلى واجهة الفلسفة السياسية خاصة في كتابات الفلسفة الألمانية المعاصرة مع يورجن هابرماس (1929-)[1].

الذي أراد فهم هذه التحولات السياسية من خلال تحليل المؤسسات الديمقراطية الغربيـة مراجعا المبادئ الديمقراطية (الحرية، العدالة، السيادة، حقوق الإنسان)، مع تجاوز منطق الصراع الاجتماعي الطبقي الذي ميز الكتابات الفلسفية السياسية الماركسية وهذا ما وقف عليه يؤرجن هابرماس في كتابه الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير.

سنحاول في هذه الدراسة معالجة مسألة الديمقراطية لدى هذا الفيلسوف الألماني من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

1 – لماذا الدعوة إلى ديمقراطية تداولية؟

2 – كيف يمكن تجسيد هذا الشكل من الديمقراطية؟

3 – ما هو مستقبل الديمقراطية التداولية في ظل تنامي ظاهرة العولمة؟

ولتوضيح هذه العناصر كان لا بد من الربط بين أزمة الحداثة الغربية وفكرة الديمقراطيـة باعتبارها قيمة أخلاقية وسياسية مع توضيح نظرية أخلاقيات النقاش (وضعها هابرماس مـع كارول أتو أبل) كقاعدة أخلاقية معيارية لنظرية الديمقراطية التداولية (أول من تحدث عن هذا الشكل الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت ولكن المنظر الأساسي لهذه الديمقراطية هو هابرمـاس) والتي دعمت نظريا بفكرة الوطنية الدستورية والمواطنة العالمية وهذا بفعل التحديات الجديـدة التي فرضتها العولمة .

الحداثة والديمقراطية

لفهم العلاقة بين الحداثة والديمقراطية يجب الرجوع إلى ماكتبه الفيلسوف الألماني الأمريكي الجنسية ليو ستروس (1899-1973)، الذي قال : إن أزمة الحداثة ، إذا هي في المقـام الأول أزمة الفلسفة السياسية الحديثة ....والحداثة تبعا لمفهوم شائع جدا إيمان ديني دنيوي... وبطريقة أبسط : ليس المبتغى هو الحياة في الجنة، بل تحقيق الجنة فوق الأرض بوسائل إنسانية صرفة.[2]

وتبدأ الحداثة مع ماكيفلي (1469-1527) وهوبز (1588-1679) اللذان اختزلا المشكل السياسي والأخلاقي في المشكل التقني . وأصبح مفهوم الطبيعة كما لـو كـان في حاجـة إلى تغليفه بالحضارة كمجرد شيء اصطناعي.[3]

بعد هذه الموجة تأتي الموجة الثانية مع روسو (1712-1778) الذي وضع مفهوما جديـدا في الفلسفة السياسية سماه الإرادة العامة وجعلها مصدرا للقانون الوضعي.

أما الموجة الثالثة فتنسب إلى نيتشه(1844-1900) الذي فهم عصره على أساس جديـد للشعور بالوجود: وهذا الإحساس هو تجربة الرعب والمعانـاة بـدل الانـسجام والـسلام وهو كذلك احساس بالوجود التاريخي باعتباره مأساويا بالضرورة.[4]

يعتقد ليو ستروس أن نظرية الديمقراطية الليبرالية مثلها مثل الـشيوعية، كانـت ناتجـة عن الموجة الأولى والثانية للحداثة، في حين أن التجسيد السياسي للموجة الثالثة تـبين أنـه الفاشية. ومع ذلك فهذه الحقيقة، التي لا يمكن دحضها، لا تسمح لنا بالعودة إلى الأشـكال المبكرة للفكر الحديث: فنقد العقلانية الحديثة ، أو نقد الإيمان الحديث بالعقل والذي قام بـه نيتشه لا يمكن نكرانه أو نسيانه وهذا هو السبب العميق في أزمة الديمقراطية الليبرالية.[5]

إن هذا الإطار التاريخي للحداثة كما بينه ليو ستروس مقدمة لفهـم التحليـل النظـري والسوسيولوجي الذي سيطرحه هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي: معقوليـة الفعـل وعقلنة المجتمع (1981) الذي يعتبر بمثابة فتح جديد في الفلسفة الغربية المعاصرة على الـرغم من غلبة الطابع السوسيولوجي ويرجع هـذا إلى اعتقـاد الفيلـسوف الألمـاني **هابرمـاس** "أن الفلسفة لم يعد بوسعها أن ترتبط بالعالم ككل، أي بالطبيعة والتاريخ والمجتمع، بوصـفها معرفة شمولية، وانه ينبغي الآن التحري عن الموضوع الأساسي في الفلسفة، أي العقل، داخـل الإطار النظري لعلم الاجتماع، باعتباره علما عقلانيا".[6]

ومن هذا المنطلق، عالج **هابرماس** ظاهرة العقلانية الغربية بالرجوع إلى تحليلات ماكس فيبر (1864-1920) السوسيولوجية الذي يرى في تطور الرؤية الدينيـة للعـالم عـاملا مهمـا في الانتقال إلى الحداثة، ذلك أن أخلاق الزهد البروتستانتية هي التي صنعت الرأسمالية، فالثقافة الدينية الجديدة عقلنت الاعتقاد الديني ومن ثم ساهمت في عقلنة المجتمع والرؤى الدينية للعـالم تؤسس لأساليب سلوك أساسية تجاه العالم.[7]

يعتقد **هابرماس** أن نظرية فيبر في العقلنة الاجتماعية تقوم على نمـوذج الفعـل الغـائي أو الأداتي، وهذا التصور أدى إلى تحول مجالات الفعل التواصلي إلى مجرد أنظمة ثانوية للفعـل العقلاني الغائي (يشخص هذا الفعل في تعامل الانسان الغربي مع أفراد مجتمعه و مع الطبيعـة بطريقة حسابية غير خاضعة للقيم)، وكنتيجة لذلك انتقلت سيطرة الإنسان علـى الطبيعـة إلى السيطرة على الإنسان نفسه، وأصبح العلم الطبيعي نموذجا لسائر العلوم الأخرى الإنسانية والاجتماعية، وأدى ذلك إلى تشاؤم فيبر من تطور الحداثة، ففي تحليله للعالم المعاصر يشخص المجتمع الغربي من خلال مفهومي فقدان المعنى وفقدان الحرية، ويرجع هذه المعانـاة إلى تمـايز

مجالات القيم الثقافية المستقلة (الحق، الفن، الأخلاق) والذي كان ضروريا لبدايات عملية عقلنة المجتمع الذي أدى إلى فقدان المعنى، أما فقدان الحرية فكان نتيجة الاستقلال المضطرد للأنظمة الثانوية في للفعل العقلاني الغائي الذي هو أحد خصائص تطور المجتمع الغربي.(8)

لا يتفق **هابرماس** مع هذه الروح التشاؤمية معتقدا أن فيبر عندما صاغ عبارة الوثنية الجديدة كان يعبر عن أطروحة فقدان المعنى وهذه الفكرة كانت تعكس لنا تجربة جيل فكري متأثر بعدمية نيتشه(9) ، كما أن التمايز الذي تم بين الأنظمة الثقافية للفعل تتطور فيه المعرفة الثقافية تحت أحد الجوانب الكلية للصلاحية ولا يقود بأي حال من الأحوال إلى نزاع بين أنظمة حياة لا مجال لالتقائها فمرجعيتها مجالات قيم ثقافية متمايزة ومستقلة. والخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر هو عدم تفرقته بين هذه الأنظمة الثقافية للفعل والأنظمة الاجتماعية للفعل مثل الاقتصاد والدولة والأنظمة الأخيرة تتكون حول قيم عينية محددة مثل الثروة والسلطة، وفقط مع هذا التحول المؤسسي لأمور قيمية مختلفة، تنشأ علاقات تنافس بين اتجاهات لاعقلانية للأفعال، أما عمليات العقلنة التي ترتبط بمركبات العقلانية العامة الثلاثة (العقلانية الأداتية، العقلانية الجمالية، العقلانية الأخلاقية)، فهي تتضمن بنيات معرفية مختلفة ولذلك لا ينشأ بينها نزاع ولكن قد تطرح تساؤلات حول الكيفية التي يتم بها الانتقال من مركب عقلانية إلى مركب عقلانية آخر.(10)

أما موقف **هابرماس** من الاستنتاج الثاني الخاص بفقدان الحرية فهو يأخذ صفة الازدواجية فلقد أصاب فيبر في نظر هابرماس من تأكيده على معاناة الإنسان من غياب الحرية نتيجة سيادة العقل الأداتي في المجالات العملية (السياسة، الاقتصاد)، ولكنه أخطأ عندما اعتبر فقدان الحرية جوهرا ضروريا في الحداثة الغربية ومصير لا يمكن تفاديه طالما أن عقلنة المجتمع يترتب عليه بالضرورة سيادة الفعل العقلاني الأداتي في كل الأنظمة الثانوية للمجتمع بحيث يصبح مؤكدا أن تجري الأمور فيها بعيدا عن إرادة الناس واختياراتهم.(11)

استمرت أفكار ماكس فيبر في التأثير على تيار الماركسية الغربية مع **لوكاتش** (1885-1971) الذي رأى في الفعل العقلاني أمرا مؤقتا وعارضا يرتبط بالرأسمالية كممكن تاريخي والتي تعاني من تشوه أو خلل أساسي أسماه بالتشيؤ والذي طوره **لوكاتش** من التحليل الماركسي لنمط الإنتاج الرأسمالي القائم على العمل المأجور الذي يحول بالضرورة العمل من وظيفة إنسانية إلى بضاعة.(12)

غير أن **لوكاتش** وعوض التفكير في تجديد مشروع الحداثة أكمل تصوره للتشيؤ بنظرية الوعي الطبقي على الرغم من أن الستالينية تمثل أداتيه أخرى ومن هذه الخلفية يرى **هابرماس** أن **لوكاتش** عاد مرة أخرى إلى المثالية الموضوعية.(13)

ويفهم نقد التشيؤ كنقد للعقل الأداتي والذي كان مفهوما أساسيا لدى **هوركايمر** (1895-1973) **وادورنو** (1903-1969) ويتفق هؤلاء مع فيبر في تشخيص الزمن الراهن في النقاط التالية:

1 – انهيار مصداقية صور العالم الدينية والميتافيزيقية أمام محاكمة العقلنة من خلال نقد فلسفة التنوير للاهوت والانطولوجيا.

2 – تمايز قيم المظاهر الثقافية أعطى شرعية للعقلنة الاجتماعية ومن نتائج ذلك أن أصبح الإيمان والمعرفة من المسائل الذاتية، وبقي العلم في إطار الفعالية العقلية الغائية وفقد الارتباط بالممارسة التواصلية.

3 – أصبح العقل الأداتي أداة للمحافظة على الذات في وقت يتصارع أفراد المجتمع حسب عقائد لاعقلانية.

4 – تباعد المجالات الثقافية للعلم والفن والأخلاق مسألة غير معقولة.(14)

كان نقد الحداثة من طرف **فيبر ولوكاتش** وتيار واسع من مدرسة فرانكفورت أحد العوامل الأساسية في التفكير حول نظرية تحررية لغوية تعيد للفعالية التواصلية أهميتها بعدما كانت أنظمة ثانوية تابعة للعقل الأداتي، ذلك أن اللغة السياسية والاقتصادية والإعلامية أصبحت أدوات تستخدم لتحقيق غايات نفعية وهذا ما يفهم من خلال نقد **هوركايمر وأدورنو** للإيديولوجيات الفاشية التي استغلت السينما والأدب والأحزاب السياسية لتحقيق مطامح سياسية.

لهذا السبب كانت الديمقراطية في صلب اهتمامات **هابرماس** الفلسفية السياسية، ففي كتابه نظرية الفعل التواصلي يركز **هابرماس** على فكرة أخلاقيات النقاش التي هي جوهر النظرية الديمقراطية لديه ذلك أن فكرة التفاهم بين الأطراف المشاركة تحتاج إلى شروط ضرورية تلزم كل طرف مشارك في الحوار، غير أن الجانب المهم في نظرية أخلاقيات النقاش هي تلك المقاييس التي يجب على أطراف التواصل مراعاتها لتحقيق هذا الهدف وهي كما حددها: الحقيقة والدقة والصدق، كما أن استمرار الفعل التواصلي مرهون باستخدام الحجة العقلية وحتى لو أفضى هذا التواصل إلى الاختلاف لا يجب اللجوء إلى القوة.(15)

الديمقراطية التداولية

كعادة الفلاسفة المحدثين انتقل **هابرماس** من إطار النظرية الاجتماعية والأخلاقية إلى إطار النظرية السياسية والتي أراد فيها أن يؤسس لنظام ديمقراطي تداولي قائم على فكرة مبدأ المناقشة.

في البداية يحلل **هابرماس** نظرية الحق الكانطية لاستجلاء جوابه عن مشكلة المشروعية التي يستند إليها الحق والقانون من جهة، ومبينا في نفس الوقت محدودية هذه النظرية في ردم الهوة بين عرضية الواقع ومشروعية المعايير، وبين إجبارية القانون والحرية الذاتية للفعل من جهة أخرى. يقول **هابرماس:** ما يهمنا من **كانط** في هذا السياق في المقام الأول هو مفهوم الشرعية الذي يفسر **كانط** بواسطته وانطلاقا من الحقوق الذاتية الشكل المعقد لصلاحية الحق والقانون.(16)

انتهى فحص **هابرماس** لمسألة الحق عند **كانط** من زاوية الصلاحية والمشروعية إلى المحصلة التي تفيد بأنه لا يمكن تأسيس الحق على مجرد العقل بوصفه الحكمة العليا للتشريع، كما انه من الصعب الاكتفاء بمفهوم التحديد الذاتي الذي يسمح للذات المستقلة بأن تشرع لذاتها قوانينها الخاصة، مثلما أنه من الصعب التوفيق بين حرية الفعل والإكراه القانوني، من دون إرساء منظور تواصلي يسمح بإيجاد معايير مشتركة.(17)

يتساءل **هابرماس**: كيف أمكن **لكانط** أن انتقل من الحق الخاص الحامل للحريات الذاتية إلى الحق العام الضامن للمساواة؟ وبمعنى آخر كيف يلائم الحق الذاتي الذي لا أطيع فيه سوى القوانين التي شرعتها لنفسي بصفتي إنسانا (الحرية وحقوق الإنسان والحق الموضوعي الذي أكون ملزما فيه بالقوانين المدنية (الحقوق المدنية)؟ بالنسبة لهابرماس لم يستطع **كانط** وروسو تحقيق التقاطع بين الحقوق الذاتية والحقوق المدنية(18)، على الرغم من استعانة الأول بنظرية التعاقد، يقول **هابرماس**: "إن **كانط** يقدم صيغة ليبرالية للاستقلالية السياسية، بينما يقدم روسو صيغة جمهورية للاستقلالية العمومية"(19).

يدعو هابرماس إلى تجاوز فلسفة الوعي ووضع التشريعات على أساس مبدأ المناقشة الذي يرتكز على قواعد الحجاج واعتبار المبدأ الأخلاقي قاعدة من قواعد المحاججة وليس حجة قطعية كما يرى **كانط**، يقول **هابرماس**: "أفترض أن المبدأ نفسه (مبدأ المناقشة يرتكز على علاقة الاعتراف المتبادل التي تسكن أشكال الحياة المنظمة والمهيكلة بواسطة التواصل وقواعد الحجاج التي تجعل هذا المبدأ إجرائيا)".(20)

يؤكد **هابرماس** على الدور المحوري للتواصل العمومي الذي يعتبر نتيجة بديهية للمقاربة المقدمة من طرف نظرية النقاش، ومن الناحية المعيارية تأخذ فكرة الحرية التواصلية للمواطنين مكانة السيادة الشعبية ويفترض أن تقود نحو الاستعمال العمومي للعقل.(21)

هذه الديمقراطية التواصلية تتأسس على نظام حقوقي يوفق بين المساواة القانونية الصورية في النموذج الليبرالي والمساواة الفعلية في النموذج الديمقراطي الاجتماعي متخذا إستراتيجية ديمقراطية راديكالية تستمد شرعيتها من خلال المشاورة و المحاججة العمومية ففي تصور **هابرماس** يظهر تقسيم السلطات على الشكل التالي:

أولا: هناك هيئة تشرع وهيئة تطبق القانون (العدالة) وهيئة تنفذ (الإدارة) والظاهر من هذا الترتيب أن **هابرماس** من أتباع أولوية التشريع ولهذا يدعو إلى جعل الفضاء العمومي مركزا أساسيا تظهر فيه أمال وطموحات المواطنين.(22)

غير أن نظرية الديمقراطية التداولية انتقدت من عدة نواحي:

- الجانب الأخلاقي.
- إمكانية تحقيق فكرة التواصل.
- المخاوف التي تثيرها فكرة إنشاء المجالس التواصلية.

لقد تم الاعتراض على نظرية الديمقراطية التداولية من نقد نظرية أخلاقيات النقاش من عدة أوجه:

فلقد تم انتقادها من خلفية أنها إجرائية صورية، ذلك أن الحوار بين المواطنين معرض لخطر الإسهاب والحذلقة والحشو والأطناب عكس ما تنادي به الشروط المثالية لإجراء النقاش.(23)

إضافة إلى ذلك، يعتقد أكسل هونيث (مدير معهد فرنكفورت) وأحد أبرز تلامذة هابرماس بأن الصورية التي يتم التبشير بها من طرف آبل وهابرماس وهمية، لأن التذرع بافتراضات معيارية يستنتج منها مبدأ الكونية يعرض أخلاقيات المناقشة في الحقيقة لتصور جد ضيق للعدالة، يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي وأعلى.(24) هذا النقد تتفق معه الفيلسوفة الأمريكية سيلا بن حبيب والتي ترى في ادعاء هابرماس بفكرة كونية أخلاقيات النقاش منافيا للحقيقة، ذلك أن تصوره يخضع لأفق ثقافي وتاريخي هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتها ومنطقها، ويتضح هذا الحكم إذا علمنا أن هابرماس اعتمد خلاصة ما وصل إليه بياجيه وكولبرغ في النظرية التطورية للفرد.(25)

لكن الشيء الأساسي في نظرية هابرماس السياسية افتراضه ودعوته إلى تواصل عمومي خال من استعمال القوة يؤسسه خطاب عقلاني تبقى نظرة يوتوبية، خاصة إذا علمنا أن هناك عدة أبعاد للرمز أو المخيال الجماعي (أساطير، أديان، إيمان)، تتموقع خلف آراء الأفراد المتبادلة في النقاش العمومي، وبأكثر تفصيل هناك طبقات اجتماعية ذات تمثلات ذاتية تحمل رؤى للحياة فردية وجماعية تضع شروطا طبيعية لما سيحصل في نسيج الحجاج العمومي ولا يمكن للخطاب العقلاني أن يعدلها بسهولة.(26)

هذا التواصل الذي يدعو هابرماس إلى توسيعه داخل الفضاء العام من خلال تفعيل التجمعات والهيئات المجتمعية تعيقه وسائل الإعلام والاتصال الحديثة الخاضعة للاعتبارات السياسية والمصالح التجارية، حتى أن ثورة الاتصالات رغم تسهيلها للتواصل بين البشر ثقافيا وسياسيا إلا أنها حسب الفيلسوف الفرنسي جان بودريار أثرت في حياتنا الاجتماعية من خلال الإشارات والصور والتي تترك أثرها في المعاني والدلالات لدى المشاهدين، ذلك أن عالمنا قد غدا يمثل كونا موهوما مصطنعا نستجيب فيه ونتفاعل مع صور إعلامية لا مع أشخاص وأحداث وأمكنة واقعية حقيقية . وقد غدونا نتأثر بالمشاهد التي تعرض علينا عن الأحداث والكوارث والمشكلات أكثر بكثير من تأثرنا بالمضمون الحقيقي لهذه الوقائع. ويتحدث بودريار كثيرا في هذا السياق عن انحلال الحياة وذوبانها في إطار شاشات التلفاز.(27)

غير أن النقد الأساسي لهذه النظرية التواصلية يركز على الجوانب النفسية الإدراكية التاريخية، فنظرية هابرماس تمثل خلاصة يوتوبية تذكرنا بفكرة حكم القانون وأولوية التشريع على التنفيذي، ولكن هابرماس يضيف لها حلقات تواصلية تمثل مجالس النقاش العمومي لجمهور المواطنين، تدعم سلطة البرلمان ولكن هذه الفكرة ستؤدي إلى إخضاع السلطة البرلمانية لضغوطات الرأي العام وهذا الوضع يثير ذكريات مأساوية في الوعي التاريخي الفرنسي الذي

عرف أيام عهد الإرهاب الذي تلي مرحلة الثورة الفرنسية برلمانا يتداول فيه ممثلو الشعب قراراتهم السياسية تحت رقابة المجالس الباريسية والأندية وقد أدت هذه الرقابة إلى فرض قرارات تنافي القيم الديمقراطية.[28]

الديمقراطية والعولمة

كان تحليل مفهوم الديمقراطية في كتاب الحق والديمقراطية لصاحبه هابرماس في إطار الدولة الأمة ومع تنامي ظاهرة العولمة طرحت مفاهيم سياسية للدراسة والتحليل متعلقة بالديمقراطية كالأمن والسيادة والمشروعية.

لقد غيرت العولمة بنيويا نسق الاقتصاد العالمي وتقلص دور الفاعلين السياسيين في الدولة الأمة من خلال إقصاء السياسات الحمائية والاقتصادية التي تتأسس على الطلب وأصبحت السياسات الاقتصادية التي تشجع على الطلب منفلتة من الإطار الوطني الضيق باعتبار أن الاقتصاد العالمي أصبح خاضعا للتقنيات النقدية التي تسيطر عليها الشركات العالمية.

يعتقد **هابرماس** أن بنية الدولة الأمة تفهم من خلال مهامها الإدارية والضريبية والسياسية وتأخذ شكل دولة ديمقراطية واجتماعية.[29]

هناك تأثيرات سلبية خلقتها العولمة الاقتصادية تضعف فعالية الإدارة العمومية أهمها الأخطار الإيكولوجية والتي تعجز الدول القومية على ضبطها ومع تنامي الرساميل وحركيتها القارية يجعل من هذه الدول عاجزة عن مراقبة هذه الأموال فتقل بذلك خزينة الدولة نتيجة التهرب الضريبي.

وهذا الوضع الاقتصادي أعطى دفعا قويا لميلاد أنظمة تتجاوز الحكومات الوطنية صورتها المنظمات الدولية ومع إفلاس فكرة المشروعية الديمقراطية تنامت قوة المنظمات غير حكومية (السلام الأخضر، العفو الدولية).[30]

إن الكثير من الظواهر الملاحظة في الغرب تعود إلى العولمة، أهمها تنامي العنف والكراهية ضد الأجانب والهامشيين والمعاقين واليهود ودعوة رابطة الشمال في إيطاليا للانفصال عن الجنوب لأسباب اقتصادية ودعوة الحزب الليبرالي الألماني إلى تخفيض ضريبة التضامن.[31]

ينظر **هابرماس** إلى هذا الوضع بتفاؤل مقترحا فكرة الوطنية الدستورية، وجاءت هذه الفكرة من منطلق تطور الثقافات الفرعية داخل الحدود الوطنية واندماجها وهذا ما يلاحظ في سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية، كما أن ظاهرة الهجرة والوحدة الأوروبية ساهمت في خلق معادلة متساوية بين المواطنة والجنسية.

وفي حقيقة الأمر يعتبر مقترح الوطنية الدستورية بمثابة رد فعل ضد تعالي الأصوات العنصرية في ألمانيا خاصة بعد تحقيق الوحدة الألمانية إثر انهيار جدار برلين ويعتقد **هابرماس** أن تعميق النصوص الدستورية وفتح نقاش عمومي وبيان الأهداف الحقيقية للوحدة الألمانية سيؤدي إلى القضاء على هذه النداءات العنصرية.[32]

وللخروج من حدود النقاشات الداخلية ينادي **هابرماس** بفكرة المواطنة العالمية التي تتناسق نظريا مع فكرة الوطنية الدستورية والتي تفترض وجود مجتمع متعدد الثقافات ومتناسق مع وجود دولة القانون مع فصل واضح بين المجال الاجتماعي والمجال السياسي.[33]

غير أن هذه الفكرة تعترضها جملة من الصعوبات أهمها:

- صعوبة الفصل بين السياسة والثقافة.
- الاندماج الاجتماعي يمر أولا عبر الإيمان بالقيم الثقافية ثم تبني القيم السياسية.
- تنامي التعددية الثقافية يعيق فعالية الثقافة السياسية.

تعتبر مشكلة التعدد الثقافي وما تحمله من أخطار وتهديدات للوحدة الوطنية للدول عائقا أمام فكرة المواطنة العالمية، وهنا يعيدنا **هابرماس** إلى نظرية الفعل التواصلي لإنقاذ مقترحاته السياسية وهنا يدعو إلى حوار هيرمونوطيقي بين الثقافات وأن على الغرب أن يطور خطابه الحضاري لتحقيق العدالة والسلم ولأنه يحمل إرث يهودي وإغريقي ومسيحي عليه أن يركز على النقد والتأمل الذاتي وأن يعتبر رؤيته الثقافية واحدة من مئات الآراء وأن يبتعد عن منطق التمركز الحضاري.[34]

وفي هذا السياق يؤمن هابرماس باختلاف الحضارات، فحضارات آسيا القديمة (والحضارات القبلية في إفريقيا) تقدم الجماعة على الفرد ولا تعرف الفصل بين القانون والأخلاق، وتقول هذه الأطروحة ان الكيان السياسي العام تكامل تقليديا بواسطة الواجبات أكثر من الحقوق ولا تعرف الأخلاق السياسية بحسب وجهة النظر هذه حقوقا شخصية، بل فقط حقوقا تمنح للأفراد. إن هذا النقاش الذي يركز على الفروق الحضارية بين الغرب والشرق يأخذ منحنى خاطئ، ولكن المجتمعات الآسيوية رغم اختلافها حضاريا عن المجتمعات الغربية لا بد لها من اعتماد القوانين الفردية من أجل تحقيق التحديث الرأس مالي وهذا لارتباط الاقتصاد الرأسمالي بالقيم الليبرالية.[35]

إن حقوق الإنسان بالنسبة لهابرماس هي نتاج للعقلانية الغربية، ذلك أن تاريخ تأويل وتحقيق هذه الحقوق يمثل تمركزا غربيا، فالتاريخ يبين أن الحريات لم تتحقق إلا بشكل بطيء و لم تتوسع الحريات لليهود والغجر والنساء والمثليين وطالبي اللجوء السياسي إلا بعد صراعات سياسية كانت تسعى لإثبات إنسانية هذه الفئات المظلومة .[36]

ومن هذه الخلفية التاريخية هناك حاجة حسب اعتقاد هابرماس إلى إيجاد آليات مؤسسية وعملية كفيلة بفرض احترام حقوق الإنسان وإلزام الدول والأنظمة على التطبيق الفعلي لبنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هذه الفكرة تبرر مواقف هابرماس من الأزمات الدولية ووقوفه مع تدخلات الدول الغربية في قضايا العالم العربي والإسلامي.

الخاتمـــة

من خلال المعطيات السابقة تتبين لنا الأسباب النظرية لطرح فكرة الديمقراطية التداوليـــة والمرتبطة أساسا بأزمة الحداثة الغربية والتي تتلخص في فقدان المعنى وضياع الحريـــة وســـعى **هابرماس** إلى بناء براديغم تداولي جوهره نظرية النقاش ومع خطر العولمـــة دعـــا فيلـــسوف فرانكفورت إلى وطنية دستورية خلفيتها هواجس الماضي الألماني المرير.

الهوامش :

(1) ولد يورجن هابرماس الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني عام 1929 ويعتبر أهم ممثلي الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية الاجتماعية، من أهم مؤلفاته : نظرية الفعل التواصلي (1981)، الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير (1992)، بين النزعة الطبيعية والدين، تحديات الديمقراطية (2005).

(2) ليو ستروس، موجات الحداثة الثلاث، ترجمة مشروحي الذهبي ، مجلة فكر ونقد ، السنة الأولى ، العدد الثاني، أكتو بر 1997، ص 125.

(3) نفس المرجع ،ص 126.

(4) نفس المرجع،ص 135.

(5) نفس المرجع ، ص 137.

(6) Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel. Tome1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Traduit de l'Allemand par Jean marc - ferry, Fayard 2005. PP 17-18.

صدر الكتاب باللغة الألمانية سنة 1981 وترجم إلى الانجليزية سنة 1982.

(7) ibid P 228.

(8) ibid P 255.

(9) ibid P 258.

(10) ibid PP 260-261.

(11) Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel tom 2, pour une critique de la raison fonctionnaliste. Traduit l'Allemand par Jean Louis Schlegel , fayard (1987) . p 364.

صدر الكتاب باللغة الألمانية سنة 1981 وترجم إلى الانجليزية سنة 1982.

(12) - Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel. Tome1 . P 364-365.

(13) ibid PP 370-371.

(14) ibid P 357.

(15) ibid PP 26-27.

(16) Jürgen Habermas, Droit et démocratie entre faits et normes, Traduit de l'Allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, nrf essais, Gallimard. 1997, P 42.

صدر الكتاب باللغة الألمانية سنة 1992 .

(17) ibid P 127.

(18) ibid P116.

(19) ibid P125.

(20) Jürgen Habermas, Sur le droit et la démocratie. Traduit par eric vigne. In le débat mars avril 1999. P 46.

(21) Jürgen Habermas, Droit et démocratie. P 212.

(22) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء، المغرب)، الطبعة الأولى 2005، ص 161 .

(23) نفس المرجع، ص 167 .

(24) نفس المرجع، ص 167-168 .

(25) تراعي نظرية أخلاقيات النقاش مراحل النمو المعرفي التي حددها بياجي ومراحل النمو الأخلاقي التي ضبطها كولبرج التي تعتبر شروطا لنجاح التواصل بين الأفراد.

(26) Stefano Petrucciani : morale universelle et politique democratique dans la perspective de Habermas in sciences de la société numéro 52. février 2001. pp73-74.

(27) Vincent Descombes : le contrat social de Jürgen Habermas. In le débat mars avril 1999.p54.

(28)- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص 717 .

(29) Jürgen Habermas, Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Fayard 2000) P 49.

(30) ibid. PP 62-63.

(31) ibid. PP 64-65.

(32) Yves Sintomer, La démocratie impossible? Politique et modernité chez weber et Habermas, la découverte (Paris 1999) P 339.

(33) ibid. P 340.

(34) Jürgen Habermas, Une époque de transitions, écrits politiques 1998- 2003, Traduit par Christian Bouchindhome, Fayard (2005)PP 328-329.

(35) يورجن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 2002، ص 219 .

(36) Jürgen Habermas , l'intégration républicaine . Essai de théorie politique. Trad par Rainer Rochlitz .fayard 1998.p246.