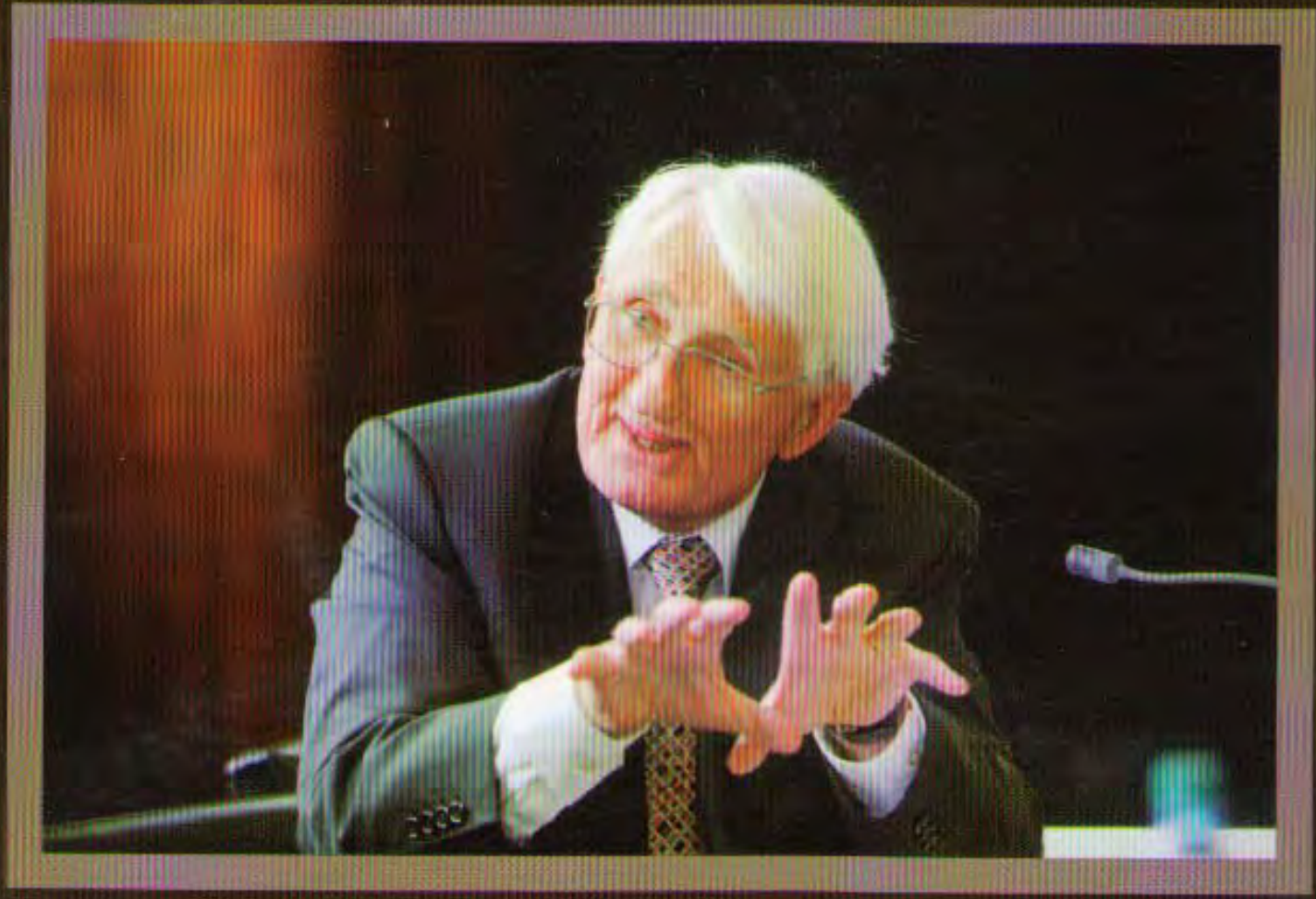
منشورات دفاتر سياسية

محمد الأشهب



الفلسفة والسياسة
عند هابرماس

جدل الحداثة والمشروعية والتواصل
في فضاء الديمقراطية

الطبعة الثانية
سلسلة نقد السياسة

الفلسفة و السياسة عند هابرماس
جدل الحداثة و المشروعية و التواصل
في فضاء الديمقراطية

محمد الأشهب

■ الفلسفة و السياسة عند هابرماس
جدل الحداثة و المشروعية و التواصل
في فضاء الديمقراطية
محمد الأشهب
■ التصميم والغلاف: طارق جبريل
■ الايداع القانوني: 1495/2006
■ السحب: مطبعة النجاح الجديدة
■ الناشر: دفاتر سياسية
■ طبع من هذا الكتاب: 10 000 نسخة
■ جميع الحقوق محفوظة
■ الطبعة الأولى سنة 2006

منشورات
دفاتر سياسية

سلسلة نقد السياسة

3

المدير المسؤول:
عبد الله ساعف

الفهرس

الصفحة

- إهداء 5
- كلمة شكر 6
- تقديم الأستاذ عبدالله ساعف 7

I- الفصل الأول : 9

1- موقع نظرية الفعل التواصلي في المشروع الفسلفي ليورغن هابرماس 11

II- الفصل الثاني : نصوص : 57

1- مفهوم الرأي العام كافتراض لقانون دستوري 59

2- ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية 74

III- الفصل الثالث : حوارات في الفلسفة والسياسة 103

1- استفتاء من أجل دستور أوروبي 105

2- العقل ينتقد ذاته 135

IV- الفصل الرابع : هابرماس مسيرة فلسفية 147

1- كيف تقرأ هابرماس : دراسة بيبليوغرافية 149

. 2005-1953

إهداء

For Jürgen Habermas in the occasion of his 77th birthday.

كما أهدي هذا العمل المتواضع إلى أستاذي

عز العرب لحكيم بناني

كلمة شكر

أشكر الأستاذ عبدالله ساعف ، الذي منحني فرصة التعريف بهذا الفيلسوف الكبير على نطاق واسع ، عبر سلسلة "دفاتر سياسية" ، كما أشكر أستاذي عز العرب لحكيم بناني الذي ظل دائما يحفزني على الانفتاح على النص الفلسفي الألماني ، كما أشكر الأساتذة عز الدين الخطابي ، عبدالمالك اشهبون ، محمد الهاشمي ، والأستاذة مونية العلمي ، على ملاحظاتهم النقدية البناءة واقتراحاتهم الوجيهة .

مقدمة

يحاول هذا الكتاب أن يقدم عينة دالة منتقاة من إنتاجات هابرماس يمكن أن تقدم قراءتها إضافة نوعية لمقاربة الشأن العام المغربي وفي انفتاحه على تيارات الفكر المعاصر والعلوم الاجتماعية .

لا يمكن تجاهل فيلسوف مركزي أسس للمرحلة المعاصرة مثل هابرماس وإنتاجه العلمي في مجال العلوم الاجتماعية ، ليس فقط كأحد أعمدة مدرسة فرانكفورت النقدية ، ولكن نظرا لغنى وتنوع إنتاجه المنفتح من جهة على مرجعية فلسفية قوية ، ومن جهة أخرى لمواكبته للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر . إن هابرماس يقدم لنا سيرة مغايرة لتعامل المثقف مع الفكر والواقع . . .

ومن الزوايا المهمة التي يمكن للممارسة والفكر الانفتاح عليهما في إنتاجات هابرماس مساهمته المتميزة في التنظير للتواصل ، والفضاء العمومي بما هو فضاء له مشروعية وقيمة في البناء الديمقراطي وفي تأسيس وبروز جذور المواطنة وفي دفاعه عن الحداثة كمشروع مفتوح.

ومن جهة أخرى يمكن الاستفادة من المرجعية الهابرماسية في مجال تدبير الشأن العام وتحليل السياسات العمومية مفاهيميا

ومنهجيا وفي استقراء الدلالات .

ما يثير الانتباه في مسار هابرماس قدرته على مواكبة التحولات والأحداث السياسية والفكرية لعالم اليوم (. . .) ومحاولته ربط إنتاجه الفكري بمواقفه السياسية والاجتماعية في محاولة لإعطاء نموذج آخر للمواقف السياسية غير الاتجاه البرغماتي الذي أصبح غالبا على العديد من السياسيين والمثقفين .

■ عبد الله ساعف

الفصل الأول
موقع نظرية التواصل في المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس

يعد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أحد الوجوه الفلسفية البارزة في القرن العشرين بعد الحرب العالمية الثانية ، ويعتبر في نظر المؤرخين للفلسفة ممثلا للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية وإن كانت لديه اختلافات مع ممثلي هذه المدرسة ، فمن خلال رؤيته النقدية التي اكتسبها في هذه المدرسة بحكم احتكاكه بأقطابها وبحكم اطلاعه الواسع على التراث الفلسفي الذي استلهم منه تصوره النقدي وأخص هنا التراث الفلسفي الأنواري إضافة إلى هذا أنه فتح عينه على مجتمع نخرته الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وانعكاساتها على الأوضاع المتعددة في ألمانيا وخارجها ، إضافة إلى معطيات أخرى . كل هذا دفع هذا الفيلسوف منذ مراحل كتاباته الأولى إلى توجيه سهامه النقدية إلى الفلاسفة الذين يناهضون مشروع الحداثة ، والعقل الأنواري ، وأشير هنا إلى انتقاداته المبكرة لهيدجر عندما كان هابرماس لا زال طالبا حينما كتب مقالا عنفيا تجاه هيدجر تحت عنوان :"التفكير مع هيدجر ضد هيدجر"(1) والمطلع على أعمال هذا الفيلسوف منذ كتاباته الأولى وحتى آخر أعماله سيجد أن هابرماس ظل دائما مسكونا بهاجس أساسي يلخصه السؤال التالي الذي يطرح على الصيغة الكانطية : كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟هذا السؤال يبين أن هابرماس لا يسعى إلى بناء نظرية في المعرفة ، بل هاجسه هو بناء نظرية في المجتمع ومن هنا فنظريته التي اشتغل عليها تعد النظرية التي تدور حولها كل أعماله الفلسفية سواء في مجال : الأخلاق ، اللغة ، علم

الاجتماع ، المنطق ، الفلسفة السياسية ، إلخ أو بما في ذلك اهتماماته المتأخرة بالدولة ما بعد-الأمة ، البيوأخلاقيات ، فلسفة الدين . إن الاندماج الاجتماعي الذي يسعى هابرماس إلى تحقيقه داخل المجتمع ينطلق فيه من حديثه عن تفاعل اجتماعي بين شخصين ليوسعه إلى مجتمع مصغر ، فالمجتمع بالمعنى الواسع ، لينتقل في أعماله المتأخرة للحديث عن الاندماج الاجتماعي والسياسي بين المؤسسات الأوروبية في ظل دستور واحد يسمح بإمكانية الاندماج الاجتماعي بين فعاليات المجتمع المدني ، في ظل فضاء عمومي يتعدى الحدود الوطنية ، ومن هنا دعوة هابرماس إلى الاهتمام بكل ما هو أوروبي مشترك لخلق أحزاب أوروبية ومنظمات جمعوية قادرة على التأثير في الفضاء العمومي الأوروبي ، كما لم يفته الحديث عن إمكانية تحقيق تفاهم عالمي وذلك من خلال مراجعته لعمل كانط "مشروع السلام الدائم" (2) . بمناسبة الذكرى المئوية الثانية على وفاة فيلسوف الأنوار . يمكن قراءة النص الهابرماسي من خلال هذه المقاربة التي تنطلق من مفهوم التواصل ، لأن هابرماس ، وعلى هذا الأساس يقوم بمراجعة العديد من النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، واللغوية لتعزيز نظريته التواصلية التي يعد كتاب "نظرية الفعل التواصلي" (3)نواتها الصلبة . وهو كتاب يعد تتويجا لمجهودات هابرماس في فترة الستينات والسبعينات ، إن تتبع هذه النظرية في أعمال هابرماس يجد مبرره في كون أنها تخترق كل أعمال هابرماس ، فمن الصعب الحسم في كون هذه النظرية التواصلية توجد

في كتابه الذي يحمل نفس العنوان ، صحيح أن هابرماس وضع في هذا العمل الأسس الرئيسية لهذه النظرية والتي سيطورها فيما بعد في نظريته حول "أخلاقيات المناقشة" ، و"نظرية الديمقراطية" ، وهذا ما يدفعنا إلى استخلاص فكرة أن نظرية الفعل التواصلي يوجد موقعها مشتتا بين ثنايا كل الأعمال الفلسفية بما في ذلك تدخلاته في الفضاء العمومي وهي تدخلات ذات طابع سياسي لكن منطلقاتها فلسفية تؤطرها المرجعية النظرية لنظرية التواصل التي تغطي الآن فترة زمنية تتجاوز الخمسين سنة من البحث الفسلفي .

فمنذ كتاباته الأولى "ملامح فلسفية وسياسية" مرورا بكتاب "دراسات تمهيدية وتكميلية لنظرية الفعل التواصلي" وعمله النقدي "الخطاب الفسلفي للحداثة" (5) وكتاباته في الفلسفة الأخلاقية "الأخلاق والتواصل" (6) و"أخلاقيات المناقشة" (7)وصولا إلى كتاباته في الفلسفة السياسية وأخص بالذكر "الحق والديمقراطية" (8) و"الاندماج الجمهوري" إلخ ، (9) فلا يمكن أن نتفحص أي كتاب أو مقال لهابرماس دون أن نلمس فيه الهاجس الذي يسكن هابرماس والمتمثل في بناء نظرية تواصلية بديلة لفلسفة الوعي ، يهدف من خلالها إلى تحقيق الاندماج الاجتماعي لأن هذه النظرية هي في نهاية المطاف نظرية في المجتمع وليست نظرية للمعرفة (10) لأن المجتمع الحداثي والعقلاني الذي يسعى هابرماس إلى بنائه ما بعد الحرب العالمية الثانية ، هو مجتمع قائم على أخلاقيات الحوار والمناقشة لا على العنف والصراع . أي على ما يسميه هابرماس

باستعمال العقل في الفضاء العمومي ، من هذا المنطلق ظل هابرماس يراجع العديد من النظريات التي يمكنه أن يستخلص منها بعض الأفكار التي تساهم في بناء نظرية تواصلية ، في مقابل ذلك يهاجم وبجرأة نقدية النظريات الفلسفية والسوسيولوجية واللسانية ، التي لا تؤمن بإمكانية تحقيق التواصل والإجماع والتفاهم مثل ما فعل في كتابه "الخطاب الفسلفي للحداثة" الذي انتقد فيه فلاسفة ما بعد الحداثة : فوكو ، دريدا ، بطاي ، نتشه ، هيدجر ، إن نظرية التواصل عند هابرماس تتأسس على مفاهيم أساسية تشكل منطلقات فلسفية لهذه النظرية ففي كتابه "دراسات تمهيدية و تكميلية لنظرية الفعل التواصلي "1984 يعرض هابرماس المفاهيم التي ستبنى عليها هذه النظرية ، إضافة إلى توضيحات لهذه النظرية من خلال الانتقادات التي وجهت له بعد نشر كتاب "نظرية الفعل التواصلي "1981 (تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب بعد نشره صدرت حوالي 900 متابعة نقدية حوله في سنة واحدة) نشر هابرماس في الكتاب الأول مقالا تحت عنوان "توضيحات حول مفهوم الفعل التواصلي"(11) في هذا المقال قدم هابرماس تلخيصا للمفاهيم التي بنى عليها نظريته مثل : التفاهم ، الفعل الغائي ، الفعل الاستراتيجي ، العالم المعيش ، الإجماع ، في هذا المقال نجد هابرماس موجها بالهاجس الذي ظل حاضرا عنده والذي يلخصه في السؤال التالي : كيف يمكن للفعل الاجتماعي أن يكون ممكنا؟ أوبصيغة أخرى كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنا لتحقيق

الاندماج الاجتماعي .للإجابة على هذا الإشكال تبين لهابرماس أن هناك منحيين اهتما بنظرية الفعل ، أولا النظرية السوسيولوجية للفعل ، والنظرية الفلسفية وفي إطار تمييزه بين النظرتين في هذا المقال يبدو الانتقاد الذي وجهه هابرماس لفلسفة الوعي التي تتأسس عليها النظرية الفلسفية للفعل ، فهذه الأخيرة تبقى بالنسبة له غير قادرة على طرح تصور واضح لمفهوم الفعل الاجتماعي ، وعليه فالنظرية السوسيولوجية التي ينتصر لها هابرماس مطالبة بالابتعاد عن كل المواضيع التي تهم فلسفة الوعي "إن النظرية السوسيولوجية للفعل تفترض ما تجعل منه النظرية الفلسفية للفعل موضوعا ، وبالخصوص تفسير البنية الخاصة للفعل الغائيZwecktätigkeit ، بالإضافة إلى هذا ، إن النظرية السوسيولوجية للفعل لا تهتم بالمشاكل الأساسية كإرادة الحرية ، السببية ، العلاقة بين الروح والجسد ، القصدية إلخ . إن هذه المواضيع هي من اختصاص الأنطولوجيا ، الابستمولوجيا ، ونظرية اللغة وكذلك النظرية الفلسفية للفعل" (12) . في ضوء هذا ، فالنظرية السوسيولوجية للفعل لا يجب أن تنشغل بقضايا ومواضيع فلسفية محضة حتى تتمكن من تفسير الفعل الاجتماعي ، وبالتالي مفهوم النظام الاجتماعي ، لأن تفسير هذا النظام الاجتماعي البيذاتي intersubjective سيقود النظرية السوسيولوجية للفعل للابتعاد عن المقدمات الخاصة لفلسفة الوعي . ولهذا فالنظرية ما بيذاتية للفعل يمكنها أن تساهم بدورها في إعادة صياغة الأسئلة الفلسفية التي تعد من الآن وكأنها حكرا على

مجالها إن هابرماس في إطار بنائه لنظريته التواصلية ينتصر للنظرية السوسيولوجية للفعل على حساب فلسفة الوعي ، فالاختلاف بين النظريتين واضح من خلال اهتمامات كل واحدة منها ، وارتباط هابرماس بالنظرية السوسيولوجية للفعل مكنه من تحديد الاختلافلات بين مختلف أنماط الفعل الاجتماعي .

- تحديدات لأنماط الفعل الاجتماعي

يميز هابرماس في نظريته الاجتماعية للفعل بين كل من الفعل الاستراتيجي الغائي (غاية-وسيلة) والفعل التواصلي ، ولهذا نجده في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" يعرض مسألة الروابط الموجودة من وجهة نظر اجتماعية بين المفاهيم الأساسية للفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي ، وبين مفهومي النسق والعالم المعيش lebenswelt ما دام هابرماس يسعى في نظريته الاجتماعية للبحث عن روابط بين هذين المفهومين ، فهو حينما يسلم بهذا التقسيم بين الفعلين ، فإن كل عملية تواصلية عنده لا تخرج عن هذين الفعلين وهذا ما اعترض عليه الفيلسوف تغوندهات واعتبره غير جائز "لأننا عادة ما نتواصل بغية تحقيق شيء آخر ، لكن لايخلو وجود ظروف خاصة تملي التواصل بين الناس لأجل التواصل ذاته ، والتقابل بين الفعلين هو بالأحرى تقابل بين طرفين مختلفين لإخضاع الأفعال التواصلية لأهداف الواحد منا والآخر" (13) . وفي إطار تحديده لهذا التمييز بين الفعل الغائي الاستراتيجي والفعل التواصلي يعود

هابرماس إلى تاريخ الفلسفة من جهة وتاريخ علم الاجتماع من جهة ثانية ، وإن كان هو ينتصر للنظرية الاجتماعية على حساب فلسفة الوعي ومبرره في ذلك أن النظريات السوسيولوجية للفعل تختلف عن النظريات الفلسفية الأخرى للفعل لكونها تناولت الفعل الاجتماعي من وجهة الفاعل ، في حين أن النظرية السوسيولوجية تعتمد على المتحاورين "إن النظريات السوسيولوجية للفعل تتطلب على الأقل إجماع المعارف التي يشكلها المتحاورون وتجميعا ضروريا وكافيا للتأويلات التي يعطونها للوضعية ، بهذه الغاية يتقبلون التواصل بواسطة اللغة أو بالاحرى وسيلة لتبادل المعلومات" (14) . ومن الناحية التاريخية يرى هابرماس أن هذا التحول في البراديغم من الفعل الاستراتيجي الغائي إلى الفعل التواصلي حدث في حقل السوسيولوجيا وهو من إبداع علماء الاجتماع وهذا كان مبررا كافيا لهابرماس ليبني النظرية السوسيولوجية للفعل كنظرية في المجتمع . ففي كتابه "نظرية الفعل التواصلي :" يخصص جزءا مطولا لكل من دوركهايم وميد باعتبارهما ساهما في إحداث هذا التحول ، يقول هابرماس "إن تحول البراديغم الذي انتقل من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي بدأ مع ميد ودوركهايم . فماكس فيبر ، وميد ، ودوركهايم ينتمون إلى جيل المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة" (15) . وفي سياق رصد هابرماس لهذا التحول ، ولتحولات أخرى حدثت في حقول علمية أخرى ، كالمنعطف اللغوي linguistic turn (16) ، فإنه لا يهدف من خلال رصد هذه التحولات إلى التأريخ لهذه

العلوم ، بل يستهدف من وراء ذلك استثمار هذه التحولات لدعم نظريته التواصلية ، وفي ضوء هذا أجد نفسي غير متفق مع أولئك الذين يقولون بأن يورغن هابرماس هو مجرد معلق على النظريات ، سيطر عليه نمط التلفيق بين النصوص دون أن يقدم نظرية متكاملة . فهذه القراءة تبدو لي جد سطحية للمنهجية التي يقرأ بها هابرماس تاريخ الفلسفة أو علم من العلوم الإنسانية . صحيح أن العديد من أعمال هابرماس هي مقالات متفرقة كتبت خلال مناسبات حول فلاسفة أو سوسيولوجيين وجمعت في كتب ، وهذا تقليد ألماني في التأليف ، لكن مختلف هذه الدراسات سيحكمها خيط ناظم وهو تقديم مراجعة نقدية لمختلف النصوص الفلسفية والعلمية ، أو استلهام أفكار فلسفية منها لدعم مشروعه الفلسفي القائم على النظرية التواصلية ، لأن مسألة التواصل كانت مطلبا ملحا في كل كتاباته الفلسفية منذ أعماله الأولى إلى آخر ما كتب في مطلع الألفية الثالثة ، وهذه الفكرة نفسها ذهب إليها الباحث الاسترالي ما يكل يوزي (17) ، في كتابه حول هابرماس بالإضافة إلى هذا ، بحكم اطلاع هابرماس على باقي النظريات الفلسفية والسوسيولوجية التي تناولت الفعل الاجتماعي تبين له أنها تشترك في نقطتين أساسيتين : مقاربتها الأحادية الجانب ، وضعف مقاربتها النظرية ، ويقصد هنا النظريات التالية :" نظرية التبادل الاجتماعي ، الوظيفية النسقية ، نظرية الفعل انطلاقا من الأدوار الاجتماعية ، وفينومنولوجيا التعبير عن الذات ، وأخيرا التفاعلية الرمزية

والإثنومتودولوجية" كل هذه النظريات التي أشار إليها هابرماس وبحكم عدم مقاربتها الكافية لمفهوم الفعل الاجتماعي ، دفعه إلى إدخال مفاهيم جديدة لتحديد هذا الفعل ، وأهم هذه المفاهيم االتي أدخلها هابرماس هما :الفعل التواصلي ، والعالم المعيش" (18) . فلهذا السبب انتقد هابرماس هذه النظريات الفلسفية والاجتماعية التي لم تطور الفعل الاجتماعي بخصوص المقاربات الفلسفية لم تقدم رؤية واضحة للفعل الاجتماعي . لأنها بقيت سجينة التصور الفلسفي الأرسطي لمفهوم الفعل الغائي . فمنذ أرسطو ومفهوم الفعل الغائي أو الفعل الموجه بغاية يوجد في قلب النظرية الفلسفية للفعل" (19) . أما بالنسبة للمقاربات الأخرى التي أشرنا إليها فهي لم تنجح في تطوير مفهوم الفعل بحيث يكون التوافق يتأسس بالاعتماد على اللغة التي تلعب دور الربط بين الأفعال ، كما أن هذه المقاربات لم تبين كيف أن اللغة تقوم بوظفية الوسيط في التنشئة الاجتماعية . إن هذا الدور للغة المتمثل في الربط بين الأفعال ، فبالرغم من اعتماد الهرمنوطيقا عليه فإنها لم تصل إلى تحديديات دقيقة" (20) . إن هذا التفسير الذي لا يركز على دور اللغة في المجتمع لفهم الأفعال الاجتماعية هو ما دفعه إلى التركيز على اللغة في نظريته التواصلية حاصة فيما عرف عنده بالمنعطف اللغوي . إضافة إلى هذا ، إدخاله أيضا لميكانيزم الفعل التواصلي ومفهوم العالم المعيش . فما المقصود بمفهوم الفعل التواصلي ، ما وظائفه ، وما الذي يميزه عن باقي الأفعال الأخرى ، وكيف يساهم في تحقيق الاندماج الاجتماعي؟ .

- تحديد مفهوم الفعل التواصلي

إن العلاقة التي نتحدث عنها في إطار مقاربتنا للفعل الاجتماعي من خلال كل نماذج الأفعال الاجتماعية هي علاقة الفاعل بالعالم سواء في الفعل الغائي الاستراتيجي أو الفعل الغير استراتيجي أو الفعل المسرحي ، وحتى الفعل التواصلي نفسه لا يخرج عن هذه القاعدة ، لكن الفرق في طبيعة العلاقة بين الفاعل والعالم . فهابرماس في تحديده لمفهوم الفعل التواصلي يستلزم اعتبار الفاعلين كالمتكلمين والمستمعين الذين يحيلون إلى بعض الأشياء منتمية إلى العالم الموضوعي الاجتماعي أو الذاتي متناقلين فيما بينهم دعاوي الصلاحية ، يمكن أن تكون مقبولة أو محل نزاع(21) .إن العلاقة التي ستربط بين الفاعل والعالم سواء الموضوعي أو الاجتماعي أو الذاتي هي علاقة عمودية ، ليست وحدها العلاقة الوحيدة والأسايسة ، بل تقابلها علاقة من طبيعة أفقية في الفعل التواصلي تجمع بين الفاعلين كمتكلمين ومستمعين كل واحد منهم يحمل دعاوي الصلاحية يسعى من خلالها لإقناع الآخر قصد تحقيق تفاهم ممكن معتمدين في ذلك على اللغة كوسيلة وعلى العلاقة بين الفاعل والعالم كعلاقة تأملية "عندما نستعمل نموذج الفعل التفاهمي ، نكون ملزمين بأن نخص الفاعلين بنفس العلاقة فاعل-عالم ، لكن هذه المرة على شكل علاقة تأملية reflexive بالفعل ، نفترض أن الفاعلين لايربطون علاقات مع العالم فقط ، وإنما يأخذون هذه العلاقة بواسطة اللغة واستخدامها بهدف تحقيق التفاهم

الذي يسعون إليه بشكل جماعي" (22) . إن التفاهم المنشود بين الفاعلين والذي يسعى إليه الفعل التواصلي وهو ما يميزه عن باقي الأفعال الأخرى كالفعل الاستراتيجي والأداتي اللذان يهدفان إلى تحقيق النجاح في إطار تمييزه بين الفعل التواصلي والاستراتيجي يقول هابرماس "نسمي فعلا أداتيا موجها نحو النجاح عندما نعتبره على شكل قواعد تقنية للفعل ونقيم درجة فعالتيه بمدى التداخل في سياق حالة الأشياء والأحداث ،كما نسمي فعلا استراتيجيا الفعل الموجه نحو النجاح ، عندما نعتبره على شكل قواعد اختيار عقلاني ونقيم درجة فعالتيه بالتأثير الممارس على قرارات الشريك العقلاني ، فالأفعال الأداتية يمكن إرجاعها إلى تفاعلات اجتماعية ، بينما تمثل الأفعال نفسها أفعالا اجتماعية ، في مقابل هذه نسمي أفعالا تواصلية تلك التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات أساسية ، وإنما مرتبطة بأفعال التفاهم(23) .

- لماذا إدخال مفهومي الفعل التواصلي والعالم المعيش؟

بعد مقاربته لأنماط الأفعال الاجتماعية ، انتقل هابرماس إلى مقاربة مفاهيم لها علاقة بالفعل التواصلي ، مثل العالم المعيش ، الثقافة ، التراث ، وذلك لفهم طبيعة الفعل الاجتماعي فهابرماس ومن خلال اطلاعه على مختلف النظريات الفلسفية والاجتماعية التي أشرنا إليها سابقا ، تبين له أنها تشترك فيما بينها في خاصيتين

أساسيتين : أولا المقاربة الأحادية الجانب للفعل الاجتماعي . وضعفها من جهة ثانية ، ومن خلال هذا القصور تبين له أن إدخال هذه المفاهيم ضروري لفهم النظرية التواصلية "لقد طورت مفهومي الفعل التواصلي والعالم المعيش بصفة حدسية انطلاقا من سياق المناقشات السوسيولوجية" (24) . إن تطوير هذه المفاهيم وإدخالها في مقاربته السوسيولوجية للفعل لم يكن فقط من خلال اطلاعه على المناقشات السوسيولوجية فقط ، بل حتى من خلال اشتغاله بموضوع اللغة ومدى أهمية هذه الأخيرة في الفكر الفلسفي المعاصر من جهة ، وربط الأفعال الاجتماعية بها من جهة ثانية ، "فالمنعطف اللغوي" tournant linguistique الذي يشير إليه هابرماس دفعه إلى إدخال هذا العامل وتوظفيه لفهم العلاقات الاجتماعية ، وأهمية اللغة في الفكر الفلسفي المعاصر دفعت بعض الفلاسفة إلى اعتبارها الموضوع المركزي في الفلسفة المعاصرة . فالفيلسوف الأمريكي رتشارد رورتي يؤكد بدوره على نفس الفكرة حينما يقارن موضوع الفلسفة بين الأمس واليوم "في الواقع إن عصرنا على وشك إقصاء المشاكل الموروثة عن القرن 17 ،18 ، 19ولربما سنتمكن من تحيد مفاهيم جديدة لهذا الغرض . يجب أن نؤكد بقوة أن القرن العشرين ينبغي أن يعتبر هو القرن الأكثر أهمية في تاريخ الفسلفة ، ذلك لأن التغيير الجوهري الذي حدث ، هو أننا توقفنا عن فهم الواقع انطلاقا من مفهومي التجربة والوعي ، باعتبارهما مفهومي الفلسفة التقليدية ، لقد أصبحت اللغة هي السؤال المركزي ، ونواة الفلسفة المعاصرة" (25) .

نظرا لهذه الأهمية التي تلعبها اللغة في الفلسفة المعاصرة واللسانيات وظف هابرماس الاتجاهات اللسانية لتعزيز تصوره للفعل التواصلي من أجل فهم أكثر للعلاقات الاجتماعية وكيفية تنظيمها داخل المجتمع ، وارتباط اللغة بالفعل التواصلي يجد مبرره عن هابرماس في كون أن هذا الأخير يتميز عن الأفعال الاستراتيجية والأداتية والمسرحية لأنه لا يسعى للبحث عن الوسائل التي تمكنه من التأثير على الآخر ، بل في البحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن واتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية دون أية وسيلة ضغط ، واللغة قد تلعب هذا الدور انطلاقا من اعتماد كل ذات على صلاحيتها الخاصة وهذا ما سيوضحه في تحديداته لكل من الاتفاق والتأثير كمفاهيم مرتبطة بنظرية الفعل التواصلي ونظرا لهذه الأهمية التي تحضى بها اللغة انتقد هابرماس نظرية التفاعلية الرمزية "إن هذه النظرية رغم تجاوزها لبعض النقص في مقاربتها للأفعال الاجتماعية فإنها لم تحدد مفهوم الفعل الاجتماعي ، فرغم تبنيها لمفهوم الدور كميكانيزم ، فإن النقص الكبير الذي تعاني منه هذه النظرية يبقى في كونها عندما تتحدث عن التنشئة الاجتماعية لم تشر إلى دور اللغة" (26) . والانتقاد نفسه ينطبق على النظريات الأخرى ، كالفينومينولوجيا ، والهرمنوطيقا ، فهذه الأخيرة رغم اعتمادها على اللغة كوسيط وظيفته الربط بين الأفعال الاجتماعية فإنها لم تصل إلى تحديدات دقيقة هذا النقص هو الذي سيحاول هابرماس تجاوزه في نظرية الفعل التواصلي .

-الاتفاق والتأثير كميكانزمين لتنظيم الفعل الاجتماعي

من الصعب تصور حصول ترابط بين الأفعال الاجتماعية في ظل غياب المكيانيزمات التي تساعد على تحقيق هذا الترابط ، ومن أهم هذه الميكانيزمات التي كشفت عنها النظرية السوسيولوجية للفعل : الاتفاق والتأثير .

إن الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه النظرية السوسيولوجية يصب في اتجاه البحث عن الميكانيزمات التي ستسمح لنا بربط التفاعلات الاجتماعية بشكل ثابت ومنظم وليس بشكل مؤقت فقط ، وعلى هذا الأساس فهذه النظرية الاجتماعية للفعل لم يكن اهتمامها منصبا فقط على دراسة الخصائص أو المميزات الصورية للفعل الاجتماعي ، فالجانب الصوري لا يهم النظرية السوسيولوجية للفعل وإنما الذي يهمنا هو الجانب العملي والتطبيقي في المجتمع . فالتفاعلات التي تسعى إليها النظرية الاجتماعية للفعل ذات طبيعة اجتماعية وليست ذات طبيعة نظرية ، ولهذا انتقد هابرماس النظريات الفلسفية للفعل كنظريات لا تقارب الفعل من وجهة نظر ميدانية اجتماعية . وفي سياق تحديده لهذه الميكانيزمات يضع هابرماس نصب عينيه الوصول إلى تحقيق الاتفاق بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية بعيدا عن كل الممارسات الأخرى ؛ لأن التفاهم باعتباره الغاية القصوى للفعل التواصلي لا يمكن تحقيقه إلا في ضوء اتفاق مؤسس على أساس عقلاني ، وهذا ما يتضح جليا من خلال تمييزه هنا بين مفهومي الاتفاق والتأثير كميكانيزمين

لتنظيم الفعل الاجتماعي "من المستحيل بدء سيرورات التفاهم بقصد الوصول إلى اتفاق مع مشاركة في التفاعل وفي نفس الوقت بهدف التأثير عليه ، بمعنى أن تمارس عليه فعلا سببيا ، فمن وجهة نظر المعنيين ، إن اتفاقا لايمكن أن يكون مفروضا ، ولايمكن قبوله من طرف أحد الأطراف تحت إكراهات الطرف الآخر ، سواء بكيفية أداتية ، أو بتدخلات مباشرة في وضعية الفعل أو بكيفية استراتيجية بواسطة التأثير المحسوب على مواقف الواحد إزاء الآخر" (27) . إن عملية الوصول إلى تحقيق تفاهم بين الأطراف المتحاورة يقتضي أولا عدم ممارسة أي تأثير على الطرف الآخر ، لأن ذلك سيؤدي إلى فشل ذريع لمشروع الفعل ، ولهذا نبه هابرماس إلى ضرورة تجاوز هذه المخاطر التي يمكن أن تؤدي إلى هذا الفشل وقد حددها في خطرين "إن نشاط التفاهم المتبادل يكون خاضعا لشرط أساسي والذي حسبه يحقق المعنيون مشروعا لاتفاقهم المشترك في الوضعية التي حدودها بشكل جماعي ، فهم يسعون لتفادي خطرين : الأول يتعلق بفشل التفاهم المتبادل والانشقاق ، وسوء الفهم ، والثاني يتعلق بفشل مشروع الفعل ، أيضا الاخفاق التام ، فتنحية الخطر الأول هو شرط ضروري لتجاوز الثاني(28) . زيادة على هذا فهابرماس في الوقت الذي يشير إلى بعض الوسائل التي تستعمل للتأثير على المشارك في التفاعل مثل : المال ، السلطة ، أو إلى شيء آخر ، فالذي يهم ليس هذه الوسائل في حد ذاتها وإنما المهم هو الغاية والنتيجة المتوخاة من وراء هذه الوسائل ، وهي تحقيق التأثير ، وبالتالي فشل مشروع الفعل

التواصلي ، لأن نجاح هذا الأخير الذي يضع التفاهم كغاية له يسعى إلى تحقيقه دون تأثير . وبعيدا عن هذه الوسائل التأثيرية ، استبعد هابرماس حتى الكذب الذي اعتبره لن يؤدي سوى إلى اتفاق مؤقت سرعان ما يعاد فيه النظر بعد اكتشافه ولهذا استبعده هابرماس كوسيلة للإقناع ، فإقناع مبني على هذا الأساس لا يمكنه سوى أن يؤدي إلى التزام لا تأثير له . فالاتفاق المبني على الكذب أو على التأثير المعتمد على وسائل أخرى : المال ، السلطة يبقى مجرد اتفاق مؤقت(29) . ولهذا ففي ضوء هذه الوسائل التي تساهم في التأثير وتحول دون تحقيق الاتفاق أشار إلى أن هذا الأخير لا يجب أن يكون موجها سوى بمعايير مشتركة بين الفاعلين . إن الفعل المنظم بمعايير لا ينطبق على موقف فاعل وحيد أساسي والذي يلتقي بفاعلين آخرين في المحيط ، بل ينطبق هذا الفعل على أعضاء جماعة اجتماعية التي يكون فيها الفعل موجها بواسطة قيم مشتركة ، فالمعايير تفسر اتفاقا موجودا داخل مجموعة اجتماعية " (30) . إن هذه المعايير المشتركة بين أعضاء مجموعة معينة تلعب دورا أساسيا في تنظيم الفعل التواصلي في المجموعة الاجتماعية بعيدا عن كل تأثير ممكن ، لأن هذه المعايير يكون عليها اتفاق بين الجميع ، هذا الاتفاق يجعل منها ملزمة للكل ، فالفاعل نفسه لا يكون في وضعية منعزلة عن محيطه بل في وضعية اندماجية مع الفاعلين الآخرين ، ولهذا الاعتبار يميز هابرماس بين الموقف التفاهمي والموقف الذي يهدف إلى النجاح في علاقتهما بالفاعل "فالموقف الذي يسعى للنجاح يعزل الذات الفاعلة

عن باقي الفاعلين الآخرين الذين تلتقيهم في محيطها ، لأنه بالنسبة لها ، ليست أفعال المعارضين سوى وسائل أو حدودا لتحقيق مشروع الفعل ، في المقابل ، الموقف التفاهمي يخلق توافقا بين المشاركين في التفاعل" (31) . انطلاقا من هذا القول يتضح أن هابرماس يركز في تحليله على المقاربة التفاهمية للفعل الاجتماعي ، لأنها مقاربة لا تسعى إلى عزل الذات الفاعلة عن باقي الفاعلين الآخرين في مجال الفعل ، بل هذه المقاربة تسعى إلى إشراك الذات مع ذوات أخرى ، لكن هذا الإشراك لا يعني تبعية ذات لأخرى ، بل بالعكس ، ، إن المقاربة التفاهمية ترتكز على استقلالية الفاعلين ، لأنها مقاربة تهدف إلى تأسيس اتفاق مبني على قناعات متبادلة بين الذوات الفاعلة ، وليس على أساس تأثيرات مفروضة من طرف فاعلين على آخر ، اعتمادا على وسيلة من الوسائل . فالاتفاق والتأثير كميكانيزمين لتنظيم الفعل يختلفان اختلافا جوهريا فيما بينهما فالأول ينضوي تحت ما يسمى بالفعل التواصلي في حين أن الثاني يصنف تحت الفعل الاستراتيجي أو الأداتي ولهذا نجد هابرماس ينتقد النظريات السوسيولوجية للفعل التي يتسم فيها الفعل بالهيمنة والسيطرة "إن نظريات التبادل والسلطة انطلاقا من نموذج الفعل الموجه نحو النجاح ، تفترض أن المشاركين في التفاعل ترتبط أفعالها بالتأثير المتبادل ، بينما النظريات الغير امبريقية للفعل تعوض التأثير بسيرورة التفاهم" (32) . يميل هابرماس في نظرية الفعل التواصلي المبنية على أساس الفعل الاجتماعي ، إلى الطرح الثاني ، ويستبعد

هابرماس في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" "فكل فاعل في العملية التواصلية أراد خلق نوع من التفاهم يتعين عليه أن يعبر في تلفظه عن ثلاثة دعاوي للصلاحية Geltung Anspruch أي يجب أن يكون الملفوظ صحيحا ودقيقا وصادقا ، فالمتحدث يطالب بحقيقة الملفوظات والقضايا من حيث الوجود وبدقة الأفعال المنظمة بطريقة مشروعة وبسياقها المعياري وبصدق تمظهرات التجارب الذاتية" (36) . إن هابرماس في تأكيده على دور التفاهم في خلق مجتمع تواصلي يسعى إلى البحث عن معايير تحكم جماعة وذلك لتحقيق نوع من الاتفاق حول هذه المعايير التي تشكل قواعد للتواصل بين الذوات "ولهذا فالوظفية الأساسية التي يقوم بها التفاهم تتمثل في تنشيط وتحيين الاتفاق المعياري المحترم من طرف الجماعة ، من ثمة فإن مفهوم النشاط المنظم بواسطة معايير لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل ، بقدر ما ينطبق على أعضاء جماعة يوجه نشاطها بواسطة قيم مشتركة" (37) . هذه الوظيفة التي يقوم بها التفاهم لا تختلف عن الوظائف التي يسعى إلى تحقيقها الفعل التواصلي ، لأنها وظائف متكاملة تهدف إلى تحقيق الاتفاق بين الأطراف المكونة للمجتمع ، يقول هابرماس "فمن وجهة نظر وظيفية للتفاهم ، فالفعل التواصلي يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية ، أي من وجهة نظر ربط الأفعال ، فإنه يؤدي وظائف الاندماج الاجتماعي وخلق التضامن وأخيرا من حيث التنشئة الاجتماعية له وظيفة تشكيل الهويات الشخصية" (38) . لتحقيق هذه الوظائف لم يكتف هابرماس بربط

الفعل التواصلي باللغة كوسيلة لربط وتنظيم الأفعال الاجتماعية ، بل في مقاربته السوسيولوجية للفعل الاجتماعي انفتح هابرماس على العالم المعيش Monde vecu (39) . ومكوناته المتمثلة في الثقافة ، المجتمع ، والشخصية ، لأن هذه المكونات على أساسها يتم تحقيق الاندماج الاجتماعي "أسمي ثقافة ذلك الزاد الجاهز من المعرفة التي يغترف منها المشاركون في التواصل تأويلاتهم عندما يتفاهمون حول بعض الأشياء المنتمية للعالم وأسمي مجتمع الضوابط المشروعة التي بواسطتها ينظم المشاركون في التواصل انتماءاتهم إلى مجموعات اجتماعية ويدعمون كذلك تضامنهم ، أما الشخصية فهي تلك القدرات التي بفضلها تكتسب ذات ما القدرة على الكلام والفعل والقدرة على الانضمام إلى سيرورات التفاهم وبالتالي تثبيت الهوية الخاصة ، فالحقل السميائي للمضامين الرمزية والفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي يشكلان الأبعاد التي من خلالها تتطور الأفعال التواصلية ، في حين أن التفاعلات التي تتيح شبكة الممارسة التواصلية اليومية تشكل الوسط الذي يتم فيه إعادة إنتاج الثقافة والمجتمع والشخصية (40) . إن هابرماس وفي إطار عودته للعالم المعيش ومكوناته فإنه يريد من خلال هذه العودة البحث عن الخلفيات التي بإمكانها أن تفرز له وجود تفاهم حقيقي وليس مجرد اتفاق ، ولهذا نجده في نظريته للفعل التواصلي يميز بين المفهومين تمييزا دقيقا فالاتفاق ليس هو التفاهم ، قد نتفق لكن هذا لا يعني أننا حققنا تفاهما ، فالاتفاق عنده قد يحصل لأسباب

خارجية كممارسة تأثير من طرف ذات على أخرى كما رأينا سابقا ، في حين أن التفاهم لا يجب أن يستند إلى أي سبب خارجي ، فالأساس الوحيد الذي يجب الاستناد إليه هو القناعات المشتركة والحجج التي تؤدي إلى تفاهم عقلاني مؤسس ، لذلك يقول هابرماس "إن اتفاقا مستفادا بطريقة تواصلية في العقل التواصلي هو اتفاق متميز قضويا ، وبفعل هذه البنية اللغوية ، فإن الاتفاق لا يمكن أن يستنبط من جراء تأثير ذي مصدر خارجي ، لأنه يجب أن يقبل بوصفه صالحا من طرف المشاركين ولهذا السبب فإنه يتميز عن التوافقconcordance وذلك لأن عمليات التفاهم تصبو إلى اتفاق يستجيب لشروط التصديق المبرر عقلانيا لمضمون تعبيرها ، ومن ثمة فإن اتفاقا مستفادا تواصليا له أساس عقلاني لأنه يستند إلى قناعات مشتركة" (41) . وفي سياق نفس المقارنة يضيف هابرماس "إن التفاهم يعني موافقة المشاركين في التواصل على صلاحية تلفظ ما ، في حين أن الاتفاق يعني الاعتراف الذاتي بدعاوي الصلاحية ، التي يعلن عنه المتحدث " (42) . إن هذا الفهم للتفاهم لا يقف عند حدود الاتفاق حول صلاحية الألفاظ فقط ، بل الهدف منه هو الاتفاق فيما بعد حول المعايير الاجتماعية والأخلاقية التي تحكم المجتمع ، لأن اللغة ليست مجرد أداة لنقل المعلومات فقط بل هي وسيلة لها ارتباط بالفعل ، وكلما حصل التفاهم والإجماع حول المعايير الأخلاقية والاجتماعية إلا وتقوت وتدعم وجودها داخل المجتمع "إن المعايير داخل المجتمع تتقوى انطلاقا من مجموعة من

الموافقات بحيث تتموضع دلالتها داخل التواصل الذي يتأسس اعتمادا على اللغة العادية ، وهكذا إذا كانت صلاحية القواعد التقنية الاستراتيجية متوقفة على صلاحية القضايا الصحيحة تجريبيا أو تحليليا فإن صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس على البيذاتية التي تحصل في عملية التفاهم ، بحيث تتضمن صلاحيتها من خلال الاعتراف بالتزام الجميع بها" (43) . إن هذا الهدف العام صاغه هابرماس من خلال نظريته التواصلية والمحدد بأفق تحقيق لتفاهم على مستوى الألفاظ والمعايير الاجتماعية ، وذلك بالاعتماد على اللغة ، يعد شيئا يميز نظرية هابرماس في اللغة بالمقارنة مع فتجنشتاين الفيلسوف الذي أعطى للغة أهمية كبرى في بعدها الاستعمالي" "language is use" هذه الملاحظة سبق لمانفرد فرانك أن أشار إليها في "حدود التواصل" قائلا "إذا كان هابرماس جعل من أهدافه الأساسية في كتاباته حول اللغة تأسيس دعاوي الصلاحية للوصول إلى تحقيق التفاهم داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية فإن هذا الهدف لم يكن حاضرا في الصدارة عند فتجشتاين (44) . ومرد هذا الغياب عند فتجشتاين إلى اعتقداه بأن معايير الاتفاق لا توجد في اللغة فقط ، بل توجد خارجها ، أي أن المعايير الاجتماعية هي التي تحدد صحة أو كذب قاعدة ما ، إذ أن من يتكلم يشترك في أسلوب حياة ، ومن خلال هذا الفهم للعلاقة بين اللغة والمعايير الاجتماعية يتبين أن هذه المعايير هي التي تتحكم في صدق أو كذب ما يقوله الناس ، وليست اللغة

هي التي تحدد هذه المعايير كما هو الأمر عند هابرماس "ما يقوله الناس هو الصحيح وهو الكذب ، ويوجد اتفاق بين الناس حول اللغة ، وليس هذا الاتفاق بخصوص وجهات نظر بل اتفاق بخصوص أسلوب الحياة ، ويضيف فتجشتاين ، لا يتطلب التفاهم بواسطة اللغة مجرد الاكتفاء بالاتفاق حول التعاريف بل يتطلب اتفاقا حول الأحكام" (45) . وفي سياق نفس الأطروحة يضيف مانفرد فرانك "لا يمكن إدراك الاستعمال الكامل للكلمة ، في كل مقامات الاستعمال-دفعة واحدة- ينشأ الاستعمال ويتغير في الممارسة اليومية للعب بطبيعة الحال ليست المقاصد واحدة والأهداف جوانية ، بل هي بينشخصية وهي المقاصد والأهداف التي بني عليها ما دون ما عداها ، وحدة الألعاب اللغوية وانتظامها ، ولهذا السبب ليست قابلة للإدراك بشكل يقيني إن دلالة كلمة ما ليست حاضرة أبدا لدي لأنني لست مطلقا من يحدد قاعدة الاستعمال ، فالمقاصد والأهداف تشكل مضامين ذات ضفاف عائمة . إننا لا نعرف حدودا لأنه لا يوجد أي حد مرسوم منها (46) . ورغم هذا الاختلاف بين كل من هابرماس وفتجشتاين في نظرتهم لاستعمال اللغة ، فإن الأمر بالنسبة لهابرماس يتعلق بذلك الاستعمال العقلاني للغة القائم على أساس الوضوح ، والأكثر من ذلك يبدو أن هابرماس من خلال تصوره للغة يفترض أن التواصل يجب أن يكون غير محكوم بخلفيات إيديولوجية وإلا سيكون هذا التفاهم ناقصا فالاستعمال الهابرماسي للغة يقترب إلى حد ما من ذلك الاستعمال

بخصوص اللغة العلمية التي تكون فيها المنطلقات واضحة ، الشيء الذي يسهل عملية التفاهم بين الأطراف في أفق بناء تصور جماعي بخصوص القضايا المتداولة . فالتفاهم لا يشكل بالنسبة لهابرماس سوى مدخلا للحديث عن الإجماع الذي هو الغاية القصوى من تصوره الفلسفي العام لمشروع الحداثة ، والذي يسعى من خلاله إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الإجماع الذي تم إقصاؤه بفعل هيمنة فلسفة الاختلاف في التقليد الفلسفي المعاصر وهابرماس كيفلسوف شيد فكرة الإجماع اتخذ من فلسفة الاختلاف إحدى المواضيع الرئيسية التي تناولها في عمله "الخطاب الفلسفي للحداثة" 1985 الكتاب الذي كان له صدى واسع في فرنسا بحكم السجال الذي خاضه هابرماس مع فلاسفة الاختلاف : كفوكو ، دريدا ، بطاي ولكن هل دفاع هابرماس عن فكرة الإجماع يعني إقصاؤه لفكر الاختلاف؟ .

-تحديد مفهوم الإجماع consensus

إن هابرماس ومن خلال تأكيده على ضرورة الاتفاق والتفاهم يبدو أنه يهدف إلى تحقيق الإجماع لأنه في ظل غياب أي إجماع بين الأطراف الفاعلة في العملية التواصلية يعني فشل الفعل الذي يمكن أن يترتب عن ذلك ، لأن هابرماس يربط ارتباطا وثيقا بين اللغة والفعل ، فالالتزام الذي يحدث بعد الانتهاء من المناقشة قد يؤدي إلى فعل ناجح إذا كان مبنيا على قناعات متبادلة والإجماع نفسه لا يمكن الوصول إليه إلا بتوفير شروط أخرى أهمها الاعتراف البيذاتي

بدعاوي الصلاحية ، ومن هنا فلتدعيم كل ذات مشاركة في العملية التواصلية لادعاءاتها يجب أن تستند على أسس برهانية وحجاجية ، لأن المناقشة الحرة والعقلانية تفترض هذا . فكفة الصلاحية تكون لمن يقدم أفضل حجة "إن قوة برهان ما تقاس داخل سياق معين بصحة الحجج وهذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه ، في قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة وعلى تبرير دعاوى الصلاحية" (47) . ويضيف هابرماس في السياق نفسه "ففي الخطاب الحجاجي يتجاوز المشاركون الذاتية الأساسية لتصوراتهم ويركزون على وحدة العالم الموضوعي والعلاقات البينية سياق الحياة بفضل اقتناعات الجماعة المبررة عقلانيا" (48) . إن هذا الاهتمام الذي يوليه هابرماس لنظريته الحجاجية (49) . يعود إلى المكانة التي تحتلها داخل النظرية التواصلية ؛ لأنه لا يمكن في نظره تصور تواصل عقلاني في غياب هذه النظرية الحجاجية ، فبفضلها يتمكن من بناء خطاب مؤسس على حجج ، وهذا ما يحدث في كل مناقشة فسير أي مناقشة معينة يتعين الخروج من سياقات الفعل والتجربة ، لأنه في هذه الحالة لا نتبادل معلومات وإنما نتبادل حججا لتبرير واستبعاد دعاوي الصلاحية ذات الطبيعة "الإشكالية" فالمناقشات تتطلب أولا تعليق الضغوط العملية بهدف إبطال كل الدوافع التي لا تؤهل للدخول في تفاهم تعاوني بين الذوات" (50) . من خلال هذه النظرية العقلانية في التواصل يمكننا الوصول إلى إجماع عقلاني "لأن الإجماع هو نتاج مواقف وممارسات متفاوض عليها وبالتالي

فالحقيقة ليست تتويجا لتأمل منعزل كما هو الحال في التراث الفلسفي الميتافزيقي ، كما أنه ليست هناك حقيقة واحدة مطلقة ، لأن الحقيقة المثالية ليست إلا كذبا أو ادعاءا زائفا يخفي وراءه مصالح معددة لذلك فالحقيقة عند هابرماس لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة ، بل إنها تنبعث من داخل المحادثات وصيغ التبادل الهادئ تارة والساخن تارة أخرى الذي يحصل بين الذوات المنتجة للتواصل . (51) . إن فكرة الإجماع التي ينادي بها هابرماس لا يجب أن تغيب عن ذهننا فكرة التنازع Windersteit-Disens- Different والخلاف ، لأنه إذا كان الإجماع هو الغاية التي تسعى إليها الأطراف المتحاورة ، فالنزاع يعتبر في مقابل ذلك هو المنطلق ؛ ففي غياب التنازع يستحيل تصور الإجماع ، لأن الأطراف المتنازعة لا تريد أن تبقى داخل النزاع بشكل دائم وإنما هدفها هو تجاوز هذا النزاع والخلاف في أفق تحقيق الإجماع أو التوافق ، في نظر مانفرد فرانك "فلا يمكن أن يحدث تنازع دون سعي نحو تفاهم ممكن ودون اعتبار وجود موضوع نسلم به باعتباره ذات الموضوع" فنظرية الإجماع تعترف بالصراع والتاريخ والاختلاف" (52) . وفي إطار هذا الارتباط بين الإجماع والتنازع ، يشترط هابرماس أيضا فكرة الهدف كشرط أساسي لاكتمال نظرية الإجماع ومن هنا نتساءل عن طبيعة العلاقة التي تربط بينهما؟ . في سياق هذه العلاقة يقول مانفرد فرانك "إن معنى الصدق الذي تتضمنه تداولية القضايا التقريرية يتضح بشكل جلي عندما نحدد ما يعنيه التمسك الخطابي بدعاوي الصلاحية إن

هذا هو مطلب نظرية الإجماع حول الصدق وفق هذا التصور لا يجوز لي أن أحمل محمولا على موضوع إلا إذا حمل أي شخص آخر ، كان بإمكانه أن يدخل معي في محاججة نفس المحمول على نفس الموضوع . إن شرط صدق القضايا هو الاتفاق الممكن لكل الآخرين ، يجب أن يكون بإمكان كل شخص آخر أن يقتنع بأنني أحمل المحمول "ج" على مشروع الموضوع "م" ويجب بعد ذلك أن يصبح بإمكانه أن يتفق معي . إن المعنى التداولي الكلي للصدق يقاس إذن بمطلب تحقيق إجماع توافقي عقلاني . إن مفهوم التماسك الخطابي بدعوى الصلاحية يقود إلى مفهوم الإجماع العقلاني" (53) . إن المتأمل في مفهوم الإجماع العقلاني الذي تسعى النظرية التواصلية إلى تحقيقه عند هابرماس يبين أن الإجماع لم يتحقق إلا بتوفر شروط حجاجية مبنية على أسس صادقة ، لأن الحوار الذي ينطلق من هذا المنطلق يكون هدفه الوصول إلى تحقيق التفاهم ، وبالتالي تجاوز حالة التنازع الدائرة بين الأطراف المشاركة في الحوار ، وهابرماس وإن كان يدافع عن مفهوم الإجماع العقلاني فهو يرى في نظريته هذه أن الوصول إلى الاتفاق ليس شيئا إلزاميا لأنه ما دامت دعاوي الصلاحية موجودة بشكل ما في الخطابات المتداولة فإن تجاوز حالة التنازع بشكل نهائي أمر ليس محسوما بصفة نهائية . إن نظرية الإجماع التي يدافع عنها هابرماس في علاقاتها بنظرية الصدق ، لا تشكل سوى حالة من الحالات الثلاث لنظرية الصدق الأكثر شيوعا ، المطابقة التي تعتبر أقدم نظرية حول الصدق وأكثرها بساطة ،

إضافة إلى نظرية الأنساق ، هاتان النظريتان أشار إليهما فريكس فالنر باختصار كما أشار أيضا إلى نظرية الإجماع باعتبارها نظرية حديثة العهد ، وهي نظرية ترى عدم إمكان الحديث عن الصدق إلا إذا حصل اتفاق بين جميع المتكلمين داخل الجماعة اللغوية (54) . وفريتس فالنر قدم بدوره اعتراضا على نظرية الإجماع الهابرماسية قائلا "إن وجه الاعتراض على هذه النظرية هو أننا إذا ما تصورنا الجماعة في صورة عدد من الأفراد الذين يمكن إحصاؤهم فردا فردا يظهر المشكل التالي إلى الوجود ، كيف يمكن الحسم في اتفاق هؤلاء الأفراد حول الصدق ، بما أن الحكم الذي يصدرونه قد يتطلب منهم اللجوء إلى التصويت حالة تعذر الوصول إلى اتفاق . يقترب هذا الموقف من الواقعية البنائية في جوانب كثيرة وصولا إلى تمسكه بالصدق كمستوى أعلى وعمومي . يبدو أن هذا الموقف يتمسك هنا أيضا بالطابع المعياري لمفهوم الصدق ، فلو تصورنا جماعة لغوية مفتوحة إلى ما لا نهاية وتضم في عضويتها أي كائن ناطق ستكون النظرية آنذاك فارغة من أي محتوى ولن تصل بشكل واقعي إلى أدنى اتفاق" (55) . لكن رغم هذا الاعتراض على نظرية الإجماع ، فإنه يمكن تأويل النظرية على نحو نقول فيه بأننا نكتفي بالمطابقة باتفاق مبدئي فحسب ، أستطيع بعد ذلك اقتراح الصياغة التالية للنظرية "تحدث على نحو يصبح معه أي متكلم آخر قادرا على فهم كلامك كما يصبح قادرا على قبول رأيك ، في هذه الحالة بالذات نجد أن التعليمات لا تخص هذه المرة إلا الاستعمال اللغوي" (56) .

إذا كان الاستعمال اللغوي يتضمن حججا مؤسسة ، فإنه سيؤدي في النهاية إلى التوصل إلى اتفاق مشترك ، لأن الهدف بالنسبة لهابرماس من الدخول في لعبة المحاججة هو التوصل إلى وضعية مثالية للتواصل ، لكن هذه الوضعية يختلف بصددها كل من ليوطار وهابرماس . فالبنسبة للأول لا تقوم مثالية الوضع التواصلي على وجود انسجام حاصل بين المتخاطبين وعلى انسجام يخمد لهيب أدنى تناقض ، بل تقوم على الحق المبدئي الذي يمتلكه كل شخص في أشكال الإجماع الحاصل متى عنى له ذلك ، إذن فالإجماع ذاته نتيجة صيرورة أمثلة ، ويجعل في واقع التنازع والنزاع اقتضاء ضمنيا فيه ، فبالأحرى أن يستبعدهما فحساسية هابرماس مماثلة على الأقل لحساسية ليوطار ضد الإجماع بقدر أكبر من انتصار ليوطار لخطابه الحربي(إن هذه الحساسية لدى ليوطار تجاه نظرية الإجماع تتجسد من خلال دعوته لفكر الاختلاف ، وقد مثلت فلسفته تيارا نقديا لفلسفة هابرماس التي تدافع عن فكرة الإجماع .

-نقد ليوطار لنظرية الإجماع لدى هابرماسي

مثل الفيلسوف الفرنسي جون فرنسوا ليوطار ، إحدى ممثلي فلسفة الاختلاف ، واحدا من منظري فلسفة ما بعد الحداثة ، هذا الإنتماء جعله يقف في وجه نظرية الإجماع الهابرمايسة ، التي تهدف إلى تحقيق إجماع مشترك بين المتخاطبين بصدد قضايا معينة تكون محطة نقاش وتداول وقد خصص ليوطار في متنه الفلسفي

كتابين لنقد هذه النظرية وهما "التنازع (57) . و "حقبة ما بعد الحداثة"(58) . ففي هذا الكتاب الأخير "احتج ليوطار بقوله بأن الاختلاف أقدر على الابتكار من الإجماع" (59) . في إطار تأكيده على فكرة الاختلاف يتخذ ليوطار من فكرة الإبداع مبررا ، لأن الإجماع في نظره يقتل الإبداع ، وقد وصل به الحد إلى اعتبار الإجماع إرهابا عقلانيا يقول مانفرد فرانك "هناك أمل يحدو ليوطار ونود أن نأخذه محمل الجد ، لا باعتباره حجة بل باعتباره إعلانا عن موقف حياتي ، وهو بالأخص الأمل في الابتكار أي في تغيير الأنظمة الترميزية المتصلبة ويضيف إلى ذلك قوله بأن اختلاف الناس ، بحكم الطابع الإبداعي الذي يوجد تغيير المعنى ، يفرز اقتضاءات أكثر جدوى من كلية الإجماع الذي تفضي إليه المناقشة (60) . إن الاختلاف يبدو واضحا من خلال هذه الأقوال بين هابرماس وليوطار بصدد فكرة الإجماع ، وقد ذهب ليوطار بعيدا إلى حد إنكار وجوده حتى بخصوص القضايا العلمية مستشهدا بذلك بأزمة الأسس التي عرفها العلم المعاصر هذا التصور التشاؤمي لليوطار حتى لمستقبل العلوم ، جعل مانفرد فرانك يرد عليه قائلا "إن ما ندعوه أزمة الأسس ليس شيئا نستطيع أن نغض عنه الطرف بسهولة بغية التوصل إلى إجماع حجاجي مزعوم ، بينما نفتقر في الواقع إلى هذا الإجماع حتى في صلب العلوم الفزيائية ، وبدل أن يسبب غياب الإجماع في تبدد أدنى أمل في بقاء هذه العلوم-خلافا لما قد يتبادر لأول وهلة إلى الذهن- عمل على العكس من ذلك ،

على انتفاضتها وسمح لها بتطور باهر وبوثيرة أسرع ، قد نتفق مع ملاحظات ليوطار فيما يخص أزمة الأسس دون أن يعني ذلك أننا نبارك استنتاجاته المأساوية التي يستنتجها من ذلك ، والتي تفيد على الخصوص بأن العلم ملزم بولوج حقبة ما بعد الحداثة(61) . إن هذا التصور الفلسفي النقدي تجاه فكرة الإجماع ليس تصور ليوطار وحده ، بل هو تصور يلتقي فيه ليوطار مع كثير من الفلاسفة الذين رفضوا فكرة الإجماع العقلي ، ويسميهم مانفرد فرانك بأصحاب الاتجاه الحيوي ، وعلى رأسهم نيتشه ، هؤلاء الذين رفضوا الربط بين الحقيقة والإجماع ، لأن الإجماع قد يكون من مصدر خارجي يفرض بالقوة ، فإرادة الحقيقة تدفع بنا إلى إرادة القوة والسيطرة .إن هذه الدعوة المتمثلة في مناهضة الإجماع ودحضه هي التي يسعى هابرماس إلى التقليل منها من خلال إجماع قائم ليس على أساس القوة والسيطرة كما يدعي أصحاب الاتجاه الحيوي بل على أساس الحجة والبرهنة "ففي مقابل الخطاب الحربي الذي نظر له ليوطار في كتابه "التنازع" يريد هابرماس التقليل من حدة هذه الصورة الحربية التي يحتلها الخطاب ، والدعوة إلى إقامة خطاب متجانس على أساس الحجة والبرهنة بهدف الوصول إلى مجتمع متوازن ، وهذا هو المشروع العام لمدرسة فرانكفورت النقدية (62) . إن هذين الطرحين المتناقضين في شخص كل من ليوطار وهابرماس دفعا مانفد فرانك في دراسته المقارنة بينهما ، إلى الاختلاف معهما بصدد علاقة الإجماع بالاختلاف فإذا كان الأول متطرفا في نظرية الاختلاف

بدعوى أنه ليس هناك قواعد يتم الاتفاق عليها ، والاستناد إليها لتحقيق الإجماع ، هي مبرر القول بالاختلاف ، فإن فرانك يحاول أن يدخل الاختلاف في نظرية الإجماع الهابرماسية أيضا ، والمخرج الذي قدمه في رده على النظريتين معا هو أن الاختلاف ليس شيئا مستبعدا في المستقبل ، ولهذا يجب القبول به كافتراض قابل للحدوث في المستقبل نتيجة تغير المعطيات ، القادرة على تغيير تصورنا السابق ، وهذا طبعا يمكن أن ينسف الإجماع الذي كان لدينا ، وتاريخ العلم غني بالاستشهادات في هذا المجال ، فكثير من التظريات العلمية كانت قد حققت إجماعا حولها ، ولكن سرعان ما عرفت تغيرات جذرية نتيجة ظهور معطيات جديدة ، أي بلغة طوماس كوهن ، سرعان ما يحدث انقلاب في البراديغم pradigme العلمي الذي كان يحضى بالإجماع ليحل محله براديغما جيدا ، ولمثل هذه الاعتبارات لم يوافق مانفرد فرانك على النظريتين معا وهذا ما أكده في قوله "لا يحاجج عقلانيا من يرمي إلى إلزام جمهوره بفهمه بل ظل واعيا بنسبية كل الحجج ، بحيث يضع في الاعتبار إمكان ظهور أخبار وتأملات قد تطعن في اقتناعه السابق ، يظل كل إجماع توصلنا إليه حجاجيا ، تحت مطرقة تفنيد لاحق وهو بالأخص لا يستبعد الاختلاف بيد أن بلاغة الانسجام التي حرص عليها كل من هابرماس وآبل APEL على الاستعانة بها في نشر نظرية الإجماع ، ساهمت في إهمال المستوى الحربي الجوهري الموجود في نظريتهما (63) . إن تصور هابرماس وزميله كارل آتو آبل

لنظرية الإجماع يسعى إلى إذابة كل اختلاف بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية على أساس أنهما متفقان حول إمكانية بناء خطاب فوقي اعتمادا على نظرية التداوليات الكلية "فهابرماس يثبت بقوله بأننا لا زلنا نستطيع الاطمئنان إلى هذا المستوى الفوقي- النهائي للتخاطب القائم على الصلاحية بينما يرفض ليوطار الحديث عن هذا المستوى ، والغريب أن فتجشتاين يمثل مصدر الأطروحتين معا لدى كل من هابرماس وليوطار" (64) . فإذا كان هابرماس مطمئنا إلى الإجماع على أساس الخطاب القائم على الصلاحية فإن جون فرنسوا ليوطار عكس ذلك ، لأن التأكيد على ادعاء الصلاحية وعلى الحوار والبرهان يفترض شيئين في نظره :الأول هو أن المتكلمين يمكنهم الاتفاق حول القواعد الصالحة بشكل كلي لكل ألعاب اللغة ، في حين أن هذه الألعاب تكون متنوعة وترجع إلى قواعد بيذاتية متعددة ، أما الافتراض الثاني فيتمثل في كون الإجماع هو غاية الحوار ولقد بينا من خلال تحليل التداوليات الكلية أن الإجماع ليس إلا حالة من حالات المناقشة وليس غاية (65) . يضيف ليوطار في اعتراضه على فكرة الإجماع ، خطابات أخرى باعتبار أنها ساهمت في تكريس هذه الفكرة وباعتبارها أيضا مرجعيات فكرية ، استمد منها هابرماس أسسه الفلسفية واعتراض ليوطار على هذه الخطابات يجد مبرره في ادعاء هذه الخطابات للمشروعية ، وأهم هذه الخطابات في نظره هي "عقل مفكري الأنوار ، والروح المثالية ، والذات في الطبقة العاملة ، الكتابة

المفهومية لدى فريجه ، الكتابة العلمية لدى هوسرل ، أو في دائرة فيينا ، البنية لدى البنيويين والنحاة التحويليين ، ومنظري نظرية الأنساق والخطاب الكلي الذي لا توجهه سلطة كما تجسد في النظرية التداولية حول الإجماع وفق ساندرس بورس لدى هبارماس وآبل (66) . كل هذه الخطابات في نظر ليوطار تسعى للدفاع عن المشروعية الكونية وإن كانت مختلفة فيما بينها من حيث المنطلقات أو من حيث الأهداف الإيديولوجية . من خلال هذه المقارنة يتبين أن كلا من هابرماس وليوطار يمثلان مدارس مختلفة تجاه مسألة الحداثة . فإذا كان الأول يدافع عن مشروعية خطاب الحداثة ، ويبدو ذلك من خلال سعيه إلى بناء خطاب فلسفي يتخذ من الإجماع هدفه الفوقي ، فإن ليوطار يعتبر أن الحداثة خطاب متجاوز ، وبالتالي فأي محاولة لإعادة بناء هذا الخطاب على أساس الإجماع هي محاولة فاشلة ، لأن الاختلاف شيء طبيعي ، كما أنه هو أساس الإبداع والتطور ولذا فهذه العودة التي يحاول أن يقوم بها هابرماس هي مجرد حنين إلى الماضي لكن رغم هذه الاختلافات الحادة التي تبدو بين مدرستين فلسفيتين ، فإن هناك أوجه الاتفاق بينهما ، فكلاهما تشترك مع الأخرى في الاقتناع بأنه لم يعد يجوز بعد سقوط الميتافزيقا أن تضفي الشرعية على دعاوي الصلاحية استنادا إلى مطلق من قبيل fondamentum inconcussum ، إلا أن هابرماس لا يرى في ذلك دليلا على النسبية الكاملة لكل محاججة وعلى اعتباطيتها ، بل يستخلص من حتمية التفاهم بخصوص صلاحية ما

تقرره من قضايا عن طريق تحصيل الإجماع . فموضوعية القضايا التي كانت تستند في الماضي إلى مطلق متعال أو إلى بعض المبادئ الأساسية ، يجب أن تقوم اليوم على البعد البيشخصي في تأويلات العالم وبذلك تتم حماية هذه الموضوعية في نفس الآن من اعتباطية النزعة الفردية (67) . إن هابرماس ورغم قوله بفكرة الإجماع Konsens فإنه ومن خلال حديثه عن العلاقات البيشخصية فإن هدفه من ذلك هو البحث عن الوسيلة التي تمكنه من جمع الاختلافات الموجودة بين الأطراف المتحاورة في أفق هذه الاختلافات ، لكن اعتماده على فكر الأنوار وتحمسه لذلك لا يعني أنه يستند إلى مطلق كلي ، بل هو بالعكس يسعى إلى البحث عن تفاهم ينطلق مما هو قائم في المجتمع ، ومما هو متداول ، وهنا مبرر اعتماده على التداوليات الصورية كنظرية تبحث في شروط مجتمع قائم على أساس تواصل حر وعقلاني ينشد روح التفاهم ، هذا الأخير الذي يضمن لنا استمرار التواصل في المجتمع بين الفاعلين فيه ، وقد أكد هذا الطرح مانفرد فرانك والذي يبدو ومن خلال دراسته المقارنة بين ليوطار وهابرماس أنه يميل إلى الاتفاق مع هابرماس في كثير من القضايا "يجب علينا أن نتفاهم والفضل في ذلك يعود إلى استحالة الرجوع إلى مطلق كلي موجود قبل ذلك وملزم لنا كذلك ، ولا نقول فحسب ، يجب علينا أن نتفاهم بالرغم من استحالة الرجوع إليه ، بمعنى أنه يجب علينا أن نتفاهم لأننا لسنا جميعا ذوات فردية متشابهة إلى حد التطابق ، ولا تتوافق تأويلاتنا

للعالم فيما بينها لغياب أدنى عناية ترعى الانسجام بينهما ، ولغياب أدنى مساحة أرشميدية خارج الخطاب ، وما دامت نظرية الإجماع لدى هابرماس تتبنى بإلحاح هذه الوضعية التي تميز حقبة ما بعد الحداثة ، باعتبارها الوضعية التي تنطلق النظرية منها ، لن يظل لليوطار حظ أوفر من هابرماس في تبني ما بعد الحداثة (68) .

ولتدعيم التواصل داخل المجتمع لم يكتف هابرماس بالتأكيد على دور المناقشة العقلانية والبحث عن شروطها ، بل أشار إلى دور الفضاء العمومي ، حيث يتضح البعد السياسي لفلسفة هابرماس ، هذا البعد الحاضر في كتاباته المتأخرة حول الفلسفة السياسية . فهذا الفيلسوف لم يتردد في المساهمة في مناقشة القضايا السياسية في المجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الثانية ، وخاصة سؤال الديمقراطية فهذه الأخيرة تعد من الشروط الأساسية لحل مشاكل المجتمع المعاصر ، والنموذج الذي يتباه هابرماس هو نموذج لديمقراطية تشاورية قائمة على الحوار العقلاني المؤسس على أخلاقيات المناقشة في فضاء عمومي خال من العنف والهيمنة والسيطرة . فتوسيع هامش الديمقراطية لا ينفصل عن تقرير التواصل في الفضاء العمومي .

-الديمقراطية والتواصل أية علاقة؟

إن هابرماس بالإضافة إلى كونه فيلسوفا ، فهو عالم اجتماع ، وصحفي يهتم بالشأن السياسي الوطني والعالمي ، ويعرف جيدا العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والسياسة . فالمراجعة الفلسفية التي

يقوم بها هابرماس للخطاب الفلسفي والعلمي لطرح تصور جديد للحداثة والعقلانية ، تهدف في عمقها السياسي إلى تحديث المجتمع المعاصر عن طريق تحديث وعقلنة الآليات التي تسيره ولهذا فهابرماس ، وبحكم تأكيده على دور التواصل في تحديث التواصل وعقلنة المجتمع ، اشترط لذلك توفر فضاء عمومي وسياسي ديمقراطي ، يضمن مناقشة وحوارا يحترم كل الحساسيات ، والآراء والأفكار ، ومقاربتها لتحقيق تفاهم بين كل المكونات ، ففي غياب الديمقراطية وسيادة العنف واللاعقلانية ، وعوائق أخرى يستحيل التوصل إلى بناء مجتمع ديمقراطي . فبالنسبة لهابرماس هناك علاقة وطيدة بين الديمقراطية والتواصل والمواطنة ، يقول آلان تورين بخصوص هذه العلاقة :يجب أن نقبل أنه لا وجود لديمقراطية بدون مواطنة ولا مواطنة بدون توافق ، ليس فقط توافقا حول المساطر والمؤسسات وإنما توافقا حول المضامين أيضا (69) هذا التوافق الذي نادى به هابرماس هو المدخل الأساسي للديمقراطية ، فهذه الأخيرة بالنسبة له "تتعلق بتأسيس تعايش وتواصل بين جميع المواقف ، والآراء ، والحساسيات التي تقدم نفسها أولا بشكل ذاتي ومقاومة للاندماج (70) . إن العقلانية التي ينشدها هابرماس عقلانية تواصلية ، وهي عقلانية تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا ، هدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى تفاهم . وهابرماس في نظرته للديمقراطية كشرط لتحقيق التوافق حاول أن يميز هذا المفهوم عن مفهوم تسوية الخلاف compromis ،

يقول تورين :إن هابرماس يفكر بشكل معقول ، فالديمقراطية لا يمكن اختزالها في تسوية خلاف ، فلا وجود لمواطنة بدون اتفاق"(71) . فتسوية الخلاف لا تشكل سوى بعدا من أبعاد النقاش الديمقراطي ، وإلى جانب كل من الاتفاق والصراع ، فتسوية الخلاف غالبا ما تتم عن طريق احترام الإطار الاجتماعي والقانوني الذي يحده ، في حين أننا في بحثنا عن شروط ديمقراطية حقة لا تهدف فقط إلى تسوية الخلاف بل تهدف إلى الاقتناع بالآراء المقدمة بشكل عقلاني لتحقيق التفاهم والإجماع في ظل فضاء عمومي تكون فيه الكلمة للعقل . تعد مجمل كتابات هابرماس تعزيزا لاستعمال العقل في الفضاء العمومي ، هذا الهاجس حضر منذ الأعمال المبكرة ليورغن هابرماس إلى آخرها ، ومساهمة هابرماس في هذا المسعى لم تتوقف على كتاباته الأكاديمية الرصينة بل حتى في تدخلاته المتكررة في مناسبات عديدة ، إما عن طريق مقالات في المجلات والجرائد الألمانية أو في الاستجوابات العديدة التي يقدمها هابرماس . فهو بدوره يميز بين الباحث الأكاديمي وبين المثقف العمومي ولرصد بعض الجوانب من تفكير هابرماس في هذا السياق وقع اختيارنا على ترجمة بعض النصوص والحوارات التي لها علاقة بهذا الهاجس الفلسفي الذي يعزز نظرية التواصل كنظرية في المجتمع ذات أبعاد سياسية (انظر فصل نصوص مترجمة) .

- نقد نظرية التواصل

إلى جانب الانتقادات التي وجهها جون فرانسوا ليوطار لفكرة الإجماع والتي لا تخرج عن سياق النظرية التواصلية ، تم توجيه انتقادات أخرى لهاته النظرية بشكل عام ، ومن أهم المؤاخذات على هابرماس هو عدم توضيحه لكيفية ، إخضاع هذه النظرية للتطبيق فهي نظرية يوتوبية أكثر مما هي نظرية قابلة للتحقيق على أرض الواقع . فهابرماس وبحكم أنه "استهدف بالأساس صياغة نظرية نقدية للمجتمع تستند إلى عقل تواصلي يتحرك داخل معايير ذات مضامين عقلية وأخلاقية في الوقت نفسه ، فإن التواصل بقي محتفظا بشيء من المثالية ذلك أن القول بمجتمع تواصلي عقلاني ذي مرجعية معيارية وأخلاقية قول يبدو أنه ينتمي إلى اليوتوبية أكثر مما يستند إلى أساس واقعي ، وهابرماس بالرغم من اعترافه بنوع من المثالية في مفهومه للحداثة المعيارية ، فإنه ينفي كل طابع يوتوبي عن نظريته (72) إن هابرماس في إطار حديثه عن النظرية التواصلية ، يبحث دائما عن المعايير الأخلاقية والاجتماعية التي تسمح لنا بتحقيق تفاعل يفضي إلى تفاهم وإجماع بين المشاركين في العملية التواصلية ، هذا الهدف بالرغم من طابعه اليوتوبي فهو يبقى ممكنا بالنسبة لهابرماس بالإضافة إلى هذا ، أشير أيضا إلى النقد الذي وجهه نيكلاس لوهان Niklas Luhman إلى نظرية الإجماع الهابرماسية ففي كتابه "الأنساق الاجتماعية" بين لوهمان أن التواصل لا يجب أن يبنى على مبادئ أنطولوجية ، وعلى أن

التواصل لا يهدف إلى الإجماع كما يذهب إلى ذلك هابرماس إن التواصل حسب لوهمان ليس لعبة ذاتية وإنما لعبة تقدم على الاختلاف بين المعلومة والتواصل إن لها هدفا واحدا ، وهو التواصل نفسه الذي ينتج الإجماع كما الاختلاف . إن الإجماع حسب لوهمان لا يمكنه تجاوز عوامل الإزعاج والإضطراب في حين أنه بمساعدة التواصل قد نصل إلى فهم ما هو غير منتظر وغير مرغوب يرفض لوهمان أن يقوم التواصل على العقل وبذلك يرى أن عليه أن يقوم على الصراع أو ما يسميه بالاستقرار الدينامي ، فالصراعات في نظره ، تحافظ على مرونة النظام وقابلية للتعلم (رشد بوطيب : أوان ع 6 ص154) وأخيرا رغم الانتقادات التي وجهت لهذه النظرية التواصلية ، والتي بلورها كنظرية تسعى في نهاية المطاف لتكون نظرية للمجتمع ، يبقى في نظري أن هابرماس يمتلك وعيا فلسفيا عميقا بأهمية التواصل كإشكالية حقيقية في مجتمعنا المعاصر ، فمقاربتها حاجة ضرورية في ظل التطورات التكنولوجية والإعلامية المعاصرة ، التي تطرح مسألة التواصل الآن أكثر من أي وقت مضى ، لأننا نعيش عصر الاتصال لا عصر التواصل . فالحداثة ساهمت في تسريع وتيرة التواصل في مقابل ذلك ساهم التواصل في انتشار الحداثة من خلال هذه العلاقة بين الحداثة والتواصل يبدو أن هابرماس لم يكن مثاليا أو يوتوبيا ، بل كان تحليله تحليلا واقعيا ينطلق من واقع يدعي انتماءه للحداثة ، في الوقت الذي يفتقد لمقومات الحداثة ، وهو التواصل بين الفاعلين قصد الاتفاق على معايير

ومضامين الحداثة لأن الحداثة بالنسبة لهابرماس ليست مرحلة تاريخية فقط وإنما لكل عصر حداثته وكل حداثة تنتج معاييرها الخاصة بها .

هوامش :

1- Habermas. J "Penser avec Heidegger contre Heidegger" in "Profils philosophique et politique" Gallimard 1974.P:89-119. للاطلاع بشكل أكثر على انتقادات هابرماس لهيدجر يمكن العودة إلى مجموع المقالات التي كتبها هابرماس في هذا السياق في مراحل مختلفة وقد ترجمت هذه المقالات المتفرقة في كتاب "هايدجر والنازية : التأويل الفسلفي والالتزام السياسي" عز الدين الخطابي منشورات عالم التربية 2005

2- Voir Habermas.J "la paix perpetuelle. le bicentenaire d'une idée Kantienne" in "L'integration républicaine" Essais de theorie politique. tr. Rainer Rochlitz. Fayard 1998. P: 161-204.

3-Voir Habermas.J "theorie de l'agir communicationnel" T1et T2. Tr. jeans louis schlegel. Fayard 1987. origine allmend "Theorie des Kommunikativen Handelns" Band I und BandII. Suhrkamp verlag Frankfurt am Main 1981-(1180page).-

لقد تجاوزت أعمال هابرماس 14000صفحة في حوالي 50كتابا

4- Habermas. J" Vorstudien und Ergänzungen Zur theorie des Kommunikation Handelns" Suhrkamp verlag Frankfurt am Main 1984 voir aussi traduction partielle "on the pragmatics of social interaction preliminary studies in the theorie of communicative action" translated barbara fultner the Mitt press. combridge. Massachusettes 2001.

5-Habermas .J " discours philosophique de la modernité" Douze conferences tr. par christian Bounchindhomme et Rainer Rochlitz 1987.

6-Habermas. J "Morale et communication" tr. ch. bonchindhomme Flammarion 1986.
7- Habermas .J "Ethique de la discussion" tr. Mark Hunyadi. Flammarion 1992.
8-Habermas . J"droit et démocratie entre faits et normes" tr. R. Rochlitz et ch. Bonchindhomme Gallimard 1997. origine" Faktizität und Geltung: Beiträge Zur Diskurs theories des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat" suhrkamp.1992.
9-Habermas.J "l'integration republicaine" op.cit.1998/
10-Habermas.J "theorie de l'agir communicationnel" T1 P11.Preface de l'édition Française 1985.
11-Habermas.J "Explications du concept D'activité communicationnelle" 1982 in "logique des sciences sociales et autres Essais" tr par Rainer Rochitz. Puf. 1987 voir Assi origine "Erlauterung zum Begrif des Kommunicativen Handelns 1982 in "vorstudien und Ergänzungen zur TKH" 1984.
12- Habermas . J "logique des sciences sociales" op. cit. 414.
13-مانفرد فرانك "حدود التواصل : الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار" ترجمة الدكتور عز العرب حكيم بناني دار إفريقيا للشرق 2003ص 15
14-Habermas . J "logiques des sciences sociales" op. cit 416.
15-Habermas . J." theorie de Lagir communicationnel T1 op cit p9
16-من أهم الأعمال الفلسفية التي تناولت هذا "المنعطف اللغوي" في فلسفة يورغن هابرماس خاصة في أواخر السبعينات ومطلع الثمانينات والذي تم تطويره أيضا في كتابه "ما بعد الفكر الميتافزيقي" يمكن العودة إلى الدارسين التاليين -- Arno. Munster " le principe discussion" Habermas ou le tournant langagiere et communicationnel de la theo-

rie critique" Ed Kimé 1998.-cook meave "language and Reason a study of Habermas's pragmatics" Massaschutts institue of Tecnologie 1994.

17-Pusy said "His aim is not qualify or even to build upon the work of Horkheimer, Adorno and Marcuse, but rather to reconstituate the whole "pradigme of critical theory" in "Habermas" key sociologist Routlege 1993. p33.

18-Habermas.J " logique des science" p 424.

19-ibid p 417

20- ibid p424

21-ibid p429

22-ibid p429

23-Habermas . J "theorie de l'agir communicationnel" op cit p10.

24-Habermas . J "logique ss" 436.

25-عزيز لزرق "ضرورة الفلسفة" منشورات اختلاف 2001ص 38

لكن هناك من الفلاسفة من انتقد هذا التضخم للغة في الفسلفة المعاصرة ونذكر هنا جليار آطوني في كتابه الذي يحمل نفس العنوان حيث أقدم فيه على تأويل شامل للهوس اللغوي الكوني للفكر المعاصر ، لا في صيغة اللى في الحقل الأنجلو سكسوني ، بل خاصة في نطاق الفلسفة نفسه (انظر الفكر العربي المعاصر العدد 132-133ص30) 2005 .

26-Habermas . J "logique" 424

27- ibid p 417

28-ibid p430

29- ibid p416.

30-ibid p 422

31-ibid p 417

32-ibid p 418

33- ibid p 334

34-مانفرد فرانك "حول التواصل " ترجمة عز العرب بناني دار

افريقيا الشرق 2003ص : 55

-35عز العرب لحكيم بناني "الظاهراتية وفلسفة اللغة تطور مبحث الدلالة في الفلسفة النمساوية" دار إفريقيا الشرق 2003ص 158

36- Habermas . J "logique des sciences social" op. cit 430.

-37نور الدين أفاية " الحداثة والتواصل : في النظرية النقدية المعاصرة نموذج هابرماس "إفريقيا الشرق 1991ص 188

38- Habermas . J logiques des sciences sociales" op. cit. 436

-39 لقد استعار هابرماس هذا المفهوم من الفيلسوف ادموند هوسرل وطوره إلى جانب مفهوم النسق الذي استمده من رائد السوسيولوجيا الفلسفة الألمانية نيكلاس لوهمان وذلك في أفق طرح مقاربة اجتماعية متكاملة للمجتمع المعاصر الذي يتميز بتعقيدات ظواهره الاجتماعية

40- Habermas . J " logiques des sciences sociales" op.cit 435-436

41- Habermas . J "theorie de l'agir communicationnel" opcit T1 p295-297

42- ibid p133

-43نور الدين أفاية الحداثة والتواصل" مرجع سبق ذكره ص 183

-44مانفرد فرانك "حدود التواصل" مرجع سبق ذكره ص -45 55نفس المرجع ص 59

-46 نفس المرجع ص 58

47- Habermas . J "theorie de l'agir communicotionnel" op. cit 18.48- Ibid P27

-49 لقد اعتمد هابرماس في نظريته للفعل التواصلي على النظرية الحجاجية لتولين وبيرلمان بالخصوص حيث وظفها في تصوره للحقيقة كما عاد إلى هذه النظرية وبقوة في أعماله حول أخلاقيات المناقشة . voir Habermas J "theorie de l'agir communicationnel"p39-59

50- logique des ss . op.cit p278-279

-51نور الدين أفاية "الحداثة والتواصل" ص : 90

-52 مانفرد فرانك "حدود التواصل" ص :86

-53فرينس فالنر "مدخل إلى الواقعية البنائية من فلسفة فتجشنتاين إلى علوم المعرفة" ترجمة عز العرب لحكيم بناني مطبعة أنفو برانت 2001فاس 108
-54نفيس المرجع ص 63
-55نفس المرجع ص 63
-56 مانفرد فرانك ؛حدود التواصل" ص 86
57- Lyotard.z.p "Different" minuit; 1983
58-Lyotard " la condition postmoderne" Minuit 1979-

إن التنازع هو نوع من المواجهة الحربية في المناقشة والحجاج فالتنازع بالنسبة لهابرماس يجسد حالة من حالات الصراع بين فريقين على الأقل دون أن تفضي إلى حسم عادل ، نتيجة غياب قاعدة حكم تنطبق على المحاججين واصطلاح التنازع يجعل ليوطار في كتابه يعني الضبط غياب قاعدة كلية لفض النزاعات بين أجناس الخطاب المتباينة ، فهو لا ينصب على مضمون الفكر Lyotard " le different ne porte pas sur le contenu de la réflex-- ion. il touche à sa présupposition ultime" p 13.

-59 مانفرد فرانك حدود التواصل" ص 70
-60 نفس المرجع ص 27
-61 نفس المرجع ص 24
-62نقس المرجع
-63نفس المرجع ص 76
-64نفس المرجع ص 54
65- Lyotard " la condition postmoderne" Minuit 1979
-66 بين المرجع ص 26
-67 نفس المرجع 77ص
-68نفس المرجع ص 78
69- Touraine A. "critique de la modernité" ed. Fayard. 1992
70- ibid p 389
71-ibid 393.
72 نور الدين آفاية "الحداثة والتواصل" ص 230 .

الفصل الثاني:
نصوص

مفهوم الرأي العام كافتراض في القانون الدستوري

إن ما يسمى "بالرأي العام" يتخذ دلالة مختلفة حسب تعاملنا معه بوصفه جهدا نقديا مبذولا لمواجهة الدعاية /Publicité Publizität المفروضة والتي تتلازم قوتها وهيمنتها مع السلطة السياسية والاجتماعية ذاتها ؛ أو حسب ما نستعمله للإشارة إلى الجهد المستوعب لدعاية التضليل والتحكم في الأحوال المختلفة ، وهي دعاية تكون موجهة لترويج البضائع الاستهلاكية وتضخيم البرامج السياسية والمؤسسات ، وتعظيم الشخصيات وذلك قصد ترويج صورة عنها تخدم مصالح القوى المهيمنة المستندة على الدعاية لفرض سيطرتها .

يوجد في الفضاء العمومي espace Public/ öffentlichkeit نوعين من الدعاية (أو على الأصح نقول بعدين للدعاية) يتنافسان فيما بينهما ، لكن الرأي العام يعد الوجهة المشتركة لهما . فما هي النتائج المترتبة عن هذه الوضعية بالنسبة لنفس الجهد؟

إن مظهري الدعاية والرأي العام لا يرعيان العلاقة التي تجمع المعيار بالواقع ، كأن الأمر يتعلق بنفس المبدأ الذي يبقى تحقيقه الفعلي دائما رهين بما وعد به وعلى العكس ، كأن السلوك الواقعي للجمهور كان دائما مرتبطا بالسلوك المنتظر . إذا كان الأمر على هذه الصورة سيكون ممكنا مطابقة النموذج المثالي للرأي العام وتجليه الواقعي ، لكن وبصورة واضحة فليست هذه هي الصورة المقصودة ، فعلى العكس من هذا ، فالدور النقدي للدعاية مختلف جدا عن

الوظائف التحكمية التي تضطلع بها الدعاية ، فأنشطة كل منهما تمأسس في سياقات اجتماعية متعارضة ، بالإضافة إلى هذا ، فإن هذين الشكلين للدعاية ينطوي كل واحد منهما على نمط خاص من سلوك الجمهور . وباستحضار التمييز الذي أدرجناه من قبل ، فالموقف الأول موجه نحو الرأي العام ، أما الموقف الثاني فهو موجه نحو رأي غير عام ، فضلا عن ذلك ، فالدعاية النقدية ومتلقيها لا يمثلان معيارا محضا وبسيطا لكن بما هي معيار مؤسس بواسطة الدستور ، وكيفما كانت التحولات البنيوية المؤثرة على بنيتها الاجتماعية منذ البدايات الأولى للتطور التي طرأت على يد الدولة الدستورية ، فالدعاية تتطلب على الأقل جزءا مهما من الإجراءات التي لها خاصية الإلزامية لممارسة السلطة السياسية وتوازن القوى الاجتماعية .

هذه الدعاية هي "واقعة" مثل وجود متلق يستجيب لانتظارات السلوك الذي تنطوي عليه الدعاية ، بالتأكيد فهذا المتلقي لا يتعلق بعموم الناس وإنما بأقلية لها مكانتها وموقعها في المجتمع .

إن السؤال الآخر المفروض الإجابة عنه على المستوى الإمبريقي هو أن نعرف ما هي المجالات التي يمكن للدعاية أن تلعب فيها دورا فعليا ، ما هي أهمية وطبيعة المتلقين الذين توجه إليهم ، وفي أية شروط يمكن أن تواصل وجودها فيها؟

بصيغة أخرى ، فهذا النمط ينافس الصيغة الأولى ، فالدعاية ومتلقيها لا يشكلان معطى محضا وبسيطا ، فالطبيعة الإكراهية المباشرة للتصور الخاص الذي للدعاية عن نفسها يمكن أن يصل إلى

درجة معارضتها للمصالح المباشرة "للعمل الدعائي . من الواضح أن هذا التصور يستمد بشكل مباشر العديد من عناصره الأساسية من نقيضه الذي تمليه الدعاية النقدية .

في القانون الدستوري والعلوم السياسية ، فتحليل المعايير في علاقة مع واقع تطبيقها في إطار دمقرطة الجماهير لا يمكن أن يتخلى مطلقا عن الافتراض المؤسساتي للرأي العام ، مقابل ذلك ، دون أن يكون قادرا على مماثلة هذا الرأي العام بما هو بعد واقعي ملازم وبشكل مباشر للجمهور المكون من المواطنين ، فلاندشوت Landshut عبر بشكل علني عن الصعوبات التي يطرحها هذا التحديد لمفهوم الرأي العام . فمن جهة ، لاحظ أن الرأي العام حل محل اتجاه أو منزع غير متميز موجه بميل ذاتي أو آخر ، فهو رأي موجه بمقاييس وأحداث محددة تبعا للاتجاه الذي نريد أن نوجهه فيه . هذا الميل خاضع لمزاج مشابه لشحنة موضوعة بشكل سيء على ظهر سفينة مترجحة (1) من جهة أخرى ، نبه إلى أنه في نطاق ديمقراطية الجماهير ، فالمؤسسات المتطابقة مع الدستور لا تستطيع الاستغناء عن الرأي المفترض كرأي سليم ، لأنه سيبقى الأساس الوحيد المعترف به والذي يسمح بشرعنة الهيمنة السياسية "إن المبدأ الذي على أساسه تقوم حقيقة الدولة الحديثة هو فكرة الشعب السيد الذي يجب أن يعبر عن فكرته في شكل رأي عام فإذا أغفلنا هذه النتيجة الطبيعية ، وإذا لم نجعل من الرأي العام مصدر السلطة لكل القرارات التنفيذية لمجموع المجتمع ، فإن الحقيقة المتعلقة بالديمقراطية الحديثة تبقى بدون

جوهر .(2)

إذا أردنا تحديد مفهوم الرأي العام بدون الخضوع لملاحظة تفكيك الفضاء العمومي سنترك أيضا مبدأ الفضاء العمومي السياسي المحدد من طرف الدستور (3) . كما أننا سنقبل كذلك التخلي عن تصور ساذج لعقلنة الهيمنة (4) ، في هذه الحالة سيكون ممكنا الاختيار بين المسعيين اللذين يلخصان بشكل أساسي باقي المساعي الأخرى .

المسعى الأول : يقودنا لمناقشة المواقف الليبرالية ، فهو يود الحفاظ على التواصل مع حلقة صغيرة من الممثلين المشكلين للرأي العام والمحترمين لمبدأ الدعاية ، وذلك في نطاق فضاء عمومي مفكك ، وبمعنى آخر ، الإبقاء على جمهور يستخدم العقل في نطاق أوسع بغرض الاحتفاء به ، لأن في هذا الاستعمال استشارة له . لقد صار من المسلم به الإقرار بصعوبة تكوين رأي عام انطلاقا من الجمهور أو على أفكار غامضة مثل تلك المنتشرة عبر وسائل الإعلام الواسعة الانتشار بل صار من المفروض تشكيل رأي عام انطلاقا من المناقشة العقلانية بين مختلف التيارات الفكرية الكبرى المتفاعلة فيما بينها في نطاق المجتمع البورجوازي .

انطلاقا من هنا أصبح من الضروري الاعتراف إذا ، أن رأيا عاما يواجه من الصعوبات ما تمنعه لفرض ذاته أكثر من أي وقت مضى (5) ونحن نقوم بهذه الملاحظة ،فإن Hennis لم يعبر في حقيقة الأمر عن قصد آخر غير إشارته إلى أننا في حاجة إلى خلق

مؤسسات تعتني بإسماع واحترام وجهات النظر المتبناة من طرف المواطنين المطلعين بشكل جيد على ما يجري ومؤهلين بذكائهم وأخلاقياتهم (6) إن هذه المؤسسات مطالبة بالاعتناء بهؤلاء بصفتهم يمثلون رأيا عاما مقابل الآراء الشائعة ، إن الفضاء العمومي له خاصيتين متميزتين هما : العقلنة والكونية ، لذا يجب التضحية بالخاصية الثانية قصد الاحتفاظ بالأولى ، كما أن مؤهلات الأشخاص الخاصة (بمعنى الثقافة والملكية والمعايير التي كانت تحدد الانتماء سابقا للجمهور) والتي بفضلها يمكن لهؤلاء الانضمام إلى فضاء المبادلات والعمل ، ستكون من الآن فصاعدا مستقلة عن هذا الفضاء وستصبح صفات نخبوية مطلوبة بالتمثيل مادام لايمكن الرهان على إمكانية انخراط الكل في الدعاية النقدية ، فلا يمكن في ظل السياق الحالي للعلاقات الاجتماعية إعطاء تحديد سوسيولوجي كاف لتمثيل هذا النمط من الرأي العام (7)

المسعى الثاني : يقود إلى تصور رأي عام تم فيه إبعاد وبشكل كامل العديد من المعايير الأساسية والخاصية التمثيلية لحساب المعايير المؤسساتية وحدها ، بحيث أن فرانكل Fraenkelطابق بين الرأي العام ونظرية الأغلبية في البرلمان والتي تخضع لها الحكومة. "فبواسطة المناقشة البرلمانية يبلغ الرأي العام الحكومة مطالبه والتي بدورها تعرض عليه السياسة التي ستتبعها مستقبلا ؛ (8) فالرأي العام في هذا المسعى يسود ولا يحكم بالنسبة ليبهولتز Liebholtzلا تعتبر هذه المقارنة بين الحكومة والبرلمان مقارنة ملائمة والذي من

المفروض أن يكون هو الناطق باسم الرأي العام ؛ لأنه يرى من وجهة نظره ، أن الأحزاب السياسية تبقى وحدها من تمثل الثراء السياسي الحقيقي سواء كانت هذه الأحزاب في الحكومة أو في المعارضة ، فإرادة الأحزاب تعبير عن إرادة المواطنين الملتزمين ، بحيث أنه في الوقت الذي يصبح فيه حزب ما يمثل الأغلبية فإنه يصبح الحزب الذي يمثل الرأي العام "ففي الديمقراطية الشعبية يمكن أن تكون إرادة أغلبية المواطنين الفاعلين تطابق الإرادة العامة للشعب في الوقت الذي تعبر هذه الإرادة عن ذاتها مشكلة هذه الأغلبية ، وحتى في إطار الديمقراطية المؤسسة على تناوب الأحزاب ، فالإرادة المعبر عنها من طرف الأغلبية في الحكومة أو البرلمان لا تتطابق لا أقل ولا أكثر مع الإرادة العامة .(9) فالرأي غير العام لا يصبح عاما إلا بعد أن تتم إعادة صياغته من طرف الأحزاب السياسية .

إن هذين التصورين يأخذان بعين الاعتبار الإرادة والرأي مثلما تجري في نطاق ديمقراطية الجماهير . فإرادة الشعب ليست قادرة على الاضطلاع بأي دور سياسي ذا أهمية تذكر إذا لم تعد إلى وساطة المنظمات التي تحفزها وتؤطرها ، لكن هنا يجب الاعتراف بنقط ضعف هذه النظريات ما دام أن هذه المنظمات تحل محل الجمهور بصفتها ذاتا للرأي العام ، وهي وحدها التي تسمح له كذلك بممارسة أي فعل مهما كان في الفضاء السياسي . في هذا المستوى فمفهوم الرأي العام يتم تحييده بصفة مطلقة . وبالتالي فلا يهم إن كان رأي عام من هذا النوع ناشئ عن التواصل العمومي أو عن

سيرورات خاضعة لوسائط المنظمات ، لكن لم يجب إطلاقا على مسألة معرفة إذا ما كان يجب فهم تحت اسم "التوسط" مجرد التوسط للميولات العامة ، غير قادرة بذاتها على صياغة هذه الميولات ، أو أن الأمر يتعلق بعملية اختزال إلى مجرد توسط بسيط وشعبي لرأي قادر على الدخول في سيرورة الأنوار لكنه معبأ بقوة .

إن مفهوم الرأي العام بصفته افتراض لقانون دستوري لا يمكن رصده في السلوك الواقعي لعامة الناس ، وحتى إذا قمنا بتجاهل كلي لهذا السلوك ، وأقمنا له وزنا من جراء أنه أخذ على عاتقه العديد من المؤسسات السياسية ، فإن هذا غير كاف لنزع الطابع الافتراضي عنه. لهذا السبب فالأبحاث الإمبريقية في مجالات العلوم الاجتماعية عادت لمهاجمة هذا البعد الافتراضي لهذا السلوك بحدة بهدف تحديد وجود خام لرأي عام ، لكن بالمقابل فهذه الأبحاث لم تأخذ بعين الاعتبار جوانبه المؤسساتية وجاءت أبحاث علم النفس الاجتماعي لتفكيك مفهوم الرأي العام كما هو .

بالنسبة للإديولوجيا الرأسمالية في أواسط القرن 19 كان مفهوم الرأي العام موضوعا إشكاليا ، لكن ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر 1875 ، اعتبر هذا المفهوم كبعد ملتبس للغاية ففي دراسة له سنة 1879حول "طبيعة وقيمة الرأي العام" عبر هولستدورف Holtzendorff عن نبرة استسلامية مميزة لنزعة ما بعد الليبرالية "ففي وقتنا الحاضر أصبحت الحاجة ملحة بشكل أساسي للتجديد والتغيير إلى درجة أن الاحترام الصارم للتقليد التاريخي

أصبح غائبا لدى الرأي العام . كما أن هذا الأخير ينقصه هذا العمل القبلي والفعال بشكل خاص ، الذي يتحقق في محفل الناس العظماء المعتقدين في المبادئ التي يضعون من أجلها كل شيء .إن ما كان منذ قرن من الزمن في نظر معاصري تلك الحقبة المبدأ الذي يخضع له الفرد في حياته الاجتماعية أي الرأي العام ، أصبح مع مرور الزمان شعارا يستعمل إزاء الجماهير المغرمة بالرفاهية والمتكاسلة فكريا وذلك بهدف إعطائها مبررات حتى لا تقوم بأي عمل تأملي شخصي .(10)

خمس سنوات من قبل ذلك ، اعتبر شافله Schaffle الرأي العام كرد فعل على وجهات نظر وأحكام القيمة أو نزوعات الإرادة الخاصة بالجمهور في مجموعة أو أي جمهور محصور ولو في عدد قليل (11) . ومن ثمة فهذا التعريف يقطع مع المسعى المعياري في تحديد مفهوم الرأي العام المحدد بنظرية القانون الدستوري ، حيث سيصبح مفهوم الرأي العام موضوع بحث في علم النفس الاجتماعي .

فطارد Trades يعتبر من الأوائل الذين حللوا مفهوم الرأي العام تحليلا علميا دقيقا وملائما (12) ، وذلك بصفته "رأي الجمهور" بحيث أنه أصبح معزولا عن سياق الوظائف التي اضطلع بها بارتباط مع المؤسسات السياسية ، وجرد ه كذلك مباشرة حتى من طبيعته "العمومية" الحقيقية ، فهو لم يعد يعتبر كنتاج لعملية التواصل التي تجري وسط الجماهير ولا يحترم مبادئ النقاش

العمومي التي لا تستند على السياسة .

وما دام أنهم كانوا منظرين للدولة ومستسلمين للانطباع بأن الأمر يتعلق بحكومة شعبية ، Governement populaire وكذلك بتصور للرأي العام الذي اشتغل عليه علم النفس الاجتماعي ، لكنه تصور ظل يحتفظ بوجود رابط بين هذا المفهوم أي الرأي العام والمؤسسات السياسية ، فإن العديد من الأبحاث مثل تلك التي قام بها كل من ديسي Dicey في انجلترا وبريس Bryce في الولايات المتحدة الأمريكية (13) كانت عرضة لعدة مؤاخذات لافتقارها لمرتكزات امبريقية صالحة التي يمكن الاشتغال عليها لمقاربة هذا المفهوم بشكل كمي . في هذا الصدد يعد بنتلي Bently أحد الرواد الأوائل في هذا الاتجاه ما دام أنه من السباقين الذين أشاروا إلى هذا الغياب لتحليل كمي للرأي العام الذي يأخذ بعين الاعتبار مختلف مكونات السكان ، بمعنى البحث الذي يظهر وبكل دقة المطالب الواقعية لهذا المكون أو ذاك من السكان وذلك بأخذ بعين الاعتبار المكان واللحظة والمناسبة ، باعتبارها تلعب دورا كبيرا مركزيا في إعداد النتائج في نطاق البحث الإمبرقي . في هذا السياق يلخص بيتلي أطروحته على الشكل التالي "لا يمكننا أن نتكلم عن رأي عام ، لأنه لا يوجد نشاط يعكس أو يمثل كل أنشطة إحدى المجموعات أو تجمع اجتماعي" (14) .

لقد أصبح الرأي العام Public opinion مقولة لتحليل النموذج السيكوسوسيولوجي لظواهر المجموعة التي تحدد كذلك موضوعها

"فالرأي العام يعكس سلوكات أفراد نفس المجموعة الاجتماعية إزاء هذا المشكل أو ذاك" (15) هذا التحديد يكشف بشكل واضح ما أبعدته عشر سنوات من التطور والتقدم في التوجهات الوضعية للنظرية وخاصة متودولوجيا الأبحاث الإمبريقية عن المفهوم التقليدي للرأي العام .

أولا : مفهوم العمومي Public بما هو حامل لرأي عام ، يتطابق مع مفهومي الحشد Mass والجماعة Group أصبح موضوع علم النفس الاجتماعي بين فردين أو أكثر .

فمفهوم الجماعة لا يقيم وزنا لمضمون المعايير التاريخية والاجتماعية ، والوسائط المؤسساتية وكذلك لتشابك الوظائف الاجتماعية التي لعبت فيما مضى دورا محددا في الكيفية التي جمعت المواطنين العاديين لتشكيل جمهور يستعمل العقل استعمالا سياسيا ، "فمفهوم الرأي نفسه لم يتصور بعد تجريديا بشكل دقيق ، فالرأي بوصفه ردود فعل مثارة من طرف قضايا معينة" (16) . وكذلك ، بوصفه الكيفية التي تعبر بها مواقف عن ذاتها (17)وأخيرا لنصل إلى الرأي باعتباره هو ذاته موقفا (18) في النهاية ، فالرأي ليس في حاجة حتى للتعبير الشفوي ولا يشكل فقط العادات التي تعبر عن ذاتها بطريقة كيفما كانت عبر العديد من التمثلات وهذا ما سيتطابق مع الرأي العام في القرن الثامن عشر للكشف عنها من خلال رؤية نقدية ، ولكن كذلك عبر طريقة بسيطة ومحضة للوجود ، وحده الفعل الذي يحيل إلى ظواهر الجماعة يسمح أيضا بإسناد إلى

مثل هذا الرأي صفة "العام" .

ففي محاولة تحديد الرأي العام بصفته "مجموع الآراء الفردية" (19) تحمل معها تصحيحا لما سبق " فمن الضروري أن مفاهيمنا تحدد في الوقت نفسه ما يوضع في المستوى الأساسي أو العميق وأيضا ما هو مشترك بين أفراد الجماعة (20) إن رأي الجماعة يقال عنه "عاما" عندما يصبح على المستوى الذاتي رأيا سائدا : أي أن كل عضو من الجماعة لديه تمثل للأثر الحاسم لرأيه ، وسلوكه بمعنى آخر سيعرف من بين الآخرين ، عدد وهوية الذين يتقاسمون أويرفضون الموقف أو وجهة النظر التي يدافع عنها (21) .

لكن في غضون ذلك ، عارض لزرسفلد Lazarsfledبقوة هذا المنحى مبينا أن مقاربة علم النفس الاجتماعي ضحت كثيرا في تصورها للرأي العام باستبعادها لكل الأبعاد الاجتماعية ، والسياسية المكونة له ، فمن خلال بعض الأمثلة ، عارض هذا التصور بذلك الذي ظل وفيا لتقليد العلوم السياسية (22) لكن في النهاية فهو بدوره استقر رأيه على مسلمة بسيطة عبارة عن تركيب بين التصور الكلاسيكي والتصور الخاص بالأبحاث الأمبريقية الحالية (23) . إن القيام بخطوة في هذا الاتجاه تعني على الأقل توسيع إطار البحث أبعد من دينامية الجماعات ليشمل مؤسسات الرأي العام ، بمعنى العلاقات بين وسائل الإعلام وظواهر الرأي ؛ لكن الأساسي هو أن هذه الأبحاث المتعلقة ببنية التواصل تضبط العلاقات ذات الطابع السيكولوجي بدلا من العلاقات المؤسساتية مما يكشف وبطريقة

نموذجية ومهمة أيضا نظرية للتواصل ذات توجهين في نفس الوقت (24) .

إذا أردنا أن نتقدم أكثر نحو الأطروحة التركيبية الصادرة عن المفهوم الكلاسيكي للرأي العام وموضوعه السيكو-اجتماعي يجب استحضار هذه العلاقة بين الرأي العام ومؤسسات السلطة السياسية ، هذه العلاقة ظلت مكبوتة لحد الآن ؟فالرأي العام مرتبط بالهيمنة ووجوده السياسي محصور بالعديد من العلاقات المحددة بين الشعب والسلطة (25) .

لكن مفهوم الرأي العام عندما لم يحدد إلا في علاقة مع المؤسسات الممارسة للسلطة السياسية فإن ذلك ليس بغرض تحليل هذا البعد الذي تجري فيه السيرورات اللانظامية للتواصل ، ولنبين أكثر ، فهذا التصور الآخر لمفهوم الرأي العام المحدد من طرف علم النفس الاجتماعي في نطاق علاقات الجماعة لم ينجح من جانبه في أن يتمفصل من جديد في ضوء البعد الذي انبسط فيه المعنى السجالي لهذه المقولة التي لا زالت صامدة اليوم . فالرأي العام وبشكل دقيق بصفته افتراض لقانون دستوري لم ينل حضه من الاهتمام عند علماء الاجتماع (26) . بهذا التوجه رد موضوع الرأي العام سابقا إلى البعد الذي لم يتأثر بالفرق بين الفضاء العام والفضاء الخاص ، بمعنى آخر ، إذا تفكك الجمهور إلى مجموعات (وهنا لا نحدد فقط وإنما نذكر التحولات البنيوية) بالإضافة إلى ذلك ، إذا فكك الرأي العام ذاته في علاقات الجماعة التي لا تعترف

بالاختلاف الموجود بين تواصل عقلاني ونزعة تأكيدية عفوية أو طائشة فيمكننا إذا أن نلاحظ أن علاقة آراء الجماعة بالسلطة العمومية بدورها لا تجد لذاتها تعبيرا في مكان آخر سوى في إطار علم مساعد يكون في خدمة السلطة والنتيجة هو التحديد الذي آلت إليه أبحاث شمتشن Schmidtchen حيث يجب تحديد الرأي العام كمجموع السلوكات والمواقف لهذه الجماعة أو تلك التي تنزع إلى التغيير أو الحفاظ على بنيات وممارسات وأهداف السلطة (27) .

هوامش :

1- S.Landshut, "Volkssouveranität und öffentliche Meinung" السيادة الشعبية والرأى العام
inFestshrift fur laun, Hambour, 1953 p. 583. cf. egale
ment H. Huber, "öffenthiche Meinung und Demokratie" الرأي
in Festgabe, Karl Weber, Zurich, 1950, p. 34 sqq. ainssi العام والديمقراطية
que K.Lahman "Parlementarismus und Publizisititik "
in Tymbos für Ahlmann, Berlin, 1952 p 198 النظام النيابي والصحافة.
sqq.

2- S.Landshut. op. cit. p: 586.

3- طبيعيا فالرأي العام ليس في ذاته معيارا محددا وبالتالي فهو مفهوم قانوني ، وإنما النظام المعياري يفترضه ضمنيا بصفته بعدا اجتماعيا الذي وظيفته تستجيب ، وذلك بمعنى ضمانات الحقوق الأساسية والأنظمة الخاصة ، للتأثير في الدعاية

4- D'aprés A, Sauvy. "vom Einfluss Meinung auf die Macht" تأثير الرأي على السلطة
in Diogenes n! 14et 15, 1957, p:253.

5- W. Hennis "Meinungsforschung und representative Demokratie"
in Recht und staat, n! 200 et 201. ، دراسة الرأي العام والديمقراطية التمثيلية
Tubingen, 1957, 56sq.

6- Ibiden

7- F.G Wilson "Public opinion and the Middle Class

in the review of politics. col A, AP55, p الرأي العام والطبقة المتوسطة 486-510.

8- E.Fraenkel "Parlement und öffenthiche Meinung " in Festgabefur Herzfeld, Berlin. 1957. p:182. البرلمان والرأي العام

9- C.F.G leibholz. op.cit. p:94.

10- F.Von Holtzendroff "Wesen und wert der öffentlichen Meinung" Munich, طبيعة وقيمة الرأي العام 1879. p91 sq i cf. Hotzen wandel und Begriff der öffentichen Meinung in 19 jahrhundert تحول مفهوم الرأي العام في القرن التاسع عشر thèse, Hamburg. 1958.

11- A Scheffe "Bau und leben des soziden Korpers" Tubingen, 1996, vol, 5.p:191. بنية وكيان الأجسام الاجتماعية

12- G. Tardes "L'opinion et la foule", Paris 1901 الرأي والجمهور

13- A.V Dicey " Law and Public opinion in England " القانون والرأي العام في انجلترا Londers, 1905, j. Bryce, "the American commonwealth, 2 vol. 1889, en allmend Amerika als staat und Gesslschaft" Leipzig 1924. dans la même Tradition que أمريكا كدولة ومجتمع Bruce, on Trouvera la Cèlebre analyse d'al. lowells "Public opinion and popular Gouvernement" Newyork 1913. lui aussi souligne ce fait الرأي العام والحكومة الشعبية que "l'opinion publique digne de ce nom et destinée à être la force motrice Veritable d'une démocratie doit être réellement publique, un gouvernement par le peuple présuppose une opinion publique de ce type" Ibid p:5.

14- Cité d'après .P.A. Palmer "The concept of public opinion " in political theory; in B.R Berlson et janowitz op مفهوم الرأي العام cit p11.

15- L.W Doab "Public opinion and propaganda" New york 1948. p. 35 de meme N.J.Pawell "Anat-الرأى العام والدعاية omy of public opinion" New york, 1951, p.1 sqq. "تشريح الرأي العام

16- W.Albigar Public opinion" New york/

17- M.B.ogle "public opinion and political Dynamics "
Boston 1950.p.48. الرأي العام والدينامية السياسية

18- L.W Doob. op. cit. p. 35 "En se sens, il semblerait qu'une opinion public existe dés lors que des gens adoptent une attitude quelconque".

19- H.L child cité d'après N.J. powell. op. cit. p.4 20- WH. Hyman "Towards a theory of public opinion "
in public opinion quartly. année XX n!1 prin- نحو نظرية للرأي العام
temps 1957. p.58.

21- P.R.hofstaher "psycologie der öffentlichen Meinung"
Vienne 1949 p53 sqq. سيكولوجيا الرأي العام

22- Cf. à ce propos D.w Minor "Public opinion in the prespective of Plitical theory "
plitical Quartertly. col 13. 13. 1660. الرأي العام من منظور النظرية السياسية
p.31-44.

23- P.F Lazarsfel "Public opinion and classical Tradition
in public opinion quarterly. op. cit. p. 39. الرأي العام والتقليد الكلاسيكي
s qq.

24-Le résumé de la question dans l'article de E .Katz qui porte le même titre in public opinion quarterly. op. cit. p. 61 s qq. cf egalement E.Katz et P.F Lazarsfeld; personal Influence. glencoe. 1955.

25- G. Schmidtchen. op. cit. p.255.

26- Cf. H. schelsky, "Gedanken zur Roll der Publizistik in der modernen Geslschaft "
in auf der suche nach wircpich- أفكار حول دور الصحافة في المجتمع الحديث
keit.Dusseldorf. 1956. p.310. sqq.

27- Ibidem p. 257.

ترجم عن كتاب

-Habermas.J "L'espace public : archeologie de la publicité comme dimension constitutive de la societé bourgoise" avec une préface inedite de l'auteur. Tr. M.B. de Launy. critique de la politique. payot. 1993.p; 246-253.

voir aussi origine.Habermas.J "strukturwandel der offenthichkeit Untersuchungen zur einer Kategorie der burgerlichen Geselschaft Mit einem vowort zur Newaufgabe suhrkamp. 1990. seiten. 343-351.

ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية

تقديم :

يعد سؤال الديمقراطية من الأسئلة التي تحضر في الفسلفة السياسية "المتأخرة ليورغن هابرماس . ففي الوقت الذي كان يعتقد نقاد هابرماس أنه وصل إلى أوج إبداعه الفلسفي سنة 1981 بإصداره للكتاب الضخم "نظرية الفعل التواصلي" الجزء الأول والجزء الثاني .

سفياجئ هابرماس في مطلع التسعينات الأوساط الفلسفية بكتاب لا يقل أهمية عن كتاب 1981 تحت عنوان "الحق والديمقراطية : بين الوقائع والمعايير" 1992 الذي يوصف الآن بأهم كتاب في الفسلفة السياسية في القرن العشرين بعد كتاب راولز "نظرية العدالة" 1971 وقد تزامن صدور الكتاب مع التحولات التي عرفتها أوروبا بعد انهيار المعسكر الشرقي وسقوط جدار برلين . هذه الأحداث عمقت بشكل أكثر اهتمامات هابرماس بنظرية الديمقراطية فهابرماس يعتبر أن الديمقراطية يمكن أن تساهم في حل المشاكل التي يعرفها الوقت الراهن سواء تلك المتعلقة بالفرد أو بالجماعة .

تعد أبحاث هابرماس بخصوص "نظرية الدمقراطية" في كتبه المتأخرة "الحق والدمقراطية" 1992 ، "مجرات ما بعد الدولة -الأمة" 1999 ، "سجال العدالة السياسية مع راولز" 1996 ، والاندماج الجمهوري" 1996 ، الذي ترجمنا منه هذا المقال ، امتدادا لأبحاثه الفلسفية السابقة في فترة السبعينات حول "التداوليات

الكلية" و"أبحاثه السوسيولوجية في فترة الثمانينات ، وأخيرا أخلاقيات المناقشة إلى جانب زميله كارل آتو آبل .

إن نظرية الديمقراطية عند هابرماس تتأسس على معطيات الفسلفة التداولية Pragmatique ، فاستنادا لهذا المبحث يريد هابرماس تأسيس جماعة تواصلية خالية من الإكراه والهيمنة والسلطة باستثناء هيمنة أفضل حجة meilleur argument ويعد مفهوم "التشاور" délibération في هذه النظرية من المفاهيم المركزية لأنه يعطي للفرد حق النقد ورفع "دعاوي صلاحيته" validity claims في إطار فضاء عمومي ديمقراطي يكون فيه الحق متكافئا بالنسبة للجميع من أجل المشاركة في تشكيل رأي عام وإرادة سياسية معبرة عن المصالح العامة .

إن العملية الديمقراطية عند هابرماس لا تختزل في الدفاع عن المصالح الخاصة لجماعة ما (الجماعيين communautariens) ولا عن المصالح الفردية الليبرالية السياسية مع راولز وإنما الديمقراطية هي تعبير عن المصالح العامة للمجتمع ككل وعلى هذا الأساس فكل مواطن مطالب بالدفاع في ظل فضاء عمومي ديمقراطي عن هذه المصالح العامة وإقناع الآخر بتبني رأيه اعتمادا على منطق الحجاج والتشاور والمناقشة .

وتعد المساهمة المترجمة هنا تحت عنوان "ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية" استمرارا للنقاش الذي ابتدأه هابرماس في كتابه "الحق والديمقراطية" هذا الأخير الذي ترجع أسسه إلى الفلسفية السياسية

الأمريكية مع راولز ودوركين ومشلمان وفي هذا المقال يستحضر هابرماس مفاهيم متداولة نكن بدلالته الفلسفية الخاصة التي سأحاول أن أوضحها لأنها ستتكرر في هذا النص خاصة وأن النموذج الذي يقترحه هابرماس والذي أسماه ب"السياسة التشاورية" deliberative politikهو بديلا للنموذجين الليبرالي والجمهوري بالرغم من أنه يستمد عناصره من كلا النموذجين .

وسأعتمد في هذه التحديدات على هوامش وتحديدات الباحث حسن مصدق مع إدخال بعض التعديلات(حسن مصدق : 2005 ص (38-26)

1- **الليبرالي** : يستعمل هابرماس هذا المفهوم استعمالا خاصا إلى جانب لفظ "الجمهوري" فالليبرالية لا تعني الليبرالية الاقتصادية والسياسية التي تستند إلى حماية استقلال المجال الخاص للأفراد وشرعية اقتصاد السوق من جهة والحريات الفردية من جهة أخرى ، خلافا لذلك يعني مصطلح الليبرالية عند هابرماس أطروحات فلاسفة القانون والسياسة راولز ودوركين اللذين يشددان على ضرورة المساواة وبالأخص احترام نفس التساوي في سياق مجتمع تعددي أو ما يسميه راولز **حجاب الجهل**" -"the veil of ig norance

2- الجمهوري :Répubicain لقد حاول هابرماس إرساء المنظور الجمهوري التواصلي بديلا عن المنظور الجمهوري الكلاسيكي القائم على العقد الاجتماعي (نقد تصور روسو) وإكره الدولة ، ففي

استضافته من طرف شعبة الفلسفة بجامعة السوربون سنة 2001 اقترح هابرماس منظورا لأخلاقيات المناقشة يقوم كليا على فرضيات مادية بالأساس عكس ما كان يردده في أطروحته الأولى التي كانت تعتمد منطلقات نظرية كانطية بالأساس بحيث تحول كليا إلى تبني منطلقات التحليل اللساني وخاصة منطلقات علم التداول عند كل من بوهلر ، أوستين ، وبراندوم ، وسورل .

من الناحية السياسية يقترح هابرماس حاليا شروط مواطنة عالمية -في عصر العولمة- تتعدى حدود الأوطان والنظرية الشوفينية الضيقة للجنس واللون والثقافة ، ويعتبر أن المواطنة الأساسية يجب أن تقوم على حقوق عالمية للفرد تتخطى حدود السياسة الوطنية لتشمل الكوكب ، وهنا يظهر الحضور القوي للفلسفة الكانطية وخاصة مفهوم "الكوسموبولت" ، ولتحقيق ذلك فإن المهام تتوقف في نظره على حركات المجتمع المدني المناهض للاستبداد وعدم احترام حقوق الإنسان وضد الميز العنصري والتوزيع الدولي الجديد للعالم بزعامة قطب واحد .

مذهب الجماعيين communautarisme

فأتباع هذا المذهب ، وضد الفردانية الليبرالية التي يمثلها راولز ودوركين يدافعون عن الخصوصيات الجماعية تناول تايلور Taylor الذي لفت الانتباه إلى أن أهمية أطروحة الجماعيين تكمن في الأطروحات الأنطولوجية التي ترتكز على أن هوية الأفراد مرتبطة بطريقة مركبة بالجماعات التي تعد جزء منها ؟ومذهب الجماعيين

يعد مذهبا في الفلسفة السياسية ظهر في أمريكا في بداية التسعينات وهو يشير إلى مجموعة من المفكرين (Walser ، MaCintyre، Sandel) يتقاسمون هاجس التأكيد على دور أهمية الجماعة في صقل الروح الوطنية كيفما كانت هذه الجماعة . فقد حمل رواد هذا التيار بشدة على التيار الليبرالي لتركيزه على الفردانية Iindivudialisme والفرد أولا في المجتمع : والحال أن هذا الانتماء إلى الجماعة يمكن اعتباره شرطا ممكنا للاستقلالية وتقرير المصير Autodetermination

في الواقع ، إن إطار الفهم والتقييم المقدم من طرف اللغة والدين والتقاليد الثقافية والمعايير والقيم المشتركة ، أو بفعل اقتسام تجربة تاريخ مشترك ، تعتبر عناصر تمنح للأفراد نقطة في بحثهم عن هويتهم وتحديد الغايات التي من خلالها يريدون توجيه وجودهم وهو ما يبرر أهمية الجماعة على الفرد .

النص الأصلي

ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية

سأحيل في هذا المقال على كل من التصورين "الليبرالي" و"الجمهوري" للسياسية ، فكلاهما يقدمان بوصفهما نماذج مثالية فهذان المصطلحان يميزان اليوم حقل النقاش الفلسفي المثار في الولايات المتحدة الأمريكية ، من طرف من نسميهم بالجماعيين communautariens .

سأشرع في ضوء أعمال فرانك مشلمان Frank Michelman بوصف هذين النموذجين للديمقراطية المتعارضين فيما بينهما بصفة سجالية ، وذلك من خلال وجهات نظرهما المختلفة حول تصوراتهما للمواطن ، الحق وطريقة تصورهما لطبيعة تشكل الإرادة السياسية؟ في الفقرة الثانية والتي تنفتح على نقد الحضور المفرط للأخلاق في النموذج الجمهوري ، سأطور تصورا ثالثا ذا طبيعة إجرائية وهو النموذج الذي أفضل تسميته "بالسياسة التشاورية" .

إن تصور دور العملية الديمقراطية هو مجال الاختلاف بينهما ، فوظيفتها في التصور الليبرالي هي برمجة الدولة لمصلحة المجتمع وتقدم الدولة في هذا النموذج كجهاز للإدارة العمومية ، والمجتمع كنسق للعلاقات بين الأفراد العاديين وعملهم الاجتماعي "مبنينة" structuré باقتصاد السوق . فالسياسة بمعنى تشكل الإرادة السياسية للمواطن تقوم في هذا النموذج بوظيفة تجميع وإبراز المصالح الخاصة بالجميع إزاء جهاز الدولة التي تتحدد وظيفتها الخاصة في التوظيف الإداري للسلطة السياسية بهدف تحقيق المشاريع المشتركة .

في المقابل ، فالسياسية حسب التصور الجمهوري ، لا تختزل في هذه الوظيفة الوسطية بل على العكس إن الدولة تتشكل هنا بسيرورة التنشئة الاجتماعية في كليتها . فالسياسة في هذا النموذج تتصور كشكل تأملي لسياق حياة أخلاقية ، الوسيط الذي يدرك فيه أعضاء الجماعة المتضامنة والمشكلة عفويا ، ارتباطاتهم وعلاقاتهم المتبادلة ، وبصفتهم مواطنين في الدولة فإنهم يؤطرون ويتقنون بالإرادة

والوعي الشروط الموجودة للاعتراف المتبادل بهدف تأسيس رابطة لأصحاب حق Sujet du droit أحرار ومتساوين وفي الوقت نفسه فحتى المعمارية الليبرالية للدولة والمجتمع طرأت عليها تحولات مهمة . فإلى جانب السلطة التراتبية للتنظيم وهي سلطة سيادة الدولة وسلطة التنظيم غير الممركزة للسوق ، وبالتالي إلى جانب السلطة الإدارية ومصالح كل الناس يظهر التضامن كمصدر ثالث للاندماج الاجتماعي . فهذا الشكل للإرادة السياسية كنموذج أفقي صيغ لإدراك التفاهم والإجماع الذي تم التوصل إليه بواسطة التواصل ، بالرغم مما لديه من أولوية سواء من جهة تكوينية أو معيارية ، بالنسبة لممارسة تقرير المصير المواطنية ، نفترض أنه توجد ، وبشكل مستقل عن الإدارة العمومية والمبادلات الخاصة في المجتمع الاقتصادي ، قاعدة اجتماعية مستقلة التي بفضلها لن يكون التواصل السياسي حكرا على الدولة ولا مماثلا لبنية السوق . ففي التصور الجمهوري ، يكتسب الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية المؤلفة من المجتمع المدني دلالة استراتيجية ، فكلاهما اعتبرا فضاءين لممارسة التفاهم بين المواطنين يضمنان لهذه الممارسة قوة الاندماج والاستقلالية (1) . بخصوص القطيعة بين التواصل السياسي والمجتمع الاقتصادي يتقابل ذلك الربط بين السلطة الإدارية المؤسسة على التواصل الذي يجد مصدره في تشكل الرأي والإرادة السياسية .

إذا قارنا هاتين المقاربتين المتنافستين فيما بينهما سنجد أن لهما نتائج مختلفة .

أ- نلاحظ في البداية اختلافا بين التصورين معا بخصوص رؤيتهما لمفهوم المواطن . يحدد وضع المواطنين حسب التصور الليبرالي بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو بالمواطنين الآخرين ؟فالمواطنون في هذا النموذج بما أنهم أصحاب حق بقدر ما يسعون وراء تحقيق مصالحهم الخاصة في حدود ما سطره القانون ، فهم يستفيدون من حماية الدولة ، بما في ذلك الحماية من تدخلات الدولة ذاتها التي تنتهك التقييد الشرعي للتدخل الشرعي . إن الحقوق الذاتية هي الحقوق السلبية التي تمنح هامشا فرعيا والذي في إطاره يتحرر أصحاب الحق من كل إكراه خارجي . إن الأمر نفسه ينطبق على الحقوق السياسية التي لها البنية نفسها . هذه الحقوق السياسية تسمح للمواطنين بالدفاع عن مصالحهم الخاصة بشكل يمكنهم في نهاية المطاف من تشكيل إرادة سياسية تمارس تأثيرا على الإدارة ، وذلك بالتوحد مع مصالح أخرى خاصة عن طريق التصويت وتشكيل فرق برلمانية وأخيرا تشكيل حكومة تضمن لهم حماية مصالحهم الخاصة . بهذه الطريقة فأصحاب الحق بإمكانهم التأكد من أن سلطة الدولة تمارس لصالح أعضاء المجتمع (2) .

لا يتحدد وضع المواطنين حسب التصور "الجمهوري" بنموذج الحريات السلبية التي يمكنهم الاضطلاع بها بصفتهم مواطنين عاديين ، فالحقوق المدنية وبالدرجة الأولى ، حقوق المشاركة ، حق التعبير السياسي هي بالعكس حقوق إيجابية ، فهي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي ، بل المشاركة في ممارسة

جَماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه : أي ذوات مسؤولة سياسيا لجماعة الذوات الحرة والمتساوية فيما بينها (3) .

في هذا الاتجاه فإن السيرورة السياسية لا يجب أن تسمح ببساطة بمراقبة نشاط الدولة من طرف المواطنين الذين اكتسبوا سابقا استقلالا قبليا في ممارسة حقوقهم الخاصة وحرياتهم ما قبل السياسية Pré-politique . فهذه السيرورة لا تقوم بوظيفة الربط بين الدولة والمجتمع ، لأن سلطة الدولة ليست وبأية صفة سلطة أصلية في النظام الديمقراطي بل على العكس ، فالسيرورة السياسية للسلطة مؤسسة على التواصل ومشكلة في إطار ممارسة تقرير مصير للمواطنين . ومشرعنة لكونها تحمي هذه الممارسة عن طريق مأسسة الحريات العامة(4) . فوجود الدولة ليست مشرعنة بالدرجة الأولى بحماية الحقوق الذاتية المتساوية ، وإنما يضمان سيرورة تشمل تشكل الرأي والإرادة ، هذه السيرورة التي في سياقها يتفاهم المواطنون الأحرار والمتساوون فيما بينهم حول الأهداف والمعايير التي تكون في خدمة المصالح المشتركة للجميع . كما أن هذه السيرورة تقتضي من المواطن الجمهوري أن يتصرف تبعا للمصالح التي هي بالطبع مصالح الجميع .

ب- إن السجال حول المفهوم الكلاسيكي "الصاحب الحق" المتمتع بالحقوق الذاتية انطلق من السجال الذي كان رهانه تحديد مفهوم الحق ذاته . فحسب التصور الليبرالي ، يكمن معنى كل نظام

قانوني في كونه يسمح -وفي كل الحالات- بتحديد الحقوق المستحقة لعدد من الأفراد مقابل التصور الجمهوري ، تصور هذه الحقوق الذاتية عن النظام القانوني الموضوعي الذي يضمن في الوقت نفسه كمال الحياة المشتركة ويجعلها ممكنة ، وذلك يتوقف على المساواة في الحقوق ، واستقلال كل الذوات والاحترام المتبادل ، ففي الحالة الأولى ، أي في التصور الليبرالي ، نقيم النظام القانوني انطلاقا من الحقوق الذاتية ، بينما في التصور الثاني نعطي الأولوية لمضمون الحقوق الموضوعية .

في الحقيقة ، هذه المفاهيم المتفرعة ثنائيا لم تتناول المضمون "البيذاتي" Intersubjective للحقوق التي تطالب بالاحترام المتبادل للحقوق والالتزامات في شروط الاعتراف المتماثلة . فالصيغة الجمهورية تمنح على الأقل للكل تصورا للحق يعطي أهمية متساوية لكمال الفرد مع حقوقه الذاتية . وكمال للجماعة التي فيها فقط يمكن للذوات أن تتعارف بينها بشكل متبادل بصفتها أفرادا أو أعضاء من الجماعة . فالصيغة الجمهورية تربط مشروعية القوانين بالطريقة الإجرائية الديمقراطية لميلادها ؛ محافظة كذلك على تماسك داخلي بين ممارسة تقرير المصير للشعب والهيمنة اللاشخصية للقوانين "فالبنسبة للجمهوريين ، ليست القوانين في نهاية المطاف شيئا آخر سوى تحديدات الإرادة السياسية المهيمنة ، بينما بالنسبة لليبراليين ، فالعديد من الحقوق تجد أساسها دائما في "قانون أسمى" صادر سواء عن عقل متعال بالنسبة للسياسة أو عن وحي ما .

انطلاقا من وجهة نظر جمهورية ، فهدف كل جماعة هو الخير المشترك الذي يكمن بالنسبة لجزء كبير في نجاح مجهوده السياسي في تحديد ، تأسيس ، تنفيذ وحماية مجموع الحقوق ("Right" أو بمصطلح أقل تحديدا القوانين) الأكثر ملاءمة لشروط وأخلاق هذه الجماعة ، في المقابل ، ومن وجهة نظر التصور الليبرالي ، فإن الحقوق تكون مؤسسة على القانون الأسمى ، تقدم بنيات متعالية وتشكل عوائق مفروضة أمام السلطة لكي يتم متابعة المصالح المتعددة والمختلفة (وهي المصالح التي تكون موضوع تعارض وصراع بين هذا الطرف والآخر) بكيفية مرضية وممكنة (5) .

لقد أصبح الاقتراع كممارسة لحرية وضعية "براديغما" للحقوق ، ليس لأنه مكونا لتقرير المصير السياسي وإنما لكونه يظهر وبشكل واضح كيف أن الاندماج في جماعة لذوات متساوية في الحقوق مرتبط بحق فردي يحمل مساهمات مستقلة وإتخاذ المواقف : "على كل واحد أن يهتم بقبول الكل في الاقتراع لأن لدينا الاختيار بين (1 أن نكون مندمجين أو منفعلين (2 يتعلق الأمر بكوننا مندمجين بالضمانة المعطاة للكل بشكل متبادل بحيث يجب أن تكون المصالح الحيوية لكل واحد محفوظة من طرف الآخرين (3في ظل شروط التعددية المتجذرة في المجتمع الأمريكي المعاصر ، فإن مثل هذه الضمانات يمكن أن تمنح ، لكن فقط للحفاظ على مظهر السياسة ، يمكن لكل واحد فيها أن يسمع صوته" (6) . فبواسطة السيرورة التشريعية المكونة من الحقوق ، فإن هذه البنية التي تقتضي

نموذج حقوق المشاركة والتعبير السياسي تنقل إلى كل الحقوق . إن الترخيص الذي يمنح الحق الخاص لاقتفاء الأهداف الخاصة المختارة بشكل حر تفرض علينا في الوقت نفسه احترام حدود النشاط الاستراتيجي المتواقف عليه من طرف الجميع .

ج : تعبر التحديدات المفهومية المختلفة لدور المواطن وللحق ، عن اختلاف عميق جدا فيما يخص طبيعة السيرورة السياسية . ففي التصور الليبرالي تختزل السياسة بالأساس إلى صراع من أجل احتلال المواقع التي تسمح فيما بعد بالتصرف في السلطة الإدارية . ففي الفضاء العمومي ، والبرلمان ، تتحدد سيرورة تشكل الرأي والإرادة السياسية بالمنافسة بين الفاعلين الملتزمين جماعة بفعل استراتيجي هدفهم من ورائه الحفاظ على مواقع السلطة ، ويقاس نجاح المعركة هنا بالموافقة التي يمنحها المواطنون لعدد من الشخصيات والبرامج وذلك استنادا على عملية التصويت . فرضى المواطن في التصور الليبرالي يقاس بعدد الأصوات المعبر عنها . فعبر آلية التصويت يعبر الناخبون عن اختياراتهم أن قراراتهم الانتخابية لها نفس بنية اختيارات الفاعلين في السوق الذي يكون فيه الفعل مؤسسا على البحث عن النجاح ، كما أنها قرارات تخول لهم اكتساب العديد من مواقع السلطة التي تتصارع حولها الأحزاب السياسية بهدف تحقيق النجاح لنفسها أيضا . إن مدخل Input الأصوات ومخرج output السلطة يخضعان أيضا لنفس خطاطة الفعل الاستراتيجي . في مقابل هذا التصور فإن تشكل الرأي

والإرادة السياسية في الفضاء العمومي والبرلمان لا يخضع حسب التصور الجمهوري لبنيات السوق Marché وإنما لبنيات مستقلة لتواصل عمومي موجه نحو التفاهم ، فالسياسة بمعنى ممارسة تقرير مصير المواطنين ليس السوق بل التخاطب conversation هو الذي يكتسب قيمة البراديغم في البنية بين السلطة ، كما تستخلص من التواصل السياسي بوصفه يعكس آراء الأغلبية المشكلة اعتمادا على المناقشة العمومية والسلطة الإدارية التي تتصرف في جهاز الدولة . فالأحزاب التي تتصارع من أجل ولوج مواقع سلطة الدولة يجب عليها كذلك أن تمتثل للأسلوب التشاوري واستقلالية المناقشات السياسية "فالتشاور يحيل إلى موقف أكيد بخصوص التعاون الاجتماعي وبالخصوص إلى إرادة الاقتناع بالحجج التي تأخذ بعين الاعتبار ، كذلك مطالب الآخرين لا المطالب التي تعبر عنها نحن فقط . فالتشاور يتم بواسطة تبادل وجهات النظر على أساس الانطلاق من نية حسنة بما في ذلك ما يعرفه المشاركون بالطريقة التي يفهمون بها مصالحهم الحيوية الخاصة- بحيث أننا إذا أجرينا الاقتراع فإنه سيشمل مطابقة الأحكام" (7) ، لهذا فإن سجال الآراء الممارس في حلبة السياسة يمتلك قوة المشروعية ليس فقط بالمعنى الذي يسمح باحتلال مواقع السلطة وإنما كذلك ما دام أن المناقشة السياسية تتبع وبصفة مستمرة قوة الإلزامية ، بما في ذلك بالنسبة للطريقة التي تمارس بها الهيمنة السياسية فلا يمكن استعمال السلطة الإدارية على أساس السياسات وفي حدود القوانين المتبناة في إطار

العملية الديمقراطية .

-II-

للمقارنة بين النماذج الديمقراطية المهيمنة حاليا ، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، نشير إلى السجال الدائر بين الجماعيين والليبراليين" فالنموذج الجمهوري له إيجابيات وسلبيات في نفس الآن . أرى أن الجانب الإيجابي يتمثل في كونه يحافظ على المعنى الراديكالي-الديمقراطي للتنظيم الذاتي للمجتمع المنجز من طرف مواطنين يوحدهم التواصل القائم بينهم ، كما أنه نموذج لا يختزل الأهداف الجماعية فقط في مساومات بين المصالح الخاصة المتعارضة . أما الجانب السلبي من وجهة نظري ، فيكمن في كون هذا النموذج مبالغ في المثالية ويخضع العملية الديمقراطية لفضائل المواطنين الموجهة نحو الخلاص العمومي Salut public . فالسياسة لا ترتكز فقط ، وبالدرجة الأولى ، على الهوية الجماعية بخصوص التفاهم الأخلاقي . والخطأ الذي وقع فيه هذا النموذج يكمن في اختزال المناقشة السياسية في الإفراط في استحضار المسألة الأخلاقية أثناء تحليلاته ، ولاشك أن المناقشات المرتبطة بالهوية الجماعية هي مكون أساسي للسياسة فبواسطتها يعي المنتمون للجماعة في نفس الآن الطريقة التي يتفاهمون بها فيما بينهم كأعضاء لأمة محددة لجماعة أو دولة أو كسكان لجهة ما . . . إلخ كما يكون لديهم وعي بالتقاليد التي يسعون إلى تطويرها ، وانطلاقا

من الهوية نفسها يعي هؤلاء الطريقة التي يريدون العيش بها مع الآخرين والجماعات المهمشة وأيضا نوع المجتمع الذي يتمنون العيش فيه . لكن في شروط التعددية الثقافية والاجتماعية . فالأهداف المهمة سياسيا تخفي غالبا المصالح والتوجهات الأكسيولوجية المكونة لهوية الجماعة في كليتها ، والمكونة ، إذا لكلية شكل الحياة المتقاسمة بشكل "بيـــذاتي" بين الناس . هذه المصـالح والتـوجـــهـات الأكسيولوجية التي تتعارض بشكل غير مختزل في نطاق نفس الجماعة تستدعي اتفاقا لا تستطيع المناقشات الأخلاقية بلوغه ، بالرغم من أن تأثيرات هذا الاتفاق الذي لا يمكن أن يتحقق أبدا بالمناقشة ، لا يجب أن يضر بالقيم الأساسية التي تشكل موضوع إجماع داخل ثقافة ما .

إن توزيع المصالح بواسطة اتفاق بين الأحزاب التي تعتمد على إمكانياتها وعلى قدرتها على فرض العقوبات ، وبكل تأكيد فإن مفاوضات من هذا النوع ، تقتضي إرادة التعاون ، والوصول إلى نتائج مقبولة من طرف جميع الأحزاب في إطار احترام قواعد اللعبة حتى وإن كان لأسباب مختلفة . لكن الاتفاقات لا تستخلص من أشكال المناقشات العقلانية التي تُحيِّد neutralise السلطة وتستبعد الفعل الاستراتيجي . في الحقيقة ، فعدالة الاتفاقات مرتبطة بالاقتضاءات والإجراءات العقلانية التي تستدعي بدورها تبريرا عقلانيا ، هذه الاتفاقات من ذات النمط المعياري تستحضر من خلال وجهة نظر العدالة .خلافا للقضايا الأخلاقية ، فإن قضايا العدالة لا تحيل في

طبيعتها إلى جماعة محددة . فالحق المؤسس بواسطة السياسة لكي يكون شرعيا يجب على الأقل أن يكون متطابقا مع مبادئ أخلاقية تدعي الصلاحية الكونية فيما وراء الجماعة القانونية الواقعية .

لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية deliberative أهمية إمبريقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية ، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية ، وإنما أيضا ، وفي الوقت نفسه ، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة ، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني . في هذا السياق ، فالنموذجان السياسيان اللذان قابلا بينهما ميشلمان FM بوصفهما نمطين مثاليين يمكنهما أن تتداخلا وتتكاملا فيما بينهما كما ينبغي . فإذا كانت أشكال التواصل المتطابقة "بمأسسة" بما فيه الكفاية ، فإن سياسة حوارية dialogique وسياسة أداتية . يمكنهما أن تتحددا في وسط المشاورات . إن كل شيء متعلق إذا بشروط التواصل والإجراءات التي تخول للشكل المأسس للرأي والإرادة قوة شرعيتهما .

إن النموذج الثالث للديمقراطية الذي أريد أن أقترحه يرتكز على شرط التواصل الذي فيه يمكن افتراض أن السيرورة السياسية ستكون محظوظة لإظهار نتائج معقولة لأنها ستتم في نطاقه على أساس النموذج التشاوري .

إذا جعلنا من المفهوم الإجرائي للسياسة التشاورية مركزا

معياريا لنظرية الديمقراطية فالاختلافات تتضح مرة بالنسبة للتصور الجمهوري الذي يعتبر الدولة بصفتها جماعة أخلاقية ، ومرة بالنسبة للتصور الليبرالي الذي يعتبر الدولة بصفتها حارسا للمجتمع الاقتصادي . وبمقارنتنا لهذه النماذج الثلاثة للديمقراطية ، انطلق من بعد السياسة التي تسترعي انتباهنا لحدود الآن ، سياسة التشكل الديمقراطي للرأي والإرادة التي تتم عبر الانتخابات العامة وعمل البرلمان .

إن هذه السيرورة السياسية لن تتم في التصور الليبرالي إلا على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح ، فالقواعد التي تتأسس الاتفاقات تبعا لها والتي لها وظيفة تثبيت عدالة النتائج اعتمادا على وسيط الاقتراع العادل والكوني ، كما لها أيضا وظيفة التشكل التمثيلي للفرق البرلمانية وقوانينها التنظيمية ، فكل هذه القواعد تكون مبررة انطلاقا من المبادئ الليبرالية للدستور . في المقابل ، فالتشكل الديمقراطي للإرادة حسب التصور الجمهوري ، يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية ، فعلى مستوى مضمونها ، فالتشاور يمكن أن يعتمد على خلفية إجماع مؤسس ثقافيا-أي الثقافة المشتركة المشكلة لهوية الجماعة ، وهو إجماع يتم إعادة إنتاجه من جديد بواسطة الذاكرة "المطقسنة" Ritualité لفعل جمهوري مؤسس .

في ضوء هذين النموذجين تستعير نظرية المناقشة عناصرها من كلا الجانبين وتدمجهما في المفهوم الإجرائي المثالي للتشاور

والقرار . هذه الإجرائية الديمقراطية تقيم علاقة داخلية بين المفاوضات والمناقشات حول العدالة ، كما تسمح هذه الإجرائية الديمقراطية كذلك بافتراض أنه في مثل هذه الشروط يمكن الحصول على نتائج معقولة ومنصفة للجميع ؟فالعقل العملي يعود إلى حقوق الإنسان الكونية والأخلاقية الواقعية لجماعة محددة من أجل استثمار قواعد المناقشة والأشكال الحجاجية التي تستعير مضمونها المعياري من بنية التواصل القائم على اللغة (8) .

تفتح هذه الأوصاف البنيوية للعملية الديمقراطية الطريق لمفهوم معياري للدولة والمجتمع ، إذ إن كل ما تقتضيه هو وجود إرادة عمومية من نمط تلك التي طورت في بداية العصور الحديثة مع أنساق الدولة الأوروبية والتي طورت في علاقة تضامنية وظيفية مع النسق الاقتصادي الرأسمالي .

إن تشكل الرأي والإرادة السياسية للمواطن حسب التصور الجمهوري ، هو الوسيط الذي من خلاله يتكون المجتمع بصفته كلية Totalitaireسياسية . فالمجتمع يجد مركزه في الدولة ، لأن ممارسة تقرير المصير السياسي للمواطنين يجعل الجماعة واعية بذاتها وتتصرف مع ذاتها عن طريق الإرادة الجماعية للمواطنين . فالديمقراطية تعني هنا التنظيم الذاتي السياسي للمجتمع . حيث إن تصورا للسياسة كهذا يحافظ على علاقة سجالية مع جهاز الدولة ، ففي الكتابات السياسية لأرنتHanna Arendt نلاحظ بشكل واضح التوجه الحجاجي الجمهوري وهو توجه ضد النزعة "الخصوصية"

Privatisme المدنية التي تميز ساكنة غير مسيسة Dépolisé ، وضد البحث عن الشرعية باستعمال الأحزاب التابعة للدولة étatisé إن الأمر يتعلق هنا في هذا النموذج بإعادة الاعتبار للفضاء العمومي السياسي إلى حد أن مواطنة مجددة تستطيع وفي شكل سيرذاتي غير متمركز إعادة تملك سلطة الدولة المتحررة من هذه الأشكال بوصفها بيروقراطية .

إن الفصل بين جهاز الدولة والمجتمع حسب التصور الليبرالي لا يمكن تجاوزه ، لكن يمكن تعويضه فقط بعملية ديمقراطية . في الحقيقة فالإيحاءات المعيارية الضعيفة لتوزيع منتظم للسلط والمصالح يجب أن تتم بدولة الحق . ففي الحد الأدنى المفهوم ، فالتشكل الديمقراطي لإرادة مواطنين يتصرفون في مصالحهم الخاصة ليس سوى عنصرا من عناصر الدستور ، فهذا الأخير يجب في الوقت نفسه ، أن ينظم سلطة الدولة مع احتياطات معيارية (من نمط الحقوق الأساسية ، فصل السلط ، وإلزامية الإدارة نحو القانون) . وأن يقود السلطة لتأخذ بعين الاعتبار ، وعلى نحو ملائم ، المصالح الاجتماعية والتوجهات الأكسيولوجية وهذا سيتم طبعا عن طريق المنافسة بين الأحزاب السياسية من جهة وبين الحكومة والمعارضة من جهة ثانية؟

إن مثل هذا التصور السياسي المتمركز حول الدولة يمكنه التخلي عن فرضية شيئا ما واقعية لمواطنين قادرين على الفعل جماعة في الواقع ، هذا التصور غير موجه بمدخل input لتشكل معقول للإرادة السياسية وإنما بمخرج output لحصيلة إيجابية لنشاط

الدولة . فالمحاججة الليبرالية تستهدف المكون الذي يحدث اضطرابا في سلطة الدولة والذي يعيق المبادلات الاجتماعية المستقلة للمواطنين العاديين فقوام النموذج الليبرالي ليس تقرير مصير المواطنين الذين يتشاورون فيما بينهم يتعلق بشؤونهم ، وإنما هو الخضوع لمعايير دولة الحق لمجتمع اقتصادي يضمن الخلاص العمومي المفهوم في معنى غير سياسي ، وذلك بإجراء انتظارات السعادة الخاصة لمواطنين ملتزمين بالإنتاج .

إن نظرية المناقشة التي تضم للعملية الديمقراطية إجراءات أكثر قوة من تلك التي يقوم بها النموذج الليبرالي ولكن أقل ضعفا من تلك التي يقوم بها النموذج الجمهوري ، تستعير عناصرها من كلا النموذجين وتعيد التأليف فيما بينهما بطرق مختلفة . فالاتفاق مع النزعة الجمهورية يمنح نظرية المناقشة مكانة مهمة لسيرورة تشكل الرأي والإرادة السياسية ، لكن دون أن يفهم من ذلك أن دستور دولة الحق مجرد شيء ثانوي : ففي نظرها ، فالحقوق الأساسية ومبادئ دولة الحق هي بالعكس من ذلك بمثابة جواب ناتج عن مأسسة اقتضاءات العملية الديمقراطية المطلوبة بشأن التواصل . إن هذه النظرية لا تخضع تحقيق السياسة التشاورية لشرط أن مجموعة من المواطنين يكونون قادرين على التصرف بشكل جماعي ، وإنما تنتظر أن تكون الإجراءات الملائمة ممأسسة .

إن نظرية المناقشة لا تعمل أبدا بمساعدة مفهوم كلية اجتماعية ممركزة حول الدولة وممثلة كماكرو ذات /Grobssubject

Macro sujet (طبقة اجتماعية ، شعب ، جماعة أخلاقية إلخ) تتصرف تبعا لغايات محددة . كما لا تموضع أيضا هذه الكلية في نسق لمعايير دستورية والتي تنظم وبشكل غير واع توزيع السلط والمصالح حسب نموذج السوق . بصفة عامة ، فهذه النظرية تتخلى عن أشكال الفكر الموجودة في فلسفة الوعي التي تنزع إلى منح ممارسة تقرير مصير المواطنين تشمل المجتمع بأكمله أو تربط الهيمنة غير المعروفة للقوانين بذوات فردية متنافسة فيما بينها . ففي الحالة الأولى اعتبر المواطنون كفاعل جماعي يعكس الكلية ويتصرف باسمه ، أما في الحالة الثانية ، فالفاعلون الفردانيون يشتغلون كمتغيرات خاضعة للصدفة في سيرورات السلطة التي تحدث دون علمهم ما دام أن الاختيارات الفردية نفسها لا يمكن أن تكون لها قرارات جماعية واعية ، وإنما بالمعنى المجازي فقط ، في المقابل ، فنظرية المناقشة تعتمد على "البيذاتية العليا" Inersubjectivité.Superieure لسيرورة التفاهم التي تجري على شكل مداولات مأسسة في الفرق البرلمانية من جهة ، وفي شبكات التواصل في الفضاء العمومي السياسي من جهة ثانية . هذه الشبكات غير الموجهة بذات داخل وخارج الفرق السياسية المبرمجة قصد البلوغ إلى قرارات ، تشكل الحلبات التي يمكن فيها تشكيل عقلاني للرأي والإرادة بخصوص مواضيع ذات أهمية كبرى بالنسبة للمجتمع بأكمله ، وأيضا بصدد مواضيع تحتاج إلى تنظيم ، فالتشكيل غير النظامي للرأي ينطلق من اختيارات مأسسة وقرارات تشريعية التي

بفضلها تتحول السلطة الناتجة عن التواصل إلى سلطة قابلة للتطبيق من طرف الإدارة ، مثلما نجد في النموذج الليبرالي فإن الحد بين الدولة والمجتمع يكون محترما .

فالمجتمع المدني في النموذج "البيذاتي" بوصفه قاعدة اجتماعية للفضاءات العمومية المستقلة ، يتميز كذلك عن نسق الفعل الاقتصادي والإدارة العمومية ، فمن وجهة نظر معيارية ، هذه الطريقة لفهم الديمقراطية تقود منطقيا إلى ضرورة إعادة توزيع الموارد الثلاثة : المال ، السلطة الإدارية ، والتضامن هذه هي الموارد التي من خلالها تشبع المجتمعات الحديثة حاجياتها في الاندماج والتنظيم فالتأثيرات المعيارية في هذا النموذج تبدو واضحة . في الواقع ، فقوة الاندماج الاجتماعي للتضامن ، والتي لا يمكن أن تُرجع حصرا للمصادر الأصلية للتواصل ، يجب أن تسع في نفس الآن عبر المجال الواسع للفضاءات العمومية المستقلة ، وفي إجراءات تشكل الرأي والإرادة الممأسسة بدولة الحق والقانون ، كما أن قوة الاندماج هذه يمكن أن تثبت ذاتها ضد القوى الأخرى وهما : قوة المال والسلطة الإدارية .

-III-

لاشك أن هذا التصور له نتائج على الطريقة التي سنفهم بها الشرعية والسيادة الشعبية . فالتشكل الديمقراطي ، حسب التصور الليبرالي ، له وظيفة "شرعنة" ممارسة السلطة السياسية ونتائج

الانتخابات تجيز احتلال السلطة الحكومية . بينما الحكومة يجب أن تبرر الاستعمال الذي تقوم به هذه السلطة أمام الشعب والبرلمان . مقابل ذلك ، فالتشكل الديمقراطي للإرادة ، حسب التصور الجمهوري ، له وظيفة مهمة جدا : إنه يشكل المجتمع بصفته جماعة سياسية ينعش من جديد في كل فترة انتخابية ذاكرة هذا الفعل المؤسس . فمن خلال برنامجها ، فهي ملتزمة لتحقيق سياسة محددة سلفا ، إن لجنة أو بالأحرى جهاز الدولة تمثل جزءا من جماعة سياسية تدير نفسها بنفسها . فهي ليست إذا قمة لسلطة الدولة المميزة . يتعلق الأمر في نظرية المناقشة بتمثل آخر الذي يدرج فيه منذ البداية : الإجراءات واقتضاءات التواصل المتعلقة بالتشكل الديمقراطي للرأي والإرادة ، والتي تشتغل كموزع ecluse ذي أهمية كبرى للعقلنة الخطابية المؤسسة على المناقشة Rationalisation discursive التي في ضوئها تصاغ القرارات المتخذة من طرف الحكومة والإرادة المرتبطتين بالقانون والعدالة . فالعقلنة تعني هنا أكثر من شرعنة بسيطة ، لكن أقل من تشكيل للسلطة . فالسلطة التي تمتلكها الإدارة تغير التركيبة عندما ترتبط بتشكل ديمقراطي للرأي والإرادة الذي لا يكتفي بمراقبة ممارسة السلطة السياسية بعد فوات الأوان ، وإنما يساهم في إعداد البرنامج ، بيد أن النسق السياسي وحده قادر على التصرف ، فهو الجزئي المالك لقدرة محددة لاتخاذ القرارات التي تلزم الجماعة . بينما بنيات الفضاء العمومي المؤسسة على التواصل تشكل شبكة واسعة من الغيورين الذين

يعارضون الضغط الذي تمارسه الإشكالات الخاصة بالمجتمع بأكمله والتي تثير آراء مؤثرة . فالرأي العام كمحول إلى سلطة حسب إجراءات ديمقراطية مؤسسة على التواصل لا يمكن أن يهيمن وإنما يمكنه فقط أن يوسع من مجال استعمال السلطة الإدارية .

يجد مفهوم السيادة الشعبية أصله في تكييف وإعادة التقييم الجمهوري لتمثل السيادة الذي يرجع إلى بدايات العصور الحديثة والذي ارتبط في البداية بسيادة الحكومة . فالدولة المحتكرة للوسائل تسمح لها باستعمال القوة بشكل مشروع ، وتقدم كدولة بصفتها مركزا لسلطة قادرة على التغلب على باقي القوى الأخرى في العالم .

إن هذا الشكل من الفكر الذي يعزى إلى بودان Boudin حوله جان جاك روسو إلى إرادة الشعب الموحدة ؛ ومزجه مع الفكرة الكلاسيكية للحكم الذاتي لذوات حرة ومتساوية وأدمجها مع المفهوم الحديث لاستقلالية الذات . بالرغم من هذا التسامي المعياري بقي مفهوم السيادة مرتبطا بتمثل تجسيد للشعب أي الشعب حاضر فيزيائيا- . في التصور الجمهوري ، فالشعب الحاضر على الأقل بالقوة-بالمعنى الأرسطي- هو صاحب السيادة والذي لا يفوض عنه مبدئيا . في الواقع ، فالشعب في منزلته كصاحب السيادة لا يحتاج إلى تمثيل . تتأسس السلطة المشكلة على ممارسة تقرير مصير المواطنين بأنفسهم وليس بالاعتماد على ممثليهم ، فالنموذج الليبرالي المعارض للنموذج الجمهوري ، يقدم تصورا أكثر واقعة لمفهوم السيادة . وفي دولة الحق والديمقراطية ، بالنسبة لهذا التصور ، فسلطة الدولة التي

هي ملك للشعب "لا تمارس إلا بواسطة الانتخابات والاستفتاءات وكذلك ، بالاعتماد على الأجهزة الخاصة المكلفة بالتشريع ، والسلطة التنفيذية والعدالة" وهذا ما يقر به القانون الأساسي للدستور الألماني . الفصل 20 من الدستور .

في الحقيقة إن التصورين معا لن يكونا بديلين كاملين إلا إذا قبلا المقدمة الإشكالية لمفهوم الدولة والمجتمع ، وهو مفهوم ينطلق من الكل وأجزائه . فالكل مكون إما من السيادة العامة للمواطنين أو من الدستور على العكس من هذا ، فمفهوم المجتمع المؤسس على نظرية المناقشة يقابل صورة مجتمع غير متمركز ، لكن يطور وبطريقة متباينة حلبة سياسية نوعية لها وظيفة إدراك وتحديد ومعالجة المشاكل التي تهم المجتمع برمته ، وفي الوقت نفسه مجتمع مؤسس على هذه النظرية يطور ، كذلك ، الفضاء العمومي السياسي .

إن "ذات" Soi الجماعة القانونية التي تنظم نفسها هي ذات منشغلة بأشكال التواصل التي لا موضوع محدد لها سلفا ، والتي تنتظم بالاعتماد على المناقشة ، تشكل الرأي والإرادة ، وذلك بطريقة تسمح بالتفكير أن نتائجها القابلة للخطأ نتائج معقولة . ليس هنا ثمة تكذيب للحدس الذي قارناه بفكرة السيادة الشعبية ، وإنما هذه الفكرة نفسها تؤول في سياق "بيذاتي" .

بالرغم من أن الفكرة أصبحت غير معروفة ، فالسيادة الشعبية لا ترجع إلى الإجراءات الديمقراطية والوضع القانوني للاقتضاءات المطلوبة بقوة بشأن التواصل ، إلا لتثبت نفسها بصفة سلطة ناتجة

باستعمال التواصل . في الحقيقة ، فهذه السلطة هي نتاج تفاعلات بين تلك الإرادة التي "مأسستها" دولة الحق والفضاء العمومي المعبأ بالحقل الثقافي ، هذه الفضاءات التي بدورها لها أساسها في جمعيات المجتمع المدني الذي تفصله مسافة بين الدولة والاقتصاد .

بخصوص الجماعة القانونية ، فالتصور المعياري الذي للسياسة التشاورية حول نفسها يتطلب بالتأكيد نموذجا للتنشئة الاجتماعية مؤسسا على المناقشة لكن هذا النموذج لا يمتد ليشمل المجتمع بأكمله الذي يندرج فيه النسق السياسي المؤسس على دولة الحق والقانون كنسق منتظم ، بما في ذلك الطريقة التي تدرك بها السياسة التشاورية نفسها ، فهي تبقى مكون للمجتمع المركب بصفته كلية يتهرب من الاعتبارات المعيارية لنظرية الحق . انطلاقا من هذه الرؤية . فتصور الديمقراطية المؤسس على نظرية المناقشة أدرك وجهة النظر البعيدة عن العلوم الاجتماعية ، وهي رؤية تدافع على فكرة أن النسق السياسي لا يوجد في القمة ولا في مركز المجتمع ، كما أنه ليس النموذج المبنين Structurant له . وإنما هو مجرد نسق للفعل من بين الأنساق الأخرى الفاعلة في المجتمع . وما دام هذا التصور التشاوري يضطلع بإيجاد حل للمشاكل الاجتماعية التي تنطوي على مخاطر تهدد اندماجه في غياب توفره على ضمانات ؛ فإنه يجب على النسق السياسي أن يكون قادرا على التواصل واعتماده على وسيط الحق مع كل مجالات الفعل الأخرى التي لها شكل النظام الشرعي كيفما كانت بنيته وطريقة تنظيمه ، فالنسق السياسي وبالمعنى المبتذل ، لا

يتوقف على خدمات أخرى نسقية مثل المساهمات المالية للنسق الاقتصادي ، وإنما بالعكس من ذلك ، فالسياسة التشاورية سواء تمت حسب الإجراءات النظامية للتشكل الممأسس للرأي والإرادة أو فقط بطريقة لا نظامية في شبكات الفضاء العمومي السياسي ، فإنها سياسة مرتبطة بسياقات عالم معيش ملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية . فأشكال التواصل السابقة بالخصوص ، والتي تمر عبر المشاورات مرتبطة بموارد العالم المعيش ، بمعنى آخر ، بثقافة سياسية مؤسسة على الحرية وتنشئة اجتماعية متحررة سياسيا ، خاصة مبادرات الجمعيات التي تساهم في تشكل الرأي العام . ففي هذا العالم المعيش تتكون الموارد ويتولد جزء كبير منها عفويا وهي موارد لا تسمح في كل الأحوال بتدخلات الجهاز السياسي .

● **مراجعة الدكتور عز الدين الخطابي**

هوامش :

1-Voir H.Arendt "Essai sur la révolution" Tr. M. chrestein, Paris Gallimard 1967, "Du mensonge à la violation" Tr G. Durand, Paris, Calmann-levy 1972.

2-Voir F.I. Mchelman "Political Truth and the rule of law" - Tel Aviv university Studies in law n!8- 1980 . الحقيقة السياسية ودور القانون-

"إن المجتمع السياسي كما نظر إليه الجمهوريين خاصة les rupublicain de choc Bumper-sticker Republicains qui afficheent leurs

convictions sur leurs pare-choc?

هو مجتمع لأصحاب الحقوق الخاصة ، فهو رابطة مبدأها الأساسي هو حماية : حياة ، حريات ، والممتلكات الخاصة للأفراد الذين يشكلون أعضاءه ، فهذا المجتمع يبرر وجود الدولة بمدى الحماية التي توليها لهذه المصالح ما قبل-سياسية Pré-politique وهدف الدستور في هذا المجتمع هو أن يضمن أن جهاز الدولة أي الحكومة بالخصوص ، هو تأمين مثل هذه الحماية للناس بصفة عامة ، لا حماية المصالح الخاصة بالحاكمين وأقربائهم . إن وظيفة المواطنة هي تحريك الدستور ودفع الحاكمين للتصرف طبقا لهذه الغاية الحمائية ، فالقيمة التي لديكم هي حقوقكم السياسية . حق التصويت ، الكلام ، إبلاغ التصورات الخاصة للجهات المعنية لأخذها بعين الاعتبار- وهي الوسيلة التي منحت لكم للتأثير على النسق ، بحيث يمكنه أن يحافظ ويحمي بطريقة ملائمة حقوقكم الخاصة ذات طبيعة ما قبل- سياسية ومصالح أخرى[12] . ميشلمان .

3- propos de la liberté positive et de la liberté négative. voir C.h. Tylor "What is Humain action"
in Philosophical papers 1 com--ما معنى الفعل الإنساني
bridge. combridge university Press 1985.

4-F.I Michleman " Political Truth" Loc. cit. p: 284.

"تبعا للتصور المدني للدستور ، فالمجتمع السياسي في المقام الأول ليس فقط مجتمعا للمستلمين للحقوق ، وإنما هو مجتمع للمواطنين ، إنه رابطة مبدأها الأساسي هو خلق وتنظيم الفضاء العمومي الذي فيه يستطيع الناس التحاج والتحاور بخصوص المفاهيم الملائمة للوجود الاجتماعي ، والمفاهيم التي سيحددون تعاريفها بشكل جماعي هي التي ستعرف كمفاهيم تعكس مصالحهم المشتركة . وبالتالي فالدولة هنا وجودها مبرر بهدفها القائم على تأسيس الفضاء العمومي الذي في إطاره يمكن للأشخاص تحقيق الحرية بمعنى الاستقلالية المعززة بواسطة الاستعمال العمومي للعقل في الفضاء العمومي عبر الحوار الخال من الإكراه والخارجي" .

5- F.I Michleman " Conception of democrcy in American Constutisional argument: voting right"
-تصور الديمقراطية في الجدال الدستوري الأمريكي : حق التصويت-
Florida law. Review N! 41- 1989 p: 446.

6-Ibid P: 448.

7- F.I Michleman Conception of democrcy in Amerícain Constutisional argument: the case of pornography regulation.

-تصور الديمقراطية في الجدال الدستوري الأمريكي : حالة الأفلام والمنشورات الجنسية الإباحية .

Tenesse low Review V/56. 1989. P:293:

8-Voir J-Habermas "la souverainté populaire comme procedure" Tr.M.. Hunyad Lignes. N! 7. 1989. P: 50-59.

الفصل الثالث:
حوارات في الفلسفة والسياسة

استفتاء من أجل دستور أوروبي:

عالم التربية : في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب "ملامح فلسفية وسياسية" (1) الذي خصص لثلاثة فلاسفة ألمان الذين طبعوا الفكر الفلسفي للعصر ، كتبتم أن فلاسفة وفلسفات الثلاثينيات أخذوا حتما مكانهم من منظور ما قبل التاريخ الفكري للنازية . وأنتم بدوركم كفيلسوف ولد سنة 1929م كيف تمكنتم في تفكيركم من قطع هذه " المرحلة التي تميزت بالتطرف"؟ .

جواب هابر ماس : بغض النظر عن التقلبات الصاخبة نهاية الحرب العالمية الثانية . كبرت في ظل الظروف العادية لمدينة صغيرة تقع فوق هضبة رينان . فبالنسبة لطفل أو لشاب صغير من الأفضل له معرفة العالم المحيط به : العائلة ، الأسرة ، الأقارب ، المدرسة إلخ . هذا العالم يساهم في تمييز ماهو عادي عن غير العادي في شخصية الطفل . هذا الأخير لا يكتسب مسافة بينه وبين البديهيات إلا في الوقت الذي يبلغ فيه سن المراهقة . ففي هذه الفترة لم أتجاوز سن 16 سنة ، في الوقت الذي كان فيه الأمريكيون يأتون إلى ألمانيا ، والتناقضات التي كانت تنتج من طرف الصورة والمعلومات التي كانت تهاجمني يوميا في صيف 1945م سنة انتهاء الحرب العالمية الثانية ، كانت مروعة وعنيفة جدا . فأنا شخصيا لم أكن مهيئا لمشاهدة صور الهياكل المتجولة ، والتي قدمت للحلفاء عند تحريرهم لمعسكر برغن- بلسن . ففي الجرائد قرأت رقما لا يصدق يتمثل في

قتل ستة مليون يهودي في الحرب العالمية الثانية . أما بواسطة الراديو فقد عرفت الجرائم التي ستصبح موضوع محاكمات في نورمبرغ ، كما استمعت أيضا إلى صوت المسؤولين عن هذه الجرائم الذين نفوا حقيقة ما وقع . إذ تبين لنا بعد تفكير أن مفهوم حالة السواء التي يمنحها المحيط بشكل مباشر ، تتبخر بصفة عامة عند شاب منطو على ذاته في هذه السن ، فإنه قلما تعجب من كون ما نعتقده بخصوص السواء لا يظهر لنا بوضوح بعد الصدمة . وهذا ما نجتره طيلة حياتنا . لكن ما فرض نفسه علينا قبل كل شيء في تلك المرحلة هو السؤال الذي يؤرق شبابنا اليوم الذين يقرؤون غولد هاغن . بالرغم من كل الإضاءات التي سلطها علم التاريخ يبقى من الصعب تصور كيف أن المعاصرين في بلد جد متحضر تعاونوا مع النازية وانخرطوا فيها ، أو على الأقل شاهدوا كل هذا الذي يحدث دون أن يحركوا ساكنا ، في حين أنه ومنذ اليوم الأول للحرب ، كانت سياسة التمييز العنصري ضد اليهود ، واضطهاد الشيوعيين والاشتراكيين وتعذيبهم تجري على مرأى ومسمع الجميع . كما تم المس بالحقوق الفردية للإنسان وبشكل علني . فبهذا الشكل أو ذاك ، فهذا الحدث ترك صدمة نفسية عميقة طبعت جيلي بشكل عام وبالخصوص المثقفين منهم .

فبالنسبة لي لا أطمئن إلى هذا التقليد السياسي الذي يعتبر ذاته غير سياسي A-politique وهو عدم اطمئنان يعود إلى هذه الحقبة . علاوة على ذلك لازلت جد حذر تجاه الاتجاه العميق والمتجذر الذي يعادي الحضارة ، هذا الاتجاه الذي يميز اللاعقلانية

الألمانية بالخصوص هو الذي يستهوي العديد من الأصدقاء الفرنسيين . فأنا أتذكر جيدا الليلة التي التقيت فيها مع الفيلسوف ميشيل فوكو في باريس . حيث تكلمنا عن السينما لكن كتاب السينما الألمان الذين يتحمس لهم فوكو كانوا من أمثال : سيبربرغ وهرزوغ أي السينمائيين المرتبطين بالرومانسية المحافظة وليس شوندروف أوكلاغ الكتاب الأكثر تقدمية .

فتغيير منظور 1945م سلط نورا جديدا على ما كان يبدو لنا عاديا وطبيعيا ، هو نفسه أيضا الذي لقحني ضد ما يمكن أن تجذبنا تجاه العديد من المواضيع والمواقف الذهنية . كما لقحني أيضا ضد تفخيم الحكم ، والبطولة المعجبة بنفسها ، وعقلية القطبان المحافظ التي يتقمصها باعتزاز رجال من أمثال إرنست يونغر ، وهانز فرير وآرنولد غهلن Gehlen . فبلاغة الخطاب والسكر بالأعماق التي يتلذذ بها النتشويون تثير حفيظتي كليا مثل التفاخر بالتماثل الموجود بين الألماني واليوناني القديم وفق تصور نخبوي واضح . إن هذه النزعة الأفلاطونية المشؤومة التي كانت تحافظ عليها الثانوية الألمانية القديمة تثير الغثيان ، زد على ذلك ، عندما أجدها في تأملات فالتر بنيامين حول " العنف المؤسس" أو في الألعاب البهلوانية الفكرية لماركوز حول الديكتاتورية التربوية . إن مسيرتي الفكرية الشخصية قلما تفسر خارج المواجهة التي جعلتني أقف ضد وجوه فكرية مثل هيدجر وكارل شميت.(2) فالنازية لم تعتمد على مصادر إيديولوجية ذاتية بقدر ما رجعت إلى منابع جاهزة . هذه المنابع التي كانت تشكل

الخزان الذي منه كانت تغترف تصوراتها الإيديولوجية . فالفساد الأخلاقي الذي عرفته الجامعة الألمانية ابتداء من سنة 1933م لا يفسر سوى بواسطة هذه الصلات الفكرية بوجودها بعد 1945م . فبعد الحرب أصبح من المتعذر تبني التراث الفكري الألماني المشترك الموجود بين الجامعة والنازية(3) ، هذه الأفكار التي لم يعترف أحد بها دون غربلة مسبقة لها . أما بخصوصي أنا شخصيا كنت أعتبر هذا عمل يدخل في الفطنة كما يدخل في خانة النقد بالمعنى الحقيقي للمفهوم ، كما كنت أعتبره واجبا مهنيا يجب القيام به لما سيكون له من آفاق اليوم . فالمؤاخذة التي توجه إلى أناس مثلي تعتبر أننا " وطنيون سلبيون " وهذا يعني أننا نزرع بذور الشك في تراثنا المميز لنا ، ونضخم مجال الأخلاق ، وكذلك نقوم بتغيير المواقع وذلك في الوقت الذي نتطابق مع الضحايا . فإذا كنا قد غيرنا النخب سنة 1989م ، فإن هذا لم يتحقق سنة 1945م مما سبب في استمرار العقليات التي بقيت على حالها حتى سنوات الستينيات والسبعينيات . فمثل هذه الخلفية تسمح بفهم أن جيلي ، وكما يبدو لي قد ساهم بشكل كبير وأكثر من الآخرين في الانفتاح الفكري الألماني على الغرب . وذلك بفضل الرؤية النقدية التي كان يتميز بها هذا الجيل ، وهو الجيل الذي أنتمي إليه شخصيا .

سؤال : في كتابكم " ما بعد الدولة-الأمة "(4) استبعدتم الرؤى الثلاثة المؤسسة للقرن . فالأولى تعتبر أن القرن ارتبط بالتحدي السوفياتي الذي أعلن ضد النسق الرأسمالي العالمي

Hobsbawm أما الثانية فهي على العكس من ذلك ، ترى أن القرن هو قرن صراع الأنظمة الشمولية ضد الغرب الحر (Furet) . وأخيرا الرؤية الثالثة المسماة ، ما بعد الفاشية التي ترى أيضا في القرن العشرين القصير 1914-1989قرن الحرب الأهلية العالمية . أما أنتم تتبنون رؤية رابعة مخالفة ، وهي رؤية تفاؤلية ، والتي تنبني على أساس الحدث الذي طبع القرن سنة 1945م والمتمثل في انهزام النازية واندحارها . هل بإمكانكم تدقيق رؤيتكم للقرن ، والتي تعارضون فيها كلا من هوركهايمر ، أدورنو ، هيدجر ، ودريدا ، والتي بدورها لا تترك مجالا للهروب بخصوص كوارث القرن 20 .

جواب : هابر ماس : أجد نفسي في العمق في التأويل الذي اقترحته الرؤية الأولى . فمن وجهة نظر ألمانية وأوربية يمثل انهيار النازية وبناء الديمقراطية التي حصلت بعد هذا الاندحار ، تمثيلا للحظة حاسمة سواء في ألمانيا الفدرالية ، وإيطاليا ومؤخرا في إسبانيا والبرتغال . فسنة 1945 تمثل بالنسبة لنا في ألمانيا وأوربا منعطفا " Tournant" نحو الأفضل . وهذا بدون شك ليس من قبيل الصدفة ، إنه الفهم الجيد للديمقراطية ولعلاقات المساواة بين المواطنين . فالوجود الاجتماعي الخير ، والاقتصاد الاجتماعي أصبحا بالنسبة لي الموضوع الثاني في انشغالاتي الفكرية طيلة حياتي ، فخزان العنف المهول الذي انفجر في النصف الأول للقرن الماضي ليس له مثيل من قبل . طبعا ، لا يجب أن نطمس معالم الظلم

والبؤس ، والمذابح الفظيعة التي خيمت على العالم بأسره طيلة النصف الثاني من هذا القرن . لكن توازن القوى سمح بتفادي الأسوأ .

فمنذ الحرب العالمية الثانية ، حل موعد نهاية الاستعمار في آسيا وإفريقيا وذلك بفضل تصاعد وتيرة التحرر الوطني . كما أن الخطاب المجازي الداعي إلى السلم والمساواة والذي أبان عن نفسه في خطاب حقوق الإنسان والديمقراطية بدأ يفرض نفسه تدريجيا في العالم بأسره ، مما جعل أشكال السلطات المهيمنة تتآكل أيضا تحت تأثير التواصل ووسائل الإعلام . ففي المجتمعات الناجحة المنتمية إلى OCDEوفي الدول المزودة بأنظمة اجتماعية قوية باستطاعتها أن تتقدم . وبالتأكيد ، هذا لم يمنع السباق نحو التسلح في الشمال ، ولا اتساع دائرة البؤس والحرب الأهلية في الجنوب ، ولا وجود القمع والاضطهاد ، ولا الرعب في الدول التابعة للهيمنة السوفياتية . لكن مواصلة الجهد بالنشر العالمي للأفكار الحديثة في الفن والأدب والسينما ، فإن هذا يتسبب على الأقل في ثورة ذهنية ستمنح وجها آخر في نهاية القرن ، ومظهرا آخر للرؤى الثلاث التي تحدثت عنها في بداية الشكل . لكن بالرجوع إلى مشاكلنا الخاصة لا يوجد أي باعث على نزعة تفاؤلية في هذا العالم . لكنني بالرغم من ذلك لا أركن لتصور رؤية انهزامية وتشاؤمية استحوذت على العديد من المفكرين ، والتي تتجسد من خلال إحساسهم بنرجسية مفرطة تدعي معرفة الكل من أجل اتخاذ موقف غير منتج من وجهة نظر

البحث .

سؤال : باعتباركم وريثا لمدرسة فرانكفورت(5) المؤسسة على النظرية الشهيرة "النظرية النقدية" وانطلاقا من الحرب العالمية الثانية نفي إلى الولايات المتحدة الأمريكية أعضاء هذه المدرسة : هوركهايمر ، أدورنو ، ماركوز ، حيث قاموا بإعادة قراءة تاريخ الفلسفة والثقافة الغربية في ضوء مقولة " الكارثة " (Ca-tastrophe) التي تعرضت لها أوربا ، وعلى هذا النحو وجهوا انتقادات عنيفة إلى العقل ذاته . لقد كتبتم بأن هذا ليس مشروعكم وقدمتم طرحا تسعون من خلاله إلى تجاوز هذا الإحراج ، ويلخص طرحكم مفهوم " العقل التواصلي " . هل بإمكانكم تذكيرنا بمراحل تفكيركم التي أدت إلى رفض خطاب موت الفلسفة ؟ وهل تحسون أيضا بأنكم تواصلون عمل الأعضاء الأوائل لمدرسة فرانكفورت ؟ .

جواب : لقد كنت محظوظا لأنني بعد سنتين من حصولي على شهادة الدكتوراه أصبحت مساعدا لأدورنو في معهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت . فثلاث سنوات من التعاون الواسع مع أدورنو في هذا المعهد حددت تطوري المعرفي بصفة أساسية . فالانتهاء من الدراسة في بون أعطاني مسافة سمحت لي بتملك النظرية النقدية وذلك بوسائلي الخاصة . وهذا ما يفسر أن أدورنو كانت علاقته معي أكثر حرية من غيري . من الأشياء التي استفدتها من مدرسة فرانكفورت والتي تهيمن علي بشكل كبير هي

أولا انفتاح الفكر على العلوم الاجتماعية التي أظهرها هوركهايمر في إعادة قراءته للتراث الفلسفي الهيجيلي الماركسي الذي دشنه كل من لوكاتش وكروتش . فالجيل القديم لأعضاء مدرسة فرانكفورت : هوركهايمر ، أدورنو ، وبالخصوص ماركوز ، إريك فروم ، وليوفنتال ، قد أعطوا دفعة للنظرية النقدية ، والدائرة التي تنعكس فيها الخطوة التوتلتارية للقرن . لكن عندما جئت إلى فرانكفورت في نهاية سنوات الخمسينات لم تكن الفاشية والستالينية ظواهر مهيمنة في العالم ككل . لقد كانت الديمقراطية بالرغم من أنها كانت مهددة قد فرضت نفسها في ألمانيا ، إن هذا هو التحدي الذي كان مطروحا علينا في تلك الفترة ، فترة الحرب الباردة حيث المنافسة الموجودة بين الأنظمة . ولهذا قمت ببحث ميداني حول الوعي السياسي لدى طلبة فرانكفورت . وأنا بدوري أخذت هذا الموضوع لإعادة طرحه في سياق تاريخي أوسع ، وذلك ما قمت به في كتابي "الفضاء العمومي : أركيولوجيا الدعاية كبعد مكون للمجتمع البورجوازي" .(6)ففي غضون الستينيات والسبعينيات كان اهتمامي من أجل النظرية التي ترى التحديث الثقافي والاجتماعي كسيرورة عقلانية تنمو بشكل كبير وقد توسعت معرفتي بخصوص هذه المسألة . فالعيوب التي كانت تعرب عنها الأسس المعيارية للنظرية النقدية كانت تزعجني وهذا ما قمت به في كتابي "المعرفة والمصلحة": (7) وبعد ذلك أصبحت مهتما بصفة مكثفة بفلسفة اللغة ، ونظرية الفعل وذلك بهدف تطوير مفهوم الفعل التواصلي ، وهذا ما أصبح في نهاية

المطاف يشكل الأساس ليس فقط لنظرية الفعل التواصلي وإنما أيضا لأخلاق المناقشة . ونظرية السياسة التشاورية . إذا قلنا بعد إمعان النظر أن تراثا حيا لا يمكن أن يقطع سبعة عقود مضطربة دون أن يتغير ولهذا يمكن أن نرى أن نظريتي ما هي إلا تطويرا لهذا التراث الذي خلفته مدرسة فرانكفورت .

وعلى كل حال فأنا شخصيا بقيت وفيا لمقاصد ونوايا الجيل السابق . فاهتماماتي النظرية لم تتوان عن الخضوع للهاجس العلمي وذلك لإظهار الجوانب السوسيو-مرضية التي لا تظهر للملأ ، كما أن اهتماماتي تسعى لتعرية وفضح مظاهر الظلم والعثور على مكامن المقاومة التي لم تستنفد بعد . أما في إطار البحث نفسه ، فيما يتعلق بالخط المزدوج للمواجهة التي ميزت مدرسة فرانكفورت منذ بدايتها الأولى ، فقد تمثل في مناهضة النزعة الوضعية من جهة ، والفكر الميتافيزيقي من جهة ثانية ، فهذا الخط لازال لم يتغير بعد . ولهذا فقد وضعت تمييزا واضحا بين دور الفيلسوف والمثقف العضوي . أي بمعنى التمييز ما بين أقدمه في الجامعة وهو عمل علمي صرف ، وبيّن تدخلاتي السياسية في الفضاء العمومي : فالنظرية والممارسة لا يسكنان تحت نفس السقف ، والفلسفة وحدها لا تستطيع بعد اليوم وضع اليد على الحقيقة والحقيقة هنا بأداة التعريف . فهناك إذن حلولا تشارك في التأسيس الخاطئ للعلم في كل تعقيداته .

سؤال : يعاب عليكم أحيانا نزعتكم التلفيقية بين المذاهب . فتخلطون بين نظريات من مختلف الآفاق دون إنتاج أي

نظرية جديدة . مع ذلك تحافظون على مفهوم النظرية لتمييز عملكم . فما هو الوضع الذي تعطونه إذن لمفهوم النظرية في مشروعكم ؟ وهل هناك شكل من التنظير ما عدا ذلك التنظير ذو الطابع الفلسفي المحض . وهل النظريات الوضعية المعلن عنها من طرف العلوم الخاصة مستعدة لتقبل النقد ؟ .

جواب : أعتقد أن التلفيقية أو الانتقائية مصطلحات غير ملائمة لنعت التنظيم التعددي للنظرية المتمركزة بالتأكيد حول مفهوم العقل التواصلي ، لكن تطورها في مقابل ذلك رهين الحوار مع العلوم الخاصة المتعلقة بها . وقد قدمت بهذا الخصوص ملاحظة في تقديمي لكتاب "الحق والديمقراطية"(8) . إن نظرية الفعل التواصلي تشكل من جهة نواة النظرية السوسيولوجية للفعل ونظرية أكثر تعقيدا للمجتمع ، لكن من جهة أخرى هي نظرية تستند إلى التداولية الصورية للغة التي بدورها تشعبت إلى نظرية للعلم والأخلاق والحق . بعدما سمحت بتحليل مفاهيم الصلاحية Validi-té مثل الحقيقة والصدق . إن وجود وحدة شاملة لوجهة نظر التأسيس والبرهنة لا تمنع تعدد النظريات الخاصة لتطرح للمنافسة مقاربات نظرية تدافع عن نفسها بطريقتها الخاصة في عالم المناقشة . ففيما يخص نظرية اللغة دخلت في حوار مع دافدسون ، دامنت . بخصوص نظرية الحقيقة كان المتحاورون هم استراوسن ، رورتي ، بوتنام . أما في مجال النظرية السياسية والقانونية فقد كان لي نقاش مع كل من راولز ،د ودوركن ومشلمان . أما فيما يتعلق بنظرية

الأخلاق فكان لي حوار مع أصدقائي كارل أتو آبل ، فليمير أوتايلور ومكئنتر . كما يمكن أن أتابع هذه اللائحة إلى أسماء أخرى دخلت في حوار معها لبناء نظريتي الخاصة . ففي كتابي الأخير "الحقيقة والتبرير"(9) ستخرجون بانطباع مقابلة بين الفلاسفة . لكن في اختلاف مع كثير من زملائي الفلاسفة ، أنا جد مقتنع أن النظريات الفلسفية تستطيع أن تحافظ على علاقة متعددة المباحث مع نظريات علمية مجاورة لها . يمكن على سبيل المثال من جانب معين ، ربط نظرية الفعل التواصلي أو أخلاق المناقشة مع أعمال علم النفس التطوري مثل جون بياجي ، روبر سلمان ، وفرنس كلبرك ، ومن جانب ثان ، يمكن إيجاد حضور للدراسة المقارنة بين التصورات الدينية للعالم وفهم تصورات المؤسسات القانونية . ففي جميع الحالات يبدو أنه في هذا المستوى الميتانظري أن المقاربات تترابط فيما بينها . وعلى عكس هذا ، فالعلوم المتخصصة هي بدورها منفتحة على اقتراحات فلسفية ،ولدينا أمثلة عديدة على ذلك ، مثل جون بياجي ، سيغموند فرويد ، ماكس فيبر ، ونوعمان شومسكي إلخ . وهذا ما سينطبق حاليا أيضا على علم النفس المعرفي المنفتح بدوره على الفلسفة .

سؤال : إن تقدما لا مثيل له (للعلم التقني)خاصة البيوتكنولوجيا (10) يبدو أن نقد العقل عند عدد من الفلاسفة أعاد إلى المركز هذا النقد الشهير الذي قام به هيدجر ، بالنسبة إليكم في أي سياق تموضعون التفكير الفلسفي حول مسألة

التقنية والعلم كإيديولوجيا ؟ .

جواب : إن أطروحة التقنية والعلم كإيديولوجيا موجهة ضد أطروحة التكنوقراطية المهيمنة في 1968م والتي حسبها تستند السياسة على أشكال "الشرعية القطاعية" الموضوعة رهن إشارتها من طرف العلم والتقدم التقني والاقتصاد . هذا التعبير الذي يعزى بالخصوص إلى هانز فراير ، وهيلمت شلسكن ، يعني أن العلوم الاجتماعية كل واحدة في قطاعها ، تستخرج القوانين الموضوعية التي يجب أن تحل محل القوانين الشرعية المنحدرة من طرف الإرادة العامة . وبشكل متأخر كانت العقلانية التنظيمية والعقلانية النسقية هما اللتان أخذتا مكان العقلانية الأداتية . لكن إذا لاحظنا توجه السجال سنرى أن مقارنة تفرض نفسها بين توجه النظرية التكنوقراطية ودوغمائية الليبرالية الجديدة المهيمنة حاليا ، أما اليوم فالديمقراطية من المفروض أنها تتخلى لصالح قدرة التنظيم المزعوم للسوق . فالواجب في هذا العصر إعادة تعريف الأسئلة التطبيقية والسياسية في ضوء الأسئلة التقنية وترك التنظيم الذاتي للأنساق التقنية .

لكن رجوعا إلى سؤالكم . ففي الوقت الذي تسمح البيوتكنولوجيا من الآن فصاعدا بالتأمل في تدخلات لتحقيق أهداف محددة حول الجينوم الإنساني ، نشاهد الاختفاء التدريجي للحاجز بين الطبيعة التي لدينا والتجهيزات العضوية التي جهزنا بها . بالنسبة لمواضيع هذا الإنتاج ظهر نمط جديد من العلاقة في

ذاتها التي تنغمس في أعماق جوهرها العضوي الخاص . إن مجالات الفعل أصبحت محددة بواسطة مقولات جديدة وإحراجات أخلاقية تفرض نفسها علينا . والتي لا يمكن التملص منها ، لكن الرهان أكثر اختلافا حسب ما نعتبر هذا كتراكم للحرية التي تتطلب تنظيما أكثر أو بباسطة كنز رخيص يمارس التحكمات التي تمنح نفسها دون أن تسمى تجديدا ذاتيا . بالنسبة للوقت الحالي يبدو أن التطور البيوسياسي رهين مجموعات الضغط العلمية التي تستميل الشركات العلمية التي يهمها الأمر : ومساهمتها في الوسائل العمومية والرأسمال النظري . فالتعاقب الأساسي الذي يواجهنا يتحدد في شيئين : إما في معرفة التنظيم العادي لهذا التطور حسب الخصائص مبينين الشكل الديمقراطي للإدارة ، وإما التخلي عن تلك الامتيازات ، ومصالح السوق ، وهذا ما ستكون له نتائج خطيرة بشكل مسبق .)من وجهة نظر إيديولوجية) . وبصراحة إن ما نشاهده هنا ليس شيئا آخر سوى التحكم الذاتي بالضرورة في وجه المطالب الدعائية المطلوبة من طرف الفضاء السياسي . فكل ما هو منجز تقنيا ومستغل اقتصاديا يجب تنفيذه بدون أية لغة مسبقة بواسطة المنافسة .

سؤال : كيف ترد على النقد الذي صاغه بيير بورديو في كتاب "تأملات بسكالية"(11) والنقد هو أنكم تخضعون العلاقات الاجتماعية لاختزال مزدوج و تبعدون العلاقات الاجتماعية عن الحقل السياسي مما أدى إلى احتضان الأخلاق

لحقل السياسة ؟ .

جواب : لقد طور بيير بورديو نظرية ذات وجوه متميزة تفرض على الإعجاب . فقد وسع المقاربة الاقتصادية لتطبيقها على أبعاد أخرى في حقل التنافس ، قبل كل مقاربة رمزية وطبق مقاربة على ظواهر جد دقيقة . لكن بيير بورديو بناء على نصوصه تبقى نظريته ، نظرية الاختيار العقلاني التي لا تعترف بقيمة كل ما هو معياري محض في الأخلاق الكونية ، وفي دولة القانون والديمقراطية . هذه المعايير يمكن تعليمها للإنسان مستعيرا طريق التعاون في البحث عن الحقيقة ، وهذا أيضا عمل اجتماعي . فالعديد من التنظيرات تتبنى وجهة النظر التي من خلالها تسعى إلى التمييز بين العناصر الاستراتيجية للممارسة الاجتماعية من جهة والعناصر المعيارية من جهة ثانية . فالعديد من الباحثين يعطون أهمية كبرى للظواهر التي تكون سهلة البلوغ من منظور الملاحظ ، في مقابل ذلك هناك آخرين يعطون أهمية للظواهر التي لم تكن ظاهرة إلا من خلال منظور المنخرطين في الظاهرة ؛ وهذا التعارض بين الموقفين إلى حد عدم تقبل الواحد للآخر ليس فقط ما يدعو إلى المبالغة . ومن هنا فكل عمل يتأسس على عكس هذا الذي يسعى إلى إيجاد علاقة بين المنظورين معا . وهذا ما حاولت بحرية القيام به في كتاب " نظرية الفعل التواصلي " .

إن الالتزام السياسي الشخصي لبيير بورديو يتغذى أيضا على أساس فرضيات حدسية ذات مضمون مزيف . سنذهب لنصوت رغم

أننا لا نستطيع الاتكال على واقعة أن أصواتنا سيكون لها وزن تقريري . كما نتوجه إلى المحاكم حتى يتم إرجاع العدالة مع العلم أننا نعرف أن منطلق القضية غير مؤكد وغير تابع فقط لوضعية القانون . إن كل شكل من أشكال الرفض السياسي الذي ينبني على نية إصلاحية ، أو اتقاء اليأس ، والخضوع أو الاستسلام على منوال الوقاحة الكلبية يعكس خيبة الأمل التي تبين أننا ندخل في ممارستنا السياسية وحتى في ممارستنا التواصلية اليومية بشكل أعمق افتراضات أو مسلمات برجماتية لها مضمون معياري ، فإذا لم نستطع الاتكال بشكل دائم على جملة من البديهيات التي من وجهة نظر صلاحيتها ، يمكن إعادة طرحها مطلقا موضع تساؤل فإن مجموع ممارستنا اليومية والاعتيادية ستنهار . وفي نفس الوقت فهشاشة قاعدة صلاحية العالم المعيش تفسر لماذا أننا نستجيب لتفاوتات المعرفة بالتساؤل أو التعارض أو السخط . فالنشاط الاجتماعي لا يمكن اختزاله إلى نشاط استراتيجي . إذا كانت الحياة لا ترتكز سوى على الملاحظة المتبادلة والجري نحو السلطة والتحكم في الأشياء ، فإنه سيكون من المستحيل معرفة لماذا ، من منظور المشاركين ، لا نستطيع التمييز بشكل دقيق إذا ما كان يسعى إلى إقناعنا بحجج وأدلة ، ويلزمنا بقرارات أو يتصرف بخدع . بالتأكيد إن المهتمين لا يدركون دائما كل الخدع التي تميز عالم الاجتماع أثناء موقعه كملاحظ . لكن أليست الممارسة التأملية اليومية تمكن عالم الاجتماع من استخلاص قدراته ؟ .

سؤال : أمام تحدي العولمة ترفضون عقيدة الليبرالية كتطرف ، كما ترفضون أيضا أصولية الأمة . تنتقدون كانط وتثنون عليه في نفس الوقت ، تعتزون بتنشيط مفهوم المواطنة العالمية وتتكلمون عن " الحكومة الكونية " . لكن كيف يمكن لسياسة تتجاوز الدولة-الأمة أن ترى النور ؟ هل بفضل تشكيل وعي تضامن المواطن العالمي ؟ لكن كيف يمكن إصلاح القيم ؟ .

جواب : إن مسألة الأمن العالمي في عهد الصواريخ النووية ، وتقليص هوامش الفعل الوطني تحت دافع الأسواق المالية ، سمحت لرأسمالية عبروطنية بالتكوكب ، كل هذا غير بشكل جذري الوجود الذي وجد لحد الآن . في الواقع فالعلاقات الدولية بين الدولة الوطنية المتحركة بصفة مستقلة ، هي بدورها تغيرت منذ مدة لكي تكون شبكة عالمية مكثفة تدخل في إطارها المنظمات الاجتماعية الدائمة ؛ القمم ، الممارسات ، الإجراءات إلخ . فالحدود الترابية التي كانت مراقبة بشكل صارم أصبحت الآن قابلة للاختراق . فالسياسة الخارجية الكلاسيكية لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا . إن السياسة الخارجية تتطابق مع السياسة الثقافية . إن السياسة الاقتصادية في نفس الوقت تلغي الحدود القائمة بين السياسة الداخلية والخارجية .

موازاة مع هذا ، فالإطار المعياري للقوانين العالمية بدوره هو تغير منذ تأسس محاكم طوكيو ونورمبرغ ، وهيأة الأمم المتحدة أيضا . فمنذ الواقعة الإجرامية للنظام النازي . فقدت مواضيع حقوق الناس (ودول

وحكومات NDT) البريق الذي منح لها . فميثاق الأمم المتحدة خلق صيغا جديدة للمحافظة على حقوق الإنسان (الحرب العدوانية جرائم ضد الإنسانية) . وفتح فضاءات جديدة للتدخل الإنساني . على هذا الأساس فسياسة حقوق الإنسان الموجهة من طرف الأمانة العامة لهيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية بلاهاي التي يجب من الآن أن تحول إلى محكمة جنائية حقيقية كل هذه المؤسسات الجديدة ستقلص من سياسة الدولة الفردية . فالعديد من المشاكل ، وإن كانت على الأقل تطرح في جدول أعمال هيأة الأمم المتحدة ، استطاعت ولو في مراحل محددة أن تثير نقاشات داخل الفضاء العمومي العالمي ، ومن بين هذه المشاكل نذكر : المسألة الإيكولوجية ونقاشات تخص موضوع حقوق الإنسان ، وبالخصوص المشاكل الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات العالمية التي فيها تفاوت طبقي صارخ . فأظن أن حل هذه المشاكل لا يتطلب حكومة عالمية وإنما على الأقل نظام مواطنة عالمية تسمح بشيء كسياسة داخلية عالمية . بدون شك إن هذا يبدو نوعا مثاليا بالمعنى الذي للمصطلح ، إذا ربطنا هذا المنظور مباشرة بأخلاق كونية في كل حجمها . في مقابل ذلك ، يبدو لي أنه يكفي إضفاء صبغة أخلاقية كونية على هذا . فسياسة داخلية بدون حكومة عالمية بإمكانها الاعتماد بكل بساطة على اتفاق حول حقوق الإنسان ، إذا كان هو أيضا على المستوى العالمي . مقارنة مع التضامن الإيجابي النشيط والفاعل ، الذي يجد جذوره في شكل من الحياة الثقافية المشتركة ،

والذي يقدم تعبيرا عن هوية جماعية ، فإن تضامنا سلبيا غير فاعل لمواطن العالمية لا يملك إلا خاصية فاعلة ، وأن يعبر عن ذاته في حركات ثائرة تذهب في اتجاه معارضة الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان . وهذا النمط أصبحنا نرى خطوطه بدأت ترتسم . فالعائق الحقيقي الكامن هنا ، هو أن الفاعلين لكي يكتسبوا قدرة على الفعل على المستوى الكوكبي ، يجب عليهم أن يتعلموا النظر إلى أنفسهم كفاعلين يقررون بطريقة مستقلة وإنما كأعضاء في جماعة عالمية ويتحملون مسؤولية الدفاع عن المصالح الكونية في إطار اختياراتهم الخاصة .

سؤال : كيف فكرتم في التعايش القائم بين بيير شوفنمو ويوسكا فتشر ؟ وكيف تنظرون إلى دور السياسة في أوربا حاليا؟ .

جواب : إن النزعة القومية لجون بيير شوفنمو تغترف من التراث الذي أشعر به شخصيا ، على غرا فتشر الذي يتعاطف معه بشكل طبيعي . فإلى الثورة الفرنسية يجب أن نسترد فكرنا بخصوص الديمقراطية . لكن كشف الحافز الذي لعب في هذا العصر الوعي الوطني لوضع الديمقراطية ، لا يجب أن نستخلص منه الخلاصة المقلوبة التي حسبها أن أشياء كالوعي الديمقراطي للتضامن المدني لا يمكنها أن تتسع بعيدا لتجاوز الحدود الوطنية . ومن هذا المنطلق أنظم إلى رأي يوسكا فيتشر بخصوص حاجة الاتحاد الأوربي إلى دستور يحمي كمالية الأمم المشاركة فيه ، وينظم بشكل واضح توزيع الكفاءات بين السلطات الأوربية ودول الأعضاء في الاتحاد .

انطلاقا من هذا الإطار الفدرالي يمكن خلق دافع يسمح بتشكيل نظام لأحزاب سياسية تتعدى الحدود الوطنية لتشمل مختلف دول الاتحاد ، كما يسمح أيضا بميلاد مجتمع مدني ومجال عمومي ذو بعد أوربي عام ، وتأسيس ثقافة سياسية بإمكانها الاعتراف بكل حامل لجواز سفر أوربي كمواطن ينتمي إلى نفس الكيان السياسي . فبعد نيس والميثاق الأوربي للحقوق الأساسية ، فنحن فعليا أمام تناوب : سواء فرنسا أو ألمانيا سيجدان نفسيهما بشكل جماعي في دور منشط أو محرك ملائم لأوربا مشكلين نواة لفدرالية يمكن أن تندمج معها فيما بعد ، الدول المنضوية تحت الاتحاد . فهذا هو الشرط لكي تحتفظ أوربا بقدرة على الفعل ، سواء اتسع الاتحاد ليضم المرشحين المنتظرين أم لا . لكن دون تغير حالة الاندماج التي نحن عليها الآن . فإذا لم يتحقق هذا الشرط ، فإن الباب سيكون مفتوحا أمام صراعات لا مفر منها محدثة بواسطة التوتر القائم من جهة بين التجمع العمودي المتغلب الذي يضم دائما الدول المستقلة ، ومن جهة أخرى المشاركة الأفقية القوية المتمثلة في الاتحاد النقدي والسوق المشتركة . لكن غياب الانسجام في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية يدل على أن الاتحاد سيدخل لا محالة في دائرة مفرغة لغياب الاندماج .

سؤال : إنكم جد ملتزمين بالمسألة الأوربية : يبدو أنك موافق على فكرة فدرالية الدولة -الأمة هذا التعبير أخذ من طرف جاك شراك . هذا المفهوم يتضمن تناقضا في المصطلحات .

إذا كانت الدول- الأمم يجب أن تحافظ على سيادتها . فالفدرالية ستخرج إذن على نمط دولة غير موجودة لحد الآن . أما إذا كانت هذه الدول ستتقاسم فيما بينها السيادة . فهل هذه الدول سوف لن تكون مشكلة لفدرالية بالمعنى الحقيقي للكلمة . هل تدافعون على وضع دولة كلاسيكية تترك المجال لمرحلة تجريبية تسمح بشكل برجماتي لصياغة شكل جديد للدولة ؟ .

جواب : لقد أكدتم بشكل جيد على هذا الخيار . فأعتقد أن الفضاء الاقتصادي المشترك ألزمنا مسبقا للوصول إلى وحدة سياسية التي ستكون كافية حتى تتمكن سياسات من جعل إعادة توزيع المجال الأوربي مرورا بالحدود الوطنية نتيجة مقبولة دون أي اعتراض من طرف المواطن الأوربي . فانسجام السياسة النقدية أو تسوية أنظمة السياسة الاجتماعية لن يكون بالتأكيد أمرا ممكنا . فمثلا إذا كانت التسوية في العديد من القطاعات والمجموعات الفرنسية والألمانية لا يسبب نتائج سلبية نسبية ، فإن هذا سيسمح بمساعدة مجموعات وقطاعات برتغالية ويونانية على التقدم الاجتماعي .

وبشكل طبيعي ، فإن هذه السياسات على المدى القصير ستكون لها نتائج إيجابية على المدى الطويل بالنسبة لهؤلاء الذين تحملوها . لكن السياسة لا يمكنها اكتساب فضاء الحركة التي هي في حاجة إليه حتى تتجنب النتائج السلبية والثانوية غير المرغوب فيها من الناحية الاجتماعية ، وذلك في وسط أوربا الموحدة اقتصاديا ، إلا إذا خضع الاتحاد الأوربي إلى قاعدة أخرى للمشروعية . فلحد الآن

الاتحاد الأوربي يعتمد على اتفاقيات ومواثيق تمت بين الحكومات . فالشرط لكي يتمكن الاتحاد من تبني تشكيل جديد للمشروعية خاص به ، يجب أن يمر عبر الفضاء العمومي الأوربي وانتخاب برلمان أوربي يتسم بالشرعية ويراقب سلطات بروكسل ، بهذه الطريقة يمكن الاتحاد نفسه من اكتساب صفة دولة ، وجماعة سياسية حقيقية . ولتحقيق هذا نحن في حاجة إلى دستور أوربي من وضع المواطن الأوربي نفسه ، ويتم التصويت عليه في استفتاء أوربي عام يشارك فيه كل مواطني الاتحاد الأوربي .

ففي إطار كيان متخط للحدود القومية مشكلا فدرالية ، حيث تقسم بشكل طبيعي الدول الوطنية سيادتها على المؤسسات الأوربية . لكن في هذا السياق ، يجب اتخاذ ثلاث اعتبارات : النقطة الأولى التي نكون فيها على طريق الاندماج ، فقطع هذه الخطوة يبدو أنه ضروريا لكن شريطة أن نفرغ مفهوم الدولة الجمهورية من مضمونها أي كدولة تضمن استقلالية المواطنين ذاتهم . ففي الوقت الحالي فالعديد من القرارات المهمة تتخذ دائما في سرية تامة بدون أن يكون للمواطنين الحق في المشاركة فيها ، وبدون استشارات وطنية تضفي صفة الديمقراطية على مثل هذه القرارات الحساسة والمهمة . فكما يؤكد الجمهوريون ليست هناك أية وسيلة أخرى لتعويض العجز الديمقراطي سوى بالعودة إلى الأربعين سنة من الاندماج الاقتصادي .

الاعتبار الثاني : يتمثل في أن السيادة وبأي صفة ما فهي

في طريق أن تصبح في عداد الماضي ، ولو من جهة صورية فهي ليست أكثر من قفة مثقوبة . فالمحاكم الوطنية منذ الآن ستكون مرتبطة بفضاء المحكمة الأوربية للعدالة ، وفي أحسن الحالات ، فالحكومات الوطنية تعمل على تطبيق القرارات المتخذة من طرف الأغلبية المؤهلة في الاتحاد وإن كانت هناك اعتراضات ضد هذه القرارات المتخذة في بروكسيل .

وفي النهاية ، الاعتبار الثالث ، يتمثل في أن كمالية حداثة الدولة الفدرالية الأوربية الحالية ترتكز على أن هذه الدول المؤلفة من الدول الوطنية لن تكون فقط على مستوى مقاييس غير معلنة في أوربا . وإنما أيضا دولة فدرالية تتألف من دول وطنية تتمتع كل واحدة منها باستقلال ثقافي عريق . إنه لمن غير المفكر فيه القول أن توزيع الاختصاصات بين المستوى الفدرالي ودول الأعضاء يمكن أن يمس بسيادة الدول المنظوية تحت لواء الدول الفدرالية . ولهذا يجب كما يبدو لي إدخال بند ينص على مرحلة تجريبية في إطار الدستور المرتقب ووضعه لهذه الدولة ، وهذا ما سيسمح باستخلاص جزء من النتائج المحصل عليها انطلاقا من التوزيع المؤقت والمراجع للاختصاصات التشريعية بين المستوى الفدرالي والمستوى الوطني ، وذلك بهدف الوصول في النهاية إلى استخلاص النتائج الجيدة التي يمكن تبنيها في إطار بناء هذه الدولة الفدرالية . ولهذا يمكن بهذه الصيغة فهم سيرورة التوحيد الذي يجب أن يبدأ من الآن في قطع خطوة تشكيل نواة الدولة الأوربية كسيرورة مفتوحة .

سؤال : لقد كانت مدينة نيس ، بعد سياتل ، وقبل بورتو ألغيري مسرحا لتظاهرات منظمة من طرف مناهضي العولمة . ماهو موقفكم من هذه المجموعات التي أصبحت حاضرة بقوة في المشهد السياسي الفرنسي ؟ هل تفكرون أن هذه المجموعات هي تعبير مشروع عن عالم معيش يعرف ضغوطات كثيرة ، أم تفكرون في عكس هذا ، أي أنهم مجرد كما يمكننا القول ولو (يساريا) دعاة غير مسؤولين لتراجع هائل ؟ .

جواب : كما أفهم شخصيا أن هذه التظاهرات تفسر واقعة أن المشروعية أصبحت مهملة . فالانتقال إلى رأسمالية متعددة الجنسيات ، وانتشار الإيديولوجية الليبرالية الجديدة أعقبته في نفس الوقت سياسة نقدوية جد عميقة لشروط الحياة . فعلى المستوى الوطني كما على المستوى الدولي ، التوزيع واضح بين الراغبين في سياسة التحديث . ففي بلدنا مثلا توزيع الثروات والمحاصيل يتم بشكل غير عادل أكثر فأكثر . وبالتالي فتهميش أولئك الخارجين عن شبكة المجتمعات الذين لا قدرة لهم على دخول هذه الشبكة تتسع بشكل سريع . وهذا ما بينته الأعمال القيمة التي يجريها الباحث السوسيولوجي بيير بورديو . لكن شيئا ما يكون هو التشخيص والآخر هو العلاج . فعلى كل حال ليست المسألة تتعلق بالعودة إلى سياسة حمائية على مستوى الدولة الوطنية . فأنا أمسك بهذا من أجل استراتيجية في نفس الوقت تراجعية وغير مأمولة . والأكثر من هذا فالانطواء في قلعة الدولة الوطنية لا يعمل إلا على تدعيم عقلية

الكراهية تجاه أصدقاء من المفروض التعامل معهم . ففي كتاب " ما بعد الدولة- الأمة " دافعت على استراتيجية هجومية تتمثل في كون هذه السياسة يجب أن تسترجع الأسواق التي انسحبت لكفاءة تنظم الدول الوطنية . ولهذا نحن في حاجة إلى قدرة أكبر لتنظيم وضبط عالمي للأسواق ، وليس لقدرة أقل من هذا .

سؤال : ستصدر الترجمة الفرنسية لكتابكم : " الحقيقة والتبرير" . فبعد ثلاثين سنة من التفكير في الأنشطة التواصلية وفي تطبيقاتها ، باشرتم عملا إبستمولوجيا ، لكن لم تلامسوا البناء الإبستمولوجي في مجمله ؟ فالبرجماتية ذات النفع الأمريكي تبدو أنها لطفت عقلانيتكم(12) ، وهذا ما أظن أنه أبعدكم شيئا ما عن زميلكم كارل أوتو آبل)صاحب كتاب "التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس" .(13) هذا هل يخضع هذا الانزلاق ببساطة لإكراهات نظرية أم هو نتاج لاستراتيجية تهدف إلى إضفاء فعالية أكبر على نظريتكم النقدية ؟ .

جواب : لقد وصفتم بطريقة جيدة مراجعتي في هذا الكتاب للأسئلة الفلسفية النظرية التي تركتها جانبا منذ كتابي "المعرفة والمصلحة" أو التي درستها بطريقة ضمنية في ارتباط مع فلسفة اللغة أو مع نظرية الفعل التي ساعدتني على تدعيم نظرية المجتمع . فكارل أوتو آبل وأنا أعدنا إلى حسابنا منذ بداية الستينات برجماتية شارلساندرس بورس ، وجيورج هيربت ميد ، وجون ديوي ، لكن بإضفائنا عليها صبغة كانطية ، التي تتصاهر مع برجماتية بوتنام أو

بالأحرى برجماتية رورتي . كما يتوجب أن تشككوا فقد أعدت فقط مراجعة مفهوم الحقيقة الابستيمية لمتطلبات ضد- الحجة contre argument التي بإمكانها إقناعي . فالتنظير ليس له نظام الأنشطة الاستراتيجية ، ولا يجب أن يكون له في المقابل ، إن المراجعة لا تتعلق بالمعيارية النظرية للعالم المعيش والمناقشة ، ولا بأسس أخلاقيات المناقشة ، التي لا تعمل إلا على إعطاء صرح ما بين ذاتي لنظرية الأخلاق المعرفية المنحدرة من كانط . إن من يخالفني عن كارل أوتو آبل ، يبقى في حدود سجال عائلي ، إن ما عرضته في كتابي الأخير "الحقيقة والتبرير" هو بأي معنى يمكننا الحفاظ على واقعية إبستمولوجية مفهومة بعد المنعطف الذي حققته التداولية اللغوية ، بدون أن نتحول إلى واقعية أخلاقية . فبخصوص نظرية الأخلاق سأبقى بنائيا كما كنت دائما : فالمعايير الصالحة لا توجد إلا لتستحق اعترافا كونيا . لكن بالنسبة للذوات نفسها لما تتحرك أخلاقيا فعليها يعود تنظيم المجتمع حسب معايير معينة ، كما أنها بإمكانها خلق علاقات أخلاقية تنظم هذا المجتمع .

● نشرت هذه الترجمة بمجلة "أوان" العدد الخامس 2004 بالبحرين .
ترجم عن مجلة عالم التربية مارس 2001
إعداد كرستيان بوشندوم ورينير روشلتس .
مراجعة الدكتور عز العرب لحكيم بناني

كل الهوامش من وضع المترجم :

1-Habermas J. "Profils philosophiques et politiques" Gallimard 1974. origine

"philosophisch-politische profile" 1981 surhkamp. Frankfurt 1981.

في هذا الكتاب توقف يورغن هابرماس عند دراسة الجوانب الفلسفية والسياسية للفلاسفة الألمان الأكثر بروزا في الساحة الألمانية في القرن العشرين وهم : كارل ياسبرز ، مارتن هيدجر ، ارنست بلوخ Bloch ، كارل لوفيت Low-ith ، فتغشتاين ، أدورنو ، ماركوز ، وغيهلن Gehlen.

(2 إن مناهضة يورغن هابرماس للمثقفين ورجال السياسية المحافظين ظلت مسألة ثابتة في تفكيره الفلسفي وفي تدخلاته المتكررة في الفضاء العمومي الألماني . وتعد مساهمته حول الذكرى 40لناهية الحرب العالمية الثانية التي تمت سنة 1985بمثابة الشرارة التي أطلقت ما اصطلح عليه فيما بعد " بسجال المؤرخين " والذي كان بين هابرماس والمؤرخين المحافظين الذين أرادوا التقليل من هول كارثة النازية وذلك في أفق التطبيع مع التاريخ . انظر بهذا الخصوص .

Habermas J < écrit politique >. Flammarion 1990. also < new conservatism : cultural criticism and the historians debate > 1989.

(3 تعد المتابعة النقدية التي قام بها هابر ماس ضد هيدجر بعد نشر فكتورفارياس لكتابه حول "هيدجر والنازلة " ، مساهمة من هابر ماس لفضح هذه العلاقة بين الجامعة والنازلة . فمارتن هيدجر بحكم قبوله منصب رئاسة الجامعة سنة 1933 ، والخطاب الذي ألقاه بهذه المناسبة والذي أذيع على أمواج الإذاعة شكل منطلقا لعدة انتقادات فلسفية اصطلح عليها في ألمانيا فيما بعد " بحالة هيدجر " انظر بهذا الخصوص .

Habermas J. < Heidegger L'ouvre et l'engagement > p : 167- 190 in < textes et contextes >. Tr. Mark hunyad et R. Rochlitz . cerf 1994. origine < Martin Heidegger : werk und weltanschauung : vorwort zu einem buch von v. farias > in <

texte und kontexte > seiten :49-83. Tr.. Ang < work and weltanschauung : the Heidegger controversy from German perspective > in < the New conservatism > op. cit. 1989.p: 140-172.

4) Habermas J." après létat- nation une nouvelle constellation politique". Tr. R. Rochlitz. Fayard 2000. origine < die postnational Konstellation > politische essays. Suhrkamp. 1998.

يعد هذا الكتاب إلى جانب كتاب " الاندماج الجمهوري " من الكتابات التي تندرج في الكتابات السياسية لهابر ماس حول قضايا تهم الشأن الأوربي ، الدستور ، الدولة الوطنية في زمن العولمة ، الفضاء العمومي الأوربي ، الاندماج ، الهجرة ، مستقبل أوربا بعد انهيار المعسكر الشرقي وتوسع الاتحاد الأوربي شرقا .

(5يعتبر هابر ماس حقا الوريث الشرعي لمدرسة فرانكنورث ، فهو يمثل الجيل الثاني لهذه المدرسة ، وأهم اختلاف بينه وبين هذا الجيل هو نظرته التفاؤلية مقابل النظرة التشاؤمية للعصر التي هيمنت على التصورات الفلسفية لكل من هوكهايمر ، أدورنو ، ماركوز . وتجدر الإشارة إلى أن هابر ماس شكل إلى جانب زميله كارل آتو أبل وجهين بارزين في الفلسفة الألمانية المعاصرة وذلك بإدخالها لمنعطف اللغوي في مقاربتهما لقضايا المجتمع المعاصر ، وهذا ما تبلور في نظريتها التواصلية ، أو ما يصطلح عليه " أخلاقيات المناقشة Diskurse-thik ". هذه القيمة المضافة لم تكن واردة عند الجيل الأول . كما تجدر الإشارة كذلك في هذا السياق إلى أنه الآن في ألمانيا يوجد ما يسمى بالجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ، يمثله مدير مركز " معهد البحث السوسيولوجي Institut für sozial forschung ، أكسيل هونت (A. Honneth طالب لهابرماس عوض كرسي هابرماس بجامعة فكرانكفورت) وجماعة من العاملين معه ، إضافة إلى نقاد آخرين سيهتمون بالنظرية النقدية .

6) Habermas (J) espace public : une archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise >. payot .. Tr. M. Launy Payot . 1992. origine < strukturwandel der öffentlichkeit >. suhrkamp. 1962.

هذا الكتاب في الأصل الدكتوراه الثانية التي هيأها هابرماس تحت إشراف W. Abendroth. أو ما يسمى بالتأهيل Habilitation ، وتجدر الإشارة إلى أن هوكهايمر رفض الاستمرار في تأطير هذه الرسالة لهابرماس بسبب خلافاته الفكرية معه ، مما جعل هابرماس يغير المشرف ، والرسالة تناقش ظهور الفضاء العمومي في المجتمع البورجوازي الأوربي في القرن 18 وبداية القرن 19 في إنجلترا ، فرنسا وألمانيا .

7) Habermas J. < connaissance et intérêt >. Tr. J. R. Ladmirale 1976. Gallimard. Origine < Erkentnis und interesse > suhrkamp. 1968.

الترجمة العربية " المعرفة والمصلحة " ترجمة حسن صقر ، منشورات جمل كولونيا .2001

إذا كان " الفضاء العمومي " دراسة أوكيولوجية لمفهوم الدعاية " Publitzitat / Publicité فإن " المعرفة والمصلحة الإنسانية " [أفضل ترجمة كلمة intéresse بمصلحة إنسانية اقتداء بالترجمة الإنجليزية -humain in tresse] يعد كتابا أركيوجيا في المعرفة الفلسفية الغربية كما بعد كتابا نقديا للفلسفة الوضعية حيث كان فيه هابرماس متأثر إلى حد كبير بالرواد الأوائل لمدرسة فرانكفورت .

8) Habermas < droit et démocratie : entre faits et normes > Gallimard 1997. origine < Faklizität und Gltung >.

Beiträge zur Diskurstheorie des rechts und des demokralischen rechtsstaats > suhrkamp 1992.

لقد شكل هذا الكتاب منعطفا آخر في المسيرة الفلسفية ليورغن هابرماس ، فهو تطوير لكتاب " الفضاء العمومي " لكن الفرق هو أن هابرماس في هذا العمل ، يطور نظريته في الديمقراطية انطلاقا من أخلاقيات المناقشة لأبل Apel والفلسفة السياسية الأمريكية لراولز Rawls ، و Dworkin ، وهذا ما أبعده عن المنطلقات النظرية لمدرسة فرانكفورت في صيغتها الأولى .

9) Habermas J/ < verité et justification > Gallimard 2001 origine < wahrheit und rechtvertigung >. suhrkamp 1999.

10) Habermas J. < L'avenir de la nature humaine : vers un eugènisme liberale ? Gallimard. 2002. orignine < die

zukunft der menschlichen Natur auf dem weg zu einer liberalen eugenik ? suhrkamp 2001.

بعد هذا الكتاب مساهمته في هابرماس في مناقشة مستقبل الطبيعة الإنسانية الفلسفية في ضوء التطور التكنولوجي خاصة فيما يخص تحسين النسل وتعويض الطبيعة الإنسانية بطبيعة اصطناعية الشيء الذي سيتقلص الحد الفاصل بين الطبيعتين ، هذا النقاش الذي يدخل فيما يسمى بالبيوأخلاقيات ، أثار جدالا حادا بينه وبين الفيلسوف سلو طردايك . Sloter-dejk.

11) Bourdieu (P) < meditation pascaliennes > collection liver seuil. 1997.

يعد بيير بورديو من النقاد الفرنسيين لسوسولوجيا يورغن هابرماس ، إلى جانب كل من آلان تورين وفلاسفة ما بعد الحداثة : كدريدا ، وليوطار .

(12 يعد كارل أتوأبل ويورغن هابرماس من الفلاسفة الألمان الأكثر اطلاعا على الفلسفة الأمريكية ، وقد ساهما بشكل كبير في إدخال هذه الفلسفة ، إلى الجامعة الألمانية التي كانت مرتبطة بشكل كبير بالفلسفة القارية . وهذا الاهتمام أيضا هو ما جعل الفلسفة الهابرماسية تحضر بقوة في الفلسفة الأنغلوسكسونية ولعل الدراسات التي أنجزت حول هابرماس بالإنجليزية في أمريكا ، وإنجلترا تضاعف الدراسات الفرنسية لعشرات المرات . وتعد الفلسفة الأخلاقية والسياسية لهابرماس هي الأكثر حضورا في الفلسفة الأمريكية . أشير هنا إلى أن هابرماس في بداية مشواره الجامعي حينما كان يقدم محاضرات حول الفلسفة الأمريكية لطلبته كانوا ينسحبون له من المدرج معتبرين أن ما يلقن لهم ليس بفلسفة لأنهم يسمعون بديوي ، وشارل سندرس بورس ، عوض هيجل ، هيدجر ، وشلينغ ، إلخ .

لكن فيما بعد بدأت هذه الفلسفة تفرض وجودها في الساحة الفلسفية الألمانية خاصة "الفلسفة التحليلية" .

13) Apel. K. otto. < Penser avec Habermas contre Habermas > Tr. Marianne Chariere. Ed. léclat 1990. voir aussi Tr. Ang. < Normative Grounding < critical theory through recourse to the life world. A transcendental pragmatic. Attempt to think with Habemas against Habermas in"Jurgen Habermas"

volume 3. sage masters of modern social.

Thought. London. 2002. editorial arrangement by. David Rasmussen and James Swindal.

تجدر الإشارة إلى أن هذين الباحثين قاما بعمل جيد حيث جمعا في أربعة مجلدات حوالي 80 مقالا بالإنجليزية منشورة في مجلات عالمية متخصصة في الفلسفة كلها حول هابرماس .

- صدرت مؤخرا الترجمة العربية لهذا المقال تحت عنوان "التفكير مع هابرماس ضد هابرماس" ترجمة وتقديم عمر مهيبل . المركز الثقافي العربي2005

العقل ينتقد ذاته

س : الأستاذ يورغن هابرماس ، خلافا للعديد من الجامعيين الألمان تتدخلون في النقاش العمومي للإدلاء بوجهات نظركم بخصوص القضايا الحساسة ، بالإضافة إلى ذلك ، فمواقفكم غالبيا ما يكون لها صدى عالمي . نريد أولا أن نطلب منكم أن تذكرونا بالخلفية الفلسفية لتدخلاتكم ، هل يمكن أن نصف تدخلاتكم بقولنا أنكم تعتبرون أن مخاطر حضارتنا كتحد عملي ، في حين أن مفكرين مثل أدورنو وهيدجر ينظرون لهذه المخاطر كقدر محتوم؟

ج- بصراحة لا أضع أدورنو وهيدجر في نفس المرتبة . في الحقيقة إن كلاهما قام بتشخيص درامي للعصر متناولين إياه من منظور الانحطاط التاريخي ، فالعقل الأداتي أو العدة التقنية أظهرا وبشكل واضح النزعات القدرية ذات الأصل القديم ، والمؤدية إلى الاستبداد والتشيؤ . لكن أدورنو يعرف جيدا أن حتى النقد الجذري للعقل لا يمكن أن يستغني عن قوة سلبية ملازمة للعقل ذاته . خلافا لهيدجر ، فأدورنو لم يسبق له أن جمع خصوم الأنوار . بالإضافة إلى ذلك ، وهل كان من غير المنطقي لمفكر مضطلع بدور عمومي ، أن يتكلم ويتصرف بتعارض مع ما كان منتظرا من منظر لعالم مدار بطريقة محكمة . بالرغم من التشاؤمية النظرية فقد تبنى وببساطة موقف رجل التربية إزاء عامة الشعب .

س : بالرغم من كل هذا أليس لديكم موقفا أكثر برجماتية ، بخصوص قضايا المصلحة العامة ، والتي تميزكم عن أدورنو وهيدجر في نفس الوقت؟

ج : أعتقد أنه كان من الضروري انتظار مجيء جيلي حتى نتخلص من العديد من الادعاءات الخاصة بثقافة النخبة الألمانية ذات الامتيازات Mandarins .فبعد الحرب العالمية الثانية ، دخلنا في اتصال واسع جدا مع الفكر الأنجلوسكسوني . عندنا اليوم في الفلسفة وعي متطور بكون أن حججنا قابلة للخطأ وهذا الوعي لم يكن واردا من قبل ، فأنا لا أثق في المفهوم القوي للنظرية الخاصة بالتقليد الفلسفي ، أو لنقول بصيغة أخرى ، لا أثق في الحقيقة بال التعريف Wahrheit-Verité . ولكن لست حزينا على مثل هذه المعرفة الكلية على نمط التيولوجيا السلبية .

س : في حين أنكم تتمنون تبيان رهانات عصرنا وتوضيح كيف نفعل لمواجهة التحديات التي تواجهنا . فما هي إذن مواضيعكم الرئيسية وأهدافكم في هذا المجال؟

ج : إن مثل هذا السؤال لا يمكن أن نجيب عنه إلا بواسطة كتاب . أو بواسطة جملة وذلك حسب ما أقصد . فالمسألة المصاغة من طرف ماكس ڤيبر بخصوص مفارقات العقلنة تبقى بالنسبة لي أفضل مفتاح لتشخيص عصر مؤسس على الفلسفة والعلم في الآن نفسه؟

س : ماذا تعني بهذا القول؟

ج : يجب علينا وبدون تحـــسـر أن نحلل في نفس الوقت الصيغة التهكمية الخاصة بالتقدم الاجتماعي والثقافي الذي لا يتوقف عن التناقض مع نفسه ، كما يتوجب أن نؤدي ثمن التحديث الذي رفضنا ، على الأقل التخلي عنه . إن ما يهمني حاليا هو نوعا ما نقد جدلي للأنوار التي لم نتعلم منها الشيء الكثير . فعندما يتكلم هوركهايمر وأدورنو عن العقل الأداتي فإنهما لا يريدان القول بأنه سيكون لنا الحق لمطابقة العقل مع النشاط الموضع لملكة الفهم en-tendement كما هي خاصة بالذات التي تؤكد ذاتها . إن ما أدخلاه هو فقط ملكة للفهم التي تبحث عن أنوار تحولت لأسطورة وضعية خاصة في غضون قرننا الذي أظهرت فيه وجهها البربري ، فأشكال الرعب واللاعقل الموجودة خلصتنا في آخر ما تبقى من الثقة الضرورية في العقل . وفي نفس الوقت ، لا يوجد حسب علمنا أي حل بديل للحداثة التي تعني أعراضها الخاصة . كلما قل اختيارنا لذرائع متخيلة ، قلت محاولتنا لتأويل المخاطر الملازمة لحداثة قدرية منظمة منذ مدة . فلا وجود لشيء أعلى أو لشيء عميق كمرجع-أو كحكاية بلغة ليوطار-و يمكننا استدعاءه للاعتماد عليه . وحده العقل الموجود والذي أصبح إجرائيا بقوة نزع الطابع السحري desenchante-ment ، والذي يشتغل فقط بواسطة الحجج بما في ذلك معارضته لذاته ، وهذا ما قاله كانط حينما بين أن نقد العقل هي مهمة خاصة

بالعقل ذاته .

س : وفي نهاية المطاف ، أليس ما نصفه هنا هو العقلانية القديمة؟

ج : لا أبدا ، فنقد العقل ضروري . لكن شريطة أن يكون جدل العقل منشطا بنوع من الحذر ، فهو نقد جذري للأفلاطونية ، وضد المواساة الإيديلوجية التي تحملها الأخطاء المعمقة . فالعمل الذي يقوم به العقل لنقد ذاته يرتكز على تجاوز اسقاطاته الخاصة غير المعقولة . مثل هذا العقل قادر على تحويل إمكاناته النقدية بقوة الالتزام بالتواصل الذي يحقق الاتفاق بدون إكراه . فأنا أفكر في قوة التفاهم البيذاتي الذي يشكل البديل الوحيد لاستعمال العنف في حالة الصراع . فبفضل القوة اللاإكراهية لأفضل حجة ، يسمح العقل بالبلوغ إلى اتفاق غير مبني على العنف ، بما في ذلك بين الأجانب الذين هم في حاجة إلى تواصل من هذا النوع للتعارف فيما بينهم كغرباء . ولكي يحترم بعضهم البعض عبر الخطوط التي تفصل بينهم وتجعل منهم آخرين ، هذه الخطوط التي بفضلها يتميز بعضهم عن الآخر .

س : لنكن واقعيين أكثر في كلامنا إذا أردتم ذلك . فالانقلابات التي جرت في أوروبا المركزية وأوروبا الشرقية غيرت بشكل عميق الرؤية التي كانت لعصرنا حول نفسه . فهل المشاكل الحالية لها ارتباط مع تلك التي حددتها ودرستها في غضون

سنوات الستينات والسبعينات ، أم يبدو لك أنها ذات طبيعة مختلفة عنها؟

ج : يمكننا أن نتكلم عن التحرر المتعلق بهذه الثورة التي يمكن أن نسميها بثورة الاستدراك Révolution de ratrapage(1) التي تتبعناها باندهاش وحماسة . لكن لا أحد انتظر هذا الفشل لاشتراكية الدولة . فمن المسلم به كذلك أن حدثا غير منتظر كهذا والذي غير مسار التاريخ أن يدخل مشاكل جديدة التي لم يتجرأ أحد منا على التفكير فيها قبل عشر سنوات مثل : إعادة اقتصاد الدولةالمنتهي إلى وضعه السابق في علاقة بملكية الرأسمالية الخاصة ، العودة إلى الحروب الأهلية ذات دوافع إثنية وعرقية والصراعات القومية للاندماج الحاصل في النظام القطبي الثنائي للعالم كشكل جديد للقوى في أوروبا المركزية . وكذلك التقطيعات العميقة المولدة لأوهامها الخاصة . فإذا تأملنا هذه المشاكل الجديدة فهي لن تغير شيئا فما قامت به أنها حولت انتباهنا .

س : مثلا .

ج : رسميا فالمجموعة الأوروبية CEEوحدها تحتوي اليوم على سبعة عشر مليون عاطل . وفي دول OCDE نتوقع ستة وثلاثين مليون بالنسبة للسنة المقبلة . فالبرغم من أن الجولة المقبلة ستتم تبعا لنموذج "نمو بدون خلق وظائف" Joblesse growth ، فهذا يعني أن التجزئة تتعمق في مجتمعنا ، تبعا للنتائج المعروفة بشكل جيد والتي نلاحظها في الولايات المتحدة الأمريكية والمتمثلة في : ظهور

غتوهات يقيم بها مهمشو المجتمع ، تدهور مركز المدن ، ارتفاع نسبة الجريمة . هذا دون الحديث عن مشاكل الهجرة والإيكولوجيا ، وحقوق المساواة بين النساء والرجال . باختصار شديد ، فكل المشاكل والقضايا التي تعرضنا لها في 1989 من وجهة نظر التحول الاجتماعي والإيكلوجي للرأسمالية الصناعية أصبحت مطروحة بحدة أكثر . هذا يعني أن ارتباط الأحداث العالمية التي تتسع بسهولة أزال وهم أولائك الذين يؤمنون بإمكانية حل هذه المشاكل من وجهة نظر قومية محضة . فمسؤولية الغرب في الأزمة المتفاقمة في أوروبا الشرقية ، وتدفق الهجرة العالمية التي لا يمكن القضاء على أسبابها إلا بإعادة بناء ما سميناه سابقا بالعالم الثالث ، وضغط الصراعات الدولية ، والدور الجديد لهيئة الأمم المتحدة ، كل هذا يجعلنا أكثر إحساسا بمعية التطورات غير المتوازنة على المستوى الكوني .

س : بالنسبة لكم هل تنتظرون اشتداد حدة الأزمات بدون إيجاد مخرج لها في العالم بأسره أم أن هذه الأزمات تحمل في ذاتها حلولها الافتراضية؟

ج : لا أعرف شيئا من هذا . فربما أن ردود فعلنا غالبا ما تكون ذاتية ، فالعديد من الملاحظين يحسون بالعجز أمام تراكم المشاكل التي يرونها في العالم ككل . فنظرية الأنساق تعمم الفكرة التي لقيت صدى إيجابيا لأكثر من مرة والتي مفادها أن كل شيء يتغير ، لكن لا شيء من هذا لم يحدث .

يبدو أن التجمعات التي ميزت بداية الحركة العمالية في

أوروبا عندما كانت الجماهير تثور ضد الهيمنة البورجوازية يتم اليوم إعادة إنتاجها على الصعيد العالمي لكن في صورة مخالفة تماما لما سبق أن كانت عليه من قبل .

في الواقع فالطبقات الشعبية للجهات الفقيرة من العالم ليست مستعدة للقيام بأية عقوبة فعالة ضد الشمال ، فهي غير قادرة على القيام باحتجاج ضد الغرب ، فكل ما يمكنها فعله هو الضغط علينا بأمواج الهجرة المكثفة . فما كان في أوروبا نتيجة ثانوية لرغبة التحرير هو اليوم هدف مصرح به أصاب أشكال حياة المجتمعات المزدهرة ، من هنا الرغبة للانضمام لهذه الحضارة التي سطعت نتائجها ومفاتنها عبر أرجاء العالم والتي اخترقت كل الزاويا والأماكن الخالية من العالم بواسطة علاماتها المثيرة (الحلقات المتلفزة لكل من كوكاكولا وجينز) . والحالة هذه ، فنحن نعرف أن مستوى السعادة الذي يفرضه هذا لا يمكن أن يمتد إلى العالم بأسره ، وذلك لن يكون لأسباب إيكولوجية .

س : فهذا التطور العالمي يتزامن مع وضعية خاصة لجمهورية ألمانيا الفدرالية ، وخلافا لدول أوروبا الشرقية التي يجب أن تحل مشاكلها على أساس استقلال سياسي مسترجع ، فألمانيا وهي منخرطة في سيرورة إعادة التوحيد فهي توجد في مواجهة مع ذاتها ، فهل ستنجح في الخروج لوحدها من هذه الوضعية؟

ج : لحسن الحظ لسنا لوحدنا ، لكوننا الشركاء الأقرب لفرنسا

ولأعضاء الاتحاد الأوروبي . فبالإضافة إلى ذلك ، فالبنسبة لدولة كدولتنا والتي يقوم فيها الاقتصاد على أساس التصدير ، فالسيادة القومية المسترجعة شكليا هي خيالية شيئا ما fictive ، ومن جهة أخرى ، فمثل هذه التخيلات لديها أحيانا وزنها الخاص عندما تلامس خيال عموم الناس وحتى أيضا طبقة النخبة ، فالعديد عاد ليحلم من جديد بألمانيا التي ستصبح من جديد قوة عظمى في قلب أوروبا (انتصار المحافظين) لهذا فمن المهم ملاحظة العقلية السياسية التي ستكون عقلية الألمان للخروج من هذه المعركة لوحدهم . فالعديد من الألمان لديهم الانطباع بأن يعثروا في الشرق على جزء من ماضيهم الخاص . وهذا سيثير في نفس الوقت الذكريات المشروعة والمشاعر الحنينية . لكن كذلك العواطف اللاشعورية التي تبدو أصبحت في عداد النسيان منذ مدة طويلة . وحتى عند بعض المثقفين نجد بعض المشاعر الشاذة أو الغريبة مثل التسلي بفكرة الجنس الأعلى الذي لا يقهر ، وفي نفس الوقت فالانقسام القومي وادعاء الاستلاب الثقافي ، كل هذا سيسمح لنا فقط بالعودة إلى ما يميزنا . فعوض أن نترك مثل هذه الأفكار تتطور وتتغلغل في المجتمع ، يجب فتح نقاش حول ألمانيا الجديدة . مثل هذا التفسير يجب أن يكون له مكان في إطار النقاش حول الدستور ، إن هذا لم يكن ممكنا ، فبناء على السرعة العظيمة تم بدء تنفيذ إعادة توحيد الألمانيتين .

س : في هذا السياق كيف تقيمون تغيير حق اللجوء ، هل

ترون تطورا مماثلا في فرنسا ، حيث أن الحكومة بإصلاحها لمدونة الجنسية جعلت حق الوطن موضع خلاف وخصام وهو الحق المعمول به منذ الثورة؟

ج : في الواقع ، فمنذ أن تغيرت الحكومة الفرنسية ، تحرك شارل باسكوا بشكل سريع جدا . وعلى كل حال ، ففي ألمانيا الفيدرالية ، فالطريقة التي استغلت بها الأحزاب السياسية المحافظة موضوع حق اللجوء ضد معارضة ضعيفة ، كانت طريقة مؤسفة إلى حد كبير . فوراء خلفية تحولات العقلية المستحضرة سابقا والقوة الكامنة في الصراعات الاجتماعية المتراكمة منذ الوحدة ، فتهويل هذا الموضوع لا زال يحرك ويعني ثقافة كره الأجانب ومعاداة السامية والتي لسنا في حاجة إليها الآن في ألمانيا يحرك ويعني ثقافة كره الأجانب ومعاداة السامية والتي لسنا في حاجة إليها الآن في ألمانيا بعد الوحدة . على كل حال ليس هناك حل سهل لمشكلة الهجرة ، لكن كيفما فكرنا في تغيير قانون حق اللجوء الذي أقره البرلمان الفدرالي فإن شيئين ضروريين في ألمانيا . فمن جهة ، يجب أن تكون لدينا سياسة للهجرة تفتح خيارات قانونية جديدة لتفادي أن كل مهاجر سيكون ملزما لطلب اللجوء السياسي . من جهة ثانية ، يجب تسهيل عملية إدماج العمال الأجانب الذين ذهبنا للبحث عنهم في أوروبا الجنوبية الشرقية منذ أواسط الخمسينات . إنهم يعيشون عندنا في حالة مفارقة للألمان الذين يحملون جواز سفر أجنبي كما يخافون اليوم من أن يصبحوا ضحايا الاعتداءات

بالحرائق التي يقوم بها اليمين المتطرف .

س : كيف السبيل لمحاربة العنصرية في ألمانيا ، وبصفة أعم في نظركم هل يتعلق الأمر بنفس الطبيعة في أوروبا مثل ما كان في فترة الثلاثينات زمن هتلر؟

ج : بالنسبة للسؤال الثاني سأجيب بنعم وبلا في نفس الوقت . ولو أن الاعتداءات والاغتيالات على خلفية إرهاب اليمين غالبا ما كانت ترتكب بشكل متكرر في ألمانيا الشرقية ، فالأعباء المذهلة التي تكبدتها اليوم الجهات غير المصنعة تقدم على الأقل تفسيرا للوضع ، ومثال ذلك ارتفاع نسبة البطالة التي وصلت إلى 40٪ في بعض الجهات . في المقابل ، فالظروف في ألمانيا الغربية لم تتغير كذلك . هناك توجه بعض اللوبيات التي بدأت تظهر والأحكام المسبقة القديمة التي خضعت لرقابة غير رسمية هي بدورها تتدفق من جديد . فإذا كان هذا صحيحا ، فالكراهية الحالية لكل ما هو أجنبي أو بعض السلوكيات المنحرفة ، فهي تقدم جينيالوجيا تعود إلى فترة النازية أو لنقول إلى أبعد من ذلك . من جهة أخرى فالمقارنة مع سنوات الثلاثينات هي مقارنة خاطئة ، في الواقع منذ بداية الستينات تحررت العقلية السياسية لسكان ألمانيا الفيدرالية بشكل واضح . وهذا التغيير الملحوظ في المواقف الذي مس جزءا كبيرا من السكان الألمان كان من جراء الثورة الطلابية ، إن ما تجدر الإشارة إليه هو إذا ما كان هذا التقدم السياسي الملحوظ في الجمهورية الفيدرالية القديمة سيتواصل اليوم بعد الوحدة الألمانية . فالموقف الذي تبنته

ألمانيا الفيدرالية بخصوص القيم الغربية يشكل مؤشرا جيدا . بقولي هذا أفكر في الروابط الفكرية مع الغرب وكذلك في السياسة الخارجية .

س : فهذه الأخيرة التي أشرت إليها ، هي بدورها لها أهميتها . فما هي في نظرك المكانة التي يجب أن تكون لألمانيا حاليا في السياق الدولي بعد كل هذه التحولات؟

ج : يجب أولا تسريع وتيرة الوحدة السياسية لأوربا ، لكن مع تفادي القيام بذلك عن طريق الوسائل الإدارية ، ودون دعم من عامة الشعب . فما دام أن جيوب المقاومة لا زالت تتسع بما في ذلك في ألمانيا الفيدرالية ، فالمطلوب هو نقاش عمومي يتعلق بمستقبل المجموعة الأوروبية . صحيح أن هذا الاتساع يجب أن يمر عبر معاهدة مستريخت ، لكن بسعي عازم لدمقرطة مؤسسات بروكسيل وتداخل سياسي فعلي للفضاءات العمومية القومية في أوروبا ، فضلا عن ذلك ، فالجيش الألماني مطالب بالمشاركة في تدخلات هيئة الأمم المتحدة . لكن يتوجب عليه القيام بذلك بحيث أن الهيئة تتحول إلى جهاز تنفيذي عوض أن تمكث في وضع الحلول فقط . فلكي يعترف بها كجهاز وكقوة محايدة تضمن النظام العالمي ، فالهيمنة يجب أن تكون قادرة على التحرك بواسطة جيش يكون تحت قيادتها تتصرف فيه بكل استقلالية .

هنا نموذجان لبرنامج بديل للسياسة الخارجية الذي يمكن تطويره عندنا : أولا برنامج موجه نحو الشرق ، ومعسكر في روح

دراسة تحليلة نقدية 1953-2005

لم يخطئ مؤرخو الفلسفة حينما اعتبروا هابرماس ممثلا للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية . فهذا الفيلسوف شكل مدرسة فلسفية مستقلة بذاتها حيث استطاع أن يطور النظرية النقدية إلى جانب زميله كارل آتو آبل وذلك في إطار ما عرف "بالمنعطف اللغوي" في الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية والذي يؤكد ذلك هو ما خلفه هابرماس من كتابات فلسفية امتدت على ما يزيد على خمسين سنة من البحث الفلسفي الجاد والعميق .إن ما يميز أعمال هابرماس هو طابعها المناسباتي ، بحيث أن كتاباته ليست هي كتابات دولوز أو دريدا وإنما هي كتابات "حوارية" Dialogique مع فلاسفة ومدارس فلسفية الهدف منها إعادة بناء النظريات لإغناء النظرية التواصلية ، هذه الكتابات غالبا ما تقدم بمناسبة تكريمية لأحد الفلاسفة أو في إطار ندوة علمية . وفي التقليد الألماني كما هو معروف ، أن الباحث غالبا ما يعمل على جمع هذه المقالات في كتاب معين . وأعمال هابرماس لا تخرج عن هذا التقليد ، وهذا ما يطرح صعوبة في قراءتها بحيث أن هابرماس قد يتناول موضوعا في الخمسينات ويعود إليه في الثمانينات كما فعل مع هيدجر مثلا . وهذا ما يفرض على الباحث أن يعود إلى مقالات متفرقة بين أعماله حتى يتسنى له الاطلاع على موضوع من مواضيعه ، وبحكم اطلاعنا تقريبا على مجمل أعمال هابرماس ارتأيت أن أقدم هذه الدراسة

البيبليوغرافية بالاعتماد على منهجية تأخذ بعين الاعتبار الموضوعات الرئيسية التي تناولها هابرماس لأقدم للقارئ فكرة مختصرة حولها عسى أن تكون حافزا ليعود إلى الأعمال التي سأذيل بها كل محور، بما في ذلك المراجع التي كتبت حول هابرماس في الفلسفة الفرنسية والأنجلوسكسونية خاصة وأن هذه الأخيرة التي يحضر فيها هابرماس بشكل كبير. كما أن تكراري لبعض المراجع يعكس هذه الصعوبة، بحيث أن القارئ يمكنه أن يقرأ عند هابرماس في كتاب واحد قضايا فلسفية مختلفة، يربطها رابط فلسفي طبعا يصب في بناء النظرية التواصلية، لكن في الوقت نفسه قد تكون المقالات الواردة في هذا المجلد لها ارتباط قوي بمقالات أخرى في مجلدات لاحقة، لأن هابرماس قد يشرع في مناقشة نظرية في فترة معينة بشكل مختصر لتجده يعود إليها فيما بعد بشكل أكثر دقة، كما فعل مع ماكس فيبر والنظريات السوسيولوجية الأخرى .وفي سياق نفس الدراسة البيبليوغرافية، وقبل التطرق إليها، ارتأيت ترجمة مقطع من حوار لهابرماس مع مجلة New left reviewوالذي تناول فيه أغلب المراحل الفكرية الحاسمة التي ستحدد أفقه المعرفي لاحقا. وقد كان جوابه ردا على السؤال الذي طرحته عليه المجلة .

س : أستاذ هابرماس، هل يمكنك أن تحكي لنا بشكل كرونولوجي، شيئا ما عن أهم المفكرين الذين أثروا في مسارك الفلسفي؟ كما هو معروف تعتبر عند الكثيرين الوريث الشرعي لمدرسة فرانكفورت والتي أضفيت على تراثها ما اصطلح عليه

"بالمعطف اللسني" Linguistic Turn الذي قاد المدرسة من استلاب فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة . فهل هذا الرأي هو المقصود أم أنك فقط تغني اشتغالاتك الفلسفية بالبرجماتية الأمريكية من ديوي وعودة إلى بورس كلقائك مع أعمال أدورنو وهوركهايمر؟ ومتى بدأت مناقشتك لأعمال فتجشنتاين وأوستين؟ أما في مجال العلوم الاجتماعية والتي أخذت حيزا مهما في أعمالك ، فهل تابعت في ذلك اهتمامك بماكس فبير أو ببارسونز في توجه ماركسي سابق أم استمريت في الاهتمام بهما معا منذ البداية بحيث وضعت بعضهم إلى جانب البعض الآخر؟ ومتى بدأت بالاطلاع على المتن الفينومينولوجي لشوتس أو السيكولوجية التكوينية لبياجي وكولبرغ .

ج : لقد درست ما بين 1948-1954 وبغض النظر عن دورة دراسية صيفية في زوريخ ،كما درست في غوتنغن وبون . فيما يتعلق باختصاصي لاحظت أن هناك نوعا ما من الاستمرارية في القضايا وعند الأشخاص طوال فترة النازية حتى جمهورية فيمار ، فالجامعات الألمانية لم تنفتح بعد الحرب العالمية الألمانية على أية اتجاهات تأثيرية من الخارج . هكذا إذا أصبحت أكاديميا في سياق ألماني إقليمي ، في عالم الفلسفة الألمانية التي تخيم عليها الكانطية الجديدة والمدارس التاريخية الألمانية والفينومينولوجيا وكذلك الأنثروبولوجيا الفلسفية . أما التأثير النسقي الأكبر كان مصدره مارتن هيدجر الأول (صاحب الكينونة والزمان) فنحن الطلبة كنا نعرف جون بول سارتر والوجودية الفرنسية وكذلك أيضا بعض الأعمال

حول الأنثروبولوجيا الأمريكية . كما اطلعت أثناء تحريري لرسالتي حول شيلينغ على أعمال ماركس الشاب ونتشه ، وكارل لويث من خلال كتابه "من هيجل إلى نيتشه" الذي حفزني لقراءة الهيجليين الشباب ، وكذلك كتاب "تاريخ الوعي الطبقي" لجورج لوكاتش الذي كان له تأثير كبير عليّ . كما لا أنسى أيضا أن الاقتحام الأول للقراءات اليسارية ترتب عنه أنني أتممت رسالتي بمقدمة وضعت فيها المثالية المتأخرة في علاقة مع ماركس .مباشرة بعد الانتهاء من الدراسة اشتغلت بعلم الاجتماع الصناعي حيث حصلت على منحة لإنجاز عمل حول مفهوم الإديولوجيا ، وبذلك تعمقت إلى حد ما في الماركسية الهيجيلية وسوسيولوجيا العلم ، وقرأت أيضا مناشير أدورنو و "جدل العقل الأنواري" ، وبمدينة فرانكفورت ، ومنذ 1956 أضفت إلى كل هذا ، كل من إرنست بلوخ وبنيامين ، حيث اطلعت على بعض المقالات المنشورة في المجلة التي يصدرها "معهد البحث السوسيولوجي" تحت عنوان مجلة البحث السوسيولوجي" كما اطلعت على كتابات هربرت ماركوز ، وحينذاك اطلعت على النقاشات الحادة بين الفلاسفة والأنثروبولوجيين المحسوبين على ماركس ، وبشكل متأخر نوعا ما ، تعرفت فيما بعد وبشكل علمي رصين على كتاب ماركس "رأس المال" ، وفي نفس السياق اطلعت أيضا على كل من دوب ، وسفيتسي ، وفي نفس السنة الأولى بمدينة فرانكفورت درست علم الاجتماع ، حيث قرأت أولا وقبل كل شيء القضايا الامبريقية المتعلقة بوسائل التواصل ، علم التنشئة السياسية

، وعلم النفس السياسي ، وفي نفس الفترة اطلعت على كل من دوركهايم ، ماكس فبير ، وبشكل حذر جدا تعرفت على بارسونز ، والأهم من هذا ، تعرفت على المحاضرات التي كانت تقدم حول فرويد سنة 1956 ، بحيث ومنذ هذا التاريخ ، استمعت لنخبة عالمية من المفكرين أمثال اكسندر ، وبسفنغر Binswanger إلى إركسون وبيتس ، حيث لمست جدية الاهتمام بالتحليل النفسي ضدا على كل نذير شؤم .وخلال السنوات التي كنت فيها مساعدا لأدورنو مابين 1959-1956 تلقيت تكوينا انعكس على البحث الامبريقي الذي قمت به في المعهد حول "الطالب والسياسة" وأيضا على كتاباتي الأولى "تحول الفضاء العمومي" و "النظرية والممارسة" ، وهي المحاولة التي استمريت فيها بوسائل أخرى في العشرين سنة اللاحقة مع هيجل والماركسية الفبيرية ، كل هذا تم في التزام بسياق جد ألماني ، أي على كل حال بالتراث الألماني المتأصل ، وكذلك حينما كنت أعيش هذا الإحساس ، قررت توسيع أفق التجربة عبر الاتصال بأدورنو وهوركهايمر ،وفيما بعد بأندروث ومتشرلش ، وعلى هذا النحو تحررت من نزعة إقليمية ضيقة وكذلك من مثالية عالم ساذج .منذ 1961 ، بمدينة هيدلبرغ ساعدني كتاب "الحقيقة والمنهج" لغادمر Gadamer على التوجه نحو الفلسفة الأكاديمية ، فمن جهة اشتغلت بالهرمنوطيقا في علاقة بقضايا منطق العلوم الاجتماعية ومن جهة ثانية اشتغلت بالفلسفة المتأخرة لفتغنشتاين ، في هذه الفترة نفسها كثفت انشغالاتي بفلسفة اللغة ونظرية العلم

التحليلية ، وبتحفيز من زميلي كارل آتو آبل درست شارل ساندرز بورس ، وميد Mead وديوي ، كما تناولت البرجماتية الأمريكية من أولها إلى جانب ماركس وكييركيجارد ، كجواب ثالث على فهم هيجل ، بمعنى أوسع كفرع للديمقراطية الجذرية للنزعة الهيجيلية الشابة . منذ ذلك الوقت ، اعتمدت على هذا الفرع الأمريكي لفسلفة البراكسيس ، وذلك لإزالة مواطن الضعف بنظرية الديمقراطية الماركسية ، وبالمناسبة فهذا الميل أسس صداقتي المتأخرة مع ديك وبرنشتاين .وعندما عدت سنة 1964 إلى فرانكفورت للتدريس مكان هوركهايمر وطدت أقدامي في المناقشات الفلسفية الأنجلوسكسونية التي أبعدتني عن الاجتهادات الفلسفية عبر نظرية المفهوم التي صاغها هيجل .في أواسط الستينات أرجعني سيكوريل والاثنومتودولوجيا إلى شوتس ، حينذاك فهمت الفينومينولوجيا الاجتماعية (في شكل تحليل منجز لعالم معيش) كبرتو سوسيولوجيا . هذه الفكرة امتزجت مع حوافز من جهات أخرى : حيث استأثر باهتمامي كلا من برامج شومسكي لنظرية النحو العام ، وكذلك نظرية سورل المنظمة للنظرية الأستينية للأفعال اللغوية . كل هذا تم في ارتباط مع أفكار التداوليات الكلية التي معها أردت مواجهة بعض الإجراءات وذلك لتوضيح الأسس المعيارية للنظرية النقدية للمجتمع بشكل كامل . وبعد عزل الارتوذوكسية الفلسفية للتاريخ لم أرد العودة إلى الأخلاق الاشتراكية ولا العلموية ولا هما معا ، وهذا ما يوضح لماذا لم أقرأ أبدا ألتوسير ، في النصف الثاني من

الستينات فكرت في التعاون مع مساعدين أكفاء مثل أوف وأوفرمان في بعض مجالات السوسيولوجيا ، فمن جهة أولى تعاونت معهم في مجال التنشئة الاجتماعية والأبحاث العالمية ، ومن جهة ثانية ، في السوسيولوجيا السياسية ، أثناء ذلك اطلعت بشكل أفضل على بارسونر أما بياجي وكولبرغ فقد سبق لي أن قرأتهما ، لكن البنيوية التكوينية شرعت في الاشتغال بها بمعهدنا بستانربرغ بعد 1971 كما أنني كثفت لأول مرة دراساتي حول ماكس فيبير .إذا لاحظتم فاهتماماتي النظرية تحددت منذ البداية واستمرت عبر تلك الإشكالات . فالأسئلة النظرية والفلسفية للمجتمع تطورت من خلال حركية الفكر الممتدة من كانط إلى ماركس ، فمقاصدي وقناعاتي صيغت في منتصف الخمسينات عبر الماركسية الغربية . وعن طريق الحوار المفتوح مع نصوص لوكاتش ، وكورش ، وبلوخ ، مع سارتر وميرلوبونتي وأيضا مع هوركهايمر ، أدورنو ، وماركوز . إن ما حصلت عليه من هؤلاء نال قيمته الفريدة في علاقة بمشروع تراث نظرية المجتمع المجددة .

ترجم هذا المقطع عن الألمانية من حوار مطول نشر ب Habermas. J "Die Neue Unübersichtlichkeit" Kleine politische schriften V Suhrkamp. 1985.

مراجعة الأستاذة مونية

هابرماس ومدرسة فرانكفورت

نشر يورغن هابرماس حينما كان لا زال طالبا مقالا نقديا

لفلسفة مارتن هيدجر ، تحت عنوان "التفكير مع هيدجر ضد هيدجر" هذا المقال تعرض لسلسة من الانتقادات خاصة من طرف المحافظين ، حيث اعتبروه ناطقا باسم مدرسة فرانكفورت مع العلم أن هابرماس لم تكن لديه في تلك الفترة أي علاقة :بمعهد البحث السوسيولوجي" . لكن هذا المقال بقدر ما أثار انتقادات خصومه ، بقدر ما جلب انتباه أعضاء المعهد حيث تم استدعاؤه لزيارة المعهد ، فكانت تلك بداية ارتباطه بأعضائه ، وفيما بعد سيصبح هابرماس مساعدا لأدورنو 1959-1956 ، هذه الفترة كان لها تأثير حاسم على مساره الفلسفي فيما بعد . فبالرغم من اختلافه معهم فيما بعد فإنه ظل مدينا للمنطلقات الفلسفية لمدرسة فرانكفورت خاصة فيما يتعلق بنقده للوضعية وللميتافزيقا . وتعد الكتابات الفلسفية الأولى له صدى لهذه المدرسة النقدية ، خاصة تلك الكتابات حول الماركسية ، الفضاء العمومي ، الرأسمالية المتأخرة ، نقد النزعة الوضعية والتقنية ، لكن في مطلع السبعينات وأواسطها حيث شرع هابرماس في إعادة بناء المادية التاريخية انطلاقا من فلسفة هيجل وسوسيولوجيا ماكس فيبير ، ستبدأ الهوة تتسع بينه وبين الجيل الأول للمدرسة ، هوركهايمر ، أدورنو ، ماركوز ،كما سيطور نقده للماركسية خاصة في مطلع الثمانينات حيث شرع هابرماس يوظف بشكل واضح "المنعطف اللغوي" في بنائه لنظرية التواصلية ، ويعد الحدث الأكثر أهمية في مساره الفكري ، هو انهيار المعسكر الشرقي ، وجدار برلين ، هذا الحدث الذي كان له أثر حاسم في القطع مع منطلقات

النظرية النقدية في صيغتها الأولى ، خاصة بعد انفتاح هابرماس على الفلسفة السياسية الأمريكية والتي تساهم في بلورة أفكاره حول الديمقراطية ، الفضاء العمومي ، السياسة التشاورية ،إلخ . وتعد كتابات مطلع التسعينات "الحق والديمقراطية" "وسجاله مع راولز" صدى لهذا التحول الفكري .ولمعرفة العلاقة بين هابرماس والجيل الأول يمكن العودة إلى الكتابات التالية دون إغفال طبعا الكتابات اللاحقة لرصد هذا التحول في مساره الفكري وهي كتابات سنشير إليها فيما بعد .

هوامش :

1- Habermas. Jürgen " science et technique comme lideologie" Gallimard Tr J.R. Ladmiral 1973. :الترجمة العربية "العلم والتقنية كإديولوجيا" حسن صقر منشورات الجمل 2003

2- Habermas. Jürgen " Connaissance et interêt" Gallimard Tr J.R. Ladmiral 1976.

3-Habermas. Jürgen " Theorie et pratique" T1 et T2 Payot 1975.

4- Habermas. Jürgen " espace public: une archeologie de la publicité" Payot. Tr. Marc. B. launay 1983.

5- Habermas. Jürgen " la complexité entre Mythe et lumiere. Horkeimer et Adorno" in " Discours philosophique de la modernité" Gallimard. R.Rochlitz et ch. Bouchindomme 1987.

6- Habermas. Jürgen " theodor Adorno: un intelectuel et un philosophe" in " Profil philosophique et politique" Gallimard Tr.Ladmiral 1974.

7- Habermas. Jürgen " Max Horkeimer propos de

l'histoire et de l'évolution de sa pensé" in "Textes et contextes" Tr; M Hunyadi Cerf 1994.
8- Rolf. Wiggerhans " L'école de Frankfurt: histoire, développement, signification" Puf.1993.
9- Held .David Introduction to critical theory: Horkeimer to Habermas" 1983.
10- Guess. Raymond " The édea of critical theory : Habermas and the Frankfurt School" combridge university press 1981.

هابرماس مع هيدجر ضد هيدجر

إن الكتابات الفلسفية لهابرماس بدأت مع مطلع الخمسينات وكانت تنشر في المجلات والجرائد الواسعة الانتشار مثل : F.A.Zو Merkur ، ويعد المقال الذي نشره سنة 1953 ، مقالا سلط الضوء على الفيلسوف الشاب هابرماس ، هذا المقال كان قراءة نقدية لكتاب هيدجر "مدخل إلى الميتافزيقا" في مناقشة ما عرف أنذاك "بحالة هيدجر" le cas de Heidegger ، بعد الحرب العالمية الثانية ، الحالة التي شكلت حدثا فلسفيا لا زال يثير النقاش إلى اليوم حيث رفض الإجابة على كل الرسائل التي وجهت له بخصوص علاقته بالنازية ، وإلقائه لخطاب رئاسة الجامعة 1933بمناسبة توليه عمادة الجامعة الشيء الذي اعتبره العديد من المتتبعين بمثابة دعم للحركة النازية أنذاك .يعد كتاب فكتور فارياس "هيدجر والنازية" أهم عمل توثيقي لهذه المسألة ، وهو الكتاب الذي نشره هابرماس على هامش

ترجمته إلى الألمانية ، مقالا نقديا آخر واصل فيه سجاله مع هيدجر في ضوء المعطيات الجديدة التي كشف عنها فارياس إضافة إلى مقال آخر خصصه هابرماس لهيدجر في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" حين وضعه إلى جانب مفكري ما بعد الحداثة أو ما يسميهم بالمحافظين الجدد .ويعد المقال الأول الذي نشره هابرماس ضد هيدجر نقطة انطلاق شهرته ، لأن الهجوم الذي تعرض له من طرف المحافظين ، أثار انتباه أعضاء مدرسة فرانكفورت ، حيث كان استدعاؤه إلى المعهد بمثابة الخطوة الأولى للإنضمام للمدرسة النقدية لكن بالرغم من الانتقادات التي وجهها هابرماس لمارتن هيدجر في كل الأعمال التي خصصها له ، فإن هابرماس يظل في الوقت نفسه منصفا لهيدجر فيلسوف "الكينونة والزمان" 1927 حيث اعتبر هابرماس أن هذا الكتاب يشكل أهم حدث فلسفي في القرن العشرين بعد "فينومينولوجيا الروح" لهيجل . كما أشار أيضا إلى التحول الذي عرفه المسار الفلسفي لهيدجر بعد الحرب العالمية الثانية ، خاصة بعد نشره "الرسالة في النزعة الإنسانية" والتي اعتبرها هابرماس بمثابة تعبير هيدجر عن نقد ذاتي للمرحلة السابقة ، أي الكتابات التي نشرت في فترة النازية حول نيتشه ، هولدرلين ، التقنية ، الميتافزيقا ، إلخ . فالمتتبع لأعمال هابرماس في سجاله مع هيدجر سيخرج بخلاصة أن هذا الفيلسوف يفكر مع هيدجر ومرة ضده وإن كان الحضور النقدي يطغى في أعماله فإن هذا لا يحط من قيمة هيدجر كفيلسوف القرن 20 ، تجدر الإشارة إلى الأعمال

الكاملة لهيدجر وصلت إلى 66مجلدا لحد الآن- ولتعميق هذا السجال يمكن العودة إلى الأعمال التالية .

هوامش :

1- Habermas. Jürgen " Penser avec Heidegger contre Heidegger" P89-119 in " Profils philosophiques et politiques" Gallimard 1974. titre originale " Philosophisch-politische profile" Suhrkamp 1971.

2- Habermas. Jürgen " le rationalisme occidentale infiltré par la critique de la metaphysique: Heidegger" P158-190.in "Discours philosophique de la modernité" christian Bonchindhomme et R.Rochlitz. Gallimard 1987.

3- Habermas. Jürgen "Heidegger l'ouvre et l'engagement" P 167-198 in " Textes et contextes" Tr. Mark Hunyadi et R.Rochlitz cerf 1994. voir origine allmend " Martin Heidegger: Werk und Weltanschauung: Vorwat zu einem Buch von V. Farias"seiten p 49-83. in "Texte und contexte" Suhrhamp 1992. voir aussi Tr. Ang " Work and Weltanschauung: the Heidegger controversy from German Perspective" P 140-172. in " the new conservatism cultural criticism and the historian's Debate" Translated by shiery Weber Nicholsen the MIT press. combridge usa 1989.

4- Habermas. Jürgen " Zwischen Heine und Heidegger" seiten P 121-126 in "Die Neue Unübersichtlichkeit" suhrkamp 1985.

5- Farias Victor " Heidegger et le Nazisme" Tr. Myriam Benarrach et Jean Baptiste Grasset.Verlier نشرت هذه المقالات الثلاثة الرئيسية لهابرماس تحت عنوان "هيدجر والنازية" ترجمة عز الدين الخطابي منشورات عالم التربية 2005

سجال الوضعية -Querelle de positivisme/ Positivismus-streit

إن ما عرف بسجال الوضعية في الفلسفة الألمانية يشكل إحدى اهتمامات هابرماس في كتاباته في مرحلة الستينات وذلك تحت تأثير النظرية النقدية كما تبلورت مع كل من هوركهايمر ، أدورنو ، ماركوز . ويعد سجال هابرماس مع بوبر إحدى النقاشات الفلسفية والابتسمولوجية في هذا السياق ، ويعد نقد هابرماس للنزعة الوضعية شيئا ثابتا في نظريته النقدية لأن هذا النقد شكل خط مدرسة فرانكفورت ، يقول هابرماس في هذا السياق "فيما يتعلق بالخط المزدوج للمواجهة التي ميزت مدرسة فرانكفورت منذ بدايتها الأولى ، قد تمثل في مناهضة الوضعية من جهة والفكر الميتافيزيقي من جهة ثانية . فهذا الخط ما زال لم يتغير بعد" فهو خط لا زال ثابتا في مشروعه الفلسفي بشكل ضمني بعدما كان واضحا في كتاباته المبكرة وينطلق نقده للنزعة الوضعية من إيمانها وثقتها المطلقة التي وضعتها في العلم كوسيلة قادرة على حل كل الإشكالات المطروحة وهي ما أسماه بالعلموية Scientisme . والتي تمثل إديولوجيا المجتمع الرأسمالي الحديث .ولهذا فنقد العلموية عند هابرماس هو بمثابة أركيولوجيا للوضعية لأن الوضعية عنده لا تنحصر فقط في العلوم الحقة ، بل في كل النزعات الأخرى ذات التوجه العلموي كالامبريقية ، وحتى البرجماتية ذاتها .كما أن نقد هابرماس للنزعة الوضعية دفعه أيضا لينتقد النزعة التقنية التي أصبحت

إحدى مكونات الإيديولوجيا المعاصرة ، وهذا ما أشار إليه في إحدى عناوين كتبه "العلم والتقنية كإديولوجيا" إضافة إلى هذا العمل يعد كتابه "المعرفة والمصلحة" مرجعا فلسفيا" في نقد الفلسفة الوضعية

هوامش :

1- Habermas. Jürgen "connaissance et intérê t" Gallimard.Tr. Jean René Ladmiral 1976/titre originale " Erkentnis und interesse" Suhrkamp 1968-1973 (postface).

2- Habermas. Jürgen " la technique et la science comme ideologie" Tr. Ladmiral 1973-1975 " Technik und wissenschaft Als ideologie" .

3- Kortian Garbis " Meta critique: the philosophical Argument of Habermas. . Translated by John Raffani combridge university Press 1980.

4- Habermas.J "Consequence pratique du progers scinetifique et Technique". 115-137.- "Dogmatisme, Raison et Décision: Theorie et Pratique dans une civilisation Scientifisée" 87-113 in "Theorie et Pratique" Tome 2 Payot.1975.

5- habermas. J " de vienne à Francfort querelle allemande des sciences sociales "Bruxelle edition complexe1975.

نقد هابرماس للحركة الطلابية كحركة يسارية

إن فترة الستينات لهابرماس لم تكن فترة سجال مع الوضعية وهرمنوطيقا غادمير فقط ، وإنما أيضا كانت فترة سجال مع اليسار الألماني وخاصة مع الحركة الطلابية ، هذا السجال الذي بدأت

ملامحه تتبلور عنده في أواخر الخمسينات حينما كان يكتب عن الإصلاح الجامعي ودمقرطة الجامعة ، وتعد فترة الستينات كما هو معروف فترة تصاعد الحركة الطلابية كحركة يسارية سياسية . خاصة إذا استحضرنا ثورة الحركة الطلابية في فرنسا 1968وتأثيراتها المباشرة على نظيراتها في ألمانيا والدول الأخرى . إن الحركة الطلابية في ألمانيا كحركة خارج البرلمان لم تجد أي حزب سياسي في ألمانيا ، يعبر عن مطالبها الاجتماعية والسياسية ، خاصة بعد المراجعة التي قام بها الحزب الاشتراكي الديمقراطي لمبادئ الماركسية وهابرماس كمتدخل لم يتأخر عن المساهمة في النقاش الدائر ، هذا النقاش الذي بدأه في أواخر الخمسينات كما أشرت أعلاه ، سيطوره في هذه الفترة ، حيث ساند الحركة الطلابية مما دفع بالمحافظين وبعض اليساريين الحزبيين إلى اعتبار هابرماس بمثابة الأب الروحي للحركة الطلابية الراديكالية ، وبالرغم من الملاسنات النقدية التي كانت بين هابرماس وبعض زعماء الحركة الطلابية ، فكتاب "الفضاء العمومي" لهابرماس كان الكتاب الأكثر تداولا بين الطلاب آنذاك باعتباره كتابا نقديا للمجتمع البورجوازي .وبالعودة إلى كتابات تلك الفترة سنجد أن هابرماس تناول موضوع الإصلاح الجامعي كإحدى المواضيع الرئيسية ، وهنا نشير إلى مشاركته في الندوة التي نظمت من طرف الحركة الطلابية حول "الجامعة والديمقراطية" فهابرماس في هذه الكتابات المرتبطة بقضايا الجامعة ، طالب مرارا بضرورة دمقرطة الجامعة وإشراك الطلبة كفاعلين في تسيير الجامعة ، وإدماج

الحركة الطلابية في الشأن العام السياسي كعنصر فاعل في المجتمع ، لكن مساندته للحركة الطلابية لم تمنعه من انتقادها ، وهي الانتقادات التي جلبت له ردود فعل عديدة من طرف زعماء الحركة الطلابية الذين يعد أغلبهم من طلبته السابقين ، ومن أهم الانتقادات التي وجهها هابرماس للحركة الطلابية ، اعتمادها على العنف والثورة كوسيلة للديمقراطية ، وهذه وسيلة مرفوضة بالنسبة لهابرماس . بل الهدف بالنسبة له هو تحقيق شعارات الأنوار بالعقل والمحاججة أي باستعمال العقل في الفضاء العمومي ، وهذا ما يعد إحدى بوادر نظرية الفعل التواصلي التي لم تكن بعد قد تبلورت .تعد العبارة التي استعملها هابرماس في إحدى محاضراته ، النقطة التي أفاضت الكأس في سجاله مع الحركة ، حينما استعمل عبارة "الفاشية اليسارية" Faschism leftistهذه المقارنة بين الفاشية واليسار أثارت ردود فعل عنيفة ضده ، بالرغم من مراجعته لهذه العبارة فيما بعد ، حيث اعتبر أنها لم تفهم بشكل صحيح وأن تأويلها كان في غير محله .وبعد ذلك قدم هابرماس خاصة بعد الثورة الطلابية 1968في فرنسا ، حيث وصلت الحركة الطلابية في ألمانيا إلى أوجها أيضا ، ست أطروحات أشاد في جانب منها بالحركة كما انتقدها أيضا في جانب آخر بعض جوانب الضعف في الحركة ، وقد كانت هذه الانتقادات مناسبة لمنظري الحركة الطلابية للرد على هابرماس في كتاب جماعي نشر تحت عنوان "اليسار يرد على هابرماس Die Link Antwortet Habermas . J"وبالرغم من

الانتقادات التي وجهت له ، فإنه ظل مرجعية فلسفية ساهمت بشكل كبير في تجديد الفكر الماركسي في تلك الفترة إلى جانب أدورنو ، هوركهايمر وماركوز .ولتسليط الضوء على هذا السجال يمكن العودة إلى الكتابات التي جمعت في سلسلة "كتابات سياسية" وهي كتابات لا زال أغلبها لم يترجم نظرا لارتباطها بقضايا داخلية تتعلق بالمجتمع الألماني ، هذا دون أن ننسى العودة إلى أعماله المبكرة "كالفضاء العمومي" و "العلم والتقنية كإديولوجيا" باعتبارها تشكل الخلفية الفلسفية لهذا السجال مع الحركة .

1- Habermas . Jürgen " Schul-und Hochschulreform" 13-198. "Protestbewegung" 199-265; in "Klein politische schriften" Band I-IV Suhkamp 1981.

2-Habermas . Jürgen "Vom Sozialen Wandel akademischer bildung" 1963. in"Klein politische schriften" op. cit. voir Tr " mutation sociales de la formation universitaire" in" theorie et pratique" T2. op. cit/ 1975.

3-Habermas . Jürgen " Demokratisierung der Hochshule-Politisierung der wissenschaft" 1969. in " K.P.S" op. cit. voir Tr. fr " la democratisation de l'université: une politistion de la science" in theorie t pratique" T2. op. cit 1975.

4- Peter Dews "Habermas Autonomy and solidarity: in interviews with Habermas . Jürgen" version. london 1968.

5- Holub.c. Robert"Democracy and the student movement: the debat with left" in Habermas's Jürgen: critic in the public sphere" Routlge. London 1991.

6-"Die Linke Antwortet Jurgan Habermas" Einleitung oster Neyt Frankfurt 1968.

هابرماس وإعادة بناء المادية التاريخية لماركس

إن القراءة التي قدمها هابرماس للماركسية يمكن أن نسميها "بالقراءة الإنسانية" التي تقرأ ماركس في تراثه الألماني عبر مخلفات فلسفة هيغل وذلك عن طريق إعطاء أهمية كبرى للدور الذي تلعبه الأفكار في التاريخ فإعادة بناء المادية التاريخية بالنسبة لهابرماس تدخل في إطار تحيين هذه النظرية ، لكن في إطار براديغم نظرية الفعل التواصلي وليس في إطار الصراع . هذه المراجعة التي اتضحت معالمها في كتابات أواخر الستينات وبداية السبعينات وصولا إلى "المنعطف اللغوي" الذي حدده في "نظرية الفعل التواصلي" ظلت بالرغم من اختلافها مع أعضاء الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ، تلتقي معهم بخصوص الابتعاد عن دراسة الاقتصاد ، والمتتبع لأعمال هابرماس سيكشف أن حماس فيلسوف فرانكفورت تجاه الماركسية بدأ يتراجع بشكل تدريجي خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي ، حيث حول اهتمامه إلى الاعتماد على الفسلفة السياسية الأمريكية خاصة مع راولز .Rawls لقد سبق لهابرماس في مطلع الستينات أن وصف الماركسية كمقاربة نقدية في تحليلاته الفلسفية والسوسيولوجية ، وهذا ما نلمسه بشكل واضح في كتابه "الفضاء العمومي" الذي تحدث فيه عن إقصاء الفضاء العمومي الشعبي مقابل الفضاء العمومي البورجوازي الذي ظهر على حساب الأول في القرنين 18-19 ، إضافة إلى هذا ، هناك دراسات تناول فيها الماركسية في كتابه "النظرية والممارسة" (الجزء-الأول والثاني) وهي

دراسات كان فيها هابرماس متأثرا إلى حد كبير بالماركسية ، لكن بعد ذلك ، أي انطلاقا من كتاب "التقنية والعلم كإديولوجية" وخاصة محاضرات إينيا لهيغل ، والتي استنادا إليها سيدرج هابرماس ثنائية العمل والتفاعل ، إضافة إلى مفاهيم أخرى كاللغة ، العائلة ، الفعل التواصلي ، الكلية الأخلاقية ، الصراع من أجل الاعتراف .وبالاعتماد على هذه الثنائية الهيغيلية سيعوض هابرماس ثنائية ماركس "قوى الانتاج" وعلاقات الانتاج هذا التعويض اعتبر انقلابا على الماركسية في أواخر الستينات ، لينتقل بعد ذلك في كتابه "ما بعد ماركس" والذي يحمل في النص الألماني عنوان "إعادة بناء المادية التاريخية" والذي سيعلن فيه عن قلب الماركسية في فصل "البنى المعيارية إعادة بناء المادية التاريخية" " Zur Rekon-struktion des Historischen Materialismus" حيث سيعطي فيه الأهمية لدور البنيات الفوقية إلى جانب البنيات التحتية ، كما يمكن العودة إلى مفهوم "الإنتاجوية" الذي ناقشه في كتاب "المعرفة والمصلحة" للإطلاع على هذه القراءة النقدية للماركسية في أواخر الستينات ومطلع السبعينات ولتتبع هذه المراجعة يمكن العودة إلى :

1-Habermas . Jürgen " entre science et philosophie: le Marxisme comme critique" et "compte rendue bibliographique et contribution à la discussion philosophique sur Marx et sur le Marxisme" in "theorie et pratique" T2 1975

.2- Habermas . Jürgen " travail et interaction : Remarque sur la philosophie de Hegel à Iena in "la technique et la science comme ideologie" Gallimard 1973.

3- Habermas . Jürgen "Métacritique de Hegel par Marx synthese par le travail social" et "Lidée d'une theorie de la connaissance comme theorie de la societé" in " connaissance et interêt/ Gallimad 1973.
4- Habermas . Jürgen "le Materialisme historique et le developpement des structures normatives" et "pour une Reconstruction du materialsme historique" in "Après Marx" Tr. Ladmiral et Marc Launy Hachet 1986.

حوار هابرماس /غادمير

يعد السجال الفلسفي الذي دار بين هابرماس وغادمير من أهم السجالات الفلسفية التي عرفها القرن العشرين في أواخر الستينات وبداية السبعينات . وهو سجال فرضته ظروف سياسية على حد تعبير الفيلسوف مانفرد فرانك M.Frankفإذا كانت الظروف السياسية لألمانيا قد تغيرت فإن هذا السجال الفلسفي لا زالت له قيمته العلمية بحكم التأثير الذي مارسته الهرمنوطيقا على العلوم الاجتماعية والنظرية التواصلية لهابرماس على الخصوص .بانفتاحه على الهرمنوطيقا كان هدفه هو تعميق رؤيته النقدية للنزعة الوضعية دون الاستناد فقط إلى إرث مدرسة فرانكفورت بل بالاعتماد على منطلقات فلسفية أخرى ، ويعد انفتاحه على الهرمنوطيقا وفلسفة اللغة قيمة مضافة للنظرية النقدية في صيغتها الثانية .لقد كان اطلاع هابرماس على الهرمنوطيقا في بداية الستينات بعد اطلاعه على كتاب غادمير "الحقيقة والمنهج" ،

هذا الأخير ترك أثرا عميقا على فلسفة هابرماس خاصة الفصل الأخير حول اللغة وقد كانت القراءة النقدية التي تقدم بها هابرماس "الحقيقة والمنهج" هي نقطة انطلاق السجال الفلسفي بينهما ، حيث أعقب هذا المقال النقدي لهابرماس ردا من طرف غادمير للدفاع عن نظريته ، واستمر الحوار فيما بينهما فيما بعد . وبالرغم من توقف هذا الحوار بشكل مباشر بينهما فإننا نجد غادمير ظل يحضر في الكتابات المتأخرة لهابرماس في إحالات متعددة مثلما فعل في "نظرية الفعل التواصلي" ، "الحقيقة والتبرير" و"الحق والديمقراطية"

هوامش :

1- Habermas. J. " A propos de la problematique de comprehention du sens dans les sciences praxiologique emperico-analytique" in "Logique des sciences sociales" Tr; fr 1987.

2-Gadamer.G.H "Rhétorique, Hermeneutique et critique de L'ideologie: commentaire metacritique de wahrheit und methode" in "Art de comprendre" 1967.

3-Habermas. J. "La prétention à L'université de L'hermeneutique" in "logique des sciences sociales" op cit. 1987.

4- José Maria AGUIRREORRA " Raison critique ou Raison Herméneutique une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer" 1998.

5- Harrigton. Austin " Hermeneutic Dialogue and social sciences: A critique of Gadamer and Habermas" Routlege. london. 2001.

فلسفة اللغة أو المنعطف اللغوي في المشروع الفلسفي لهابرماس

إن أهم تأثير مارسته هرمنوطيقا جيورج هانز غادمير G. H. Gadamerعلى هابرماس تجلت في معالمه في ما سمي بالمنعطف اللغوي Linguistic Turnفي أعماله الفلسفية في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات ليواصل الاشتغال في هذا السياق حتى في أعماله المتأخرة جدا فإذا صح تقسيم المسار العلمي ليورغن هابرماس اعتمادا على مفاهيم إبستمولوجية يمكن القول أن هناك شبه قطيعة بين هابرماس الأول والثاني يفصل بينهما المنعطف اللغوي Linguistische Wendeالذي يقسم نظرية هابرماس النقدية إلى مرحلتين ، مرحلة كان متأثرا فيها بالجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ومرحلة ثانية ابتعد فيها عن المنطلقات الفلسفية لهذا الجيل في الوقت الذي تبنى المنعطف اللغوي Tournant linguistique كما تبلور في الفسلفة التحليلية الأنغلوسكسونية خاصة بعد اطلاعه على أعمال أوستين ، وسورل ، سلارس ، بورس ، وفتجشنتاين المتأخر . ويعد انفتاحه على اللغة إحدى المميزات التي تحضر في النظرية النقدية لهابرماس والغائبة بشكل كلي عند الجيل الأول ، وقد ساهم هذا المنعطف اللغوي Tournant langagiereفي إحداث تحول في الفلسفة المعاصرة أطلق عليه هابرماس الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل وكما قلت أعلاه لقد بدأت ملامح هذا التحول تبدو في أعمال هابرماس في السبعينات وهي الأعمال التي

تعتبر في نظر نقاد هابرماس بمثابة قنطرة عبور Bridgeلكتابه الضخم "نظرية الفعل التواصلي" الجزء ((I-IIهذا الكتاب الذي أعطى لهابرماس صدى واسعا في الخارج والداخل ، بحيث أنه بعد نشره خصصت له في سنة واحدة ما يزيد على 900متابعة نقدية هذا المجهود الكبير الذي قام به هابرماس في هذا العمل سيتمم سنة 1984 ، بنشر الأعمال التي كتبت قبله ، والتي جمعت في عمل ضخم تحت عنوان "دراسات تمهيدية وتكميلية لنظرية الفعل التواصلي" ويعد مبحث التداوليات من المباحث التي لعبت دورا مهما في صياغة هذا المنعطف اللغوي في فلسفة يورغن هابرماس الذي انتقل من فلسفة المعرفة والإيديولوجيا إلى فلسفة التواصل أو ما يصطلح عليه بالعقلانية التواصلية التي تجد منطلقاتها في اللغة ، وهي عقلانية بديلة للعقلانية الأداتية تعد كتابات هابرماس في هذا السياق متعددة ومتفرقة في أعمال تمتد من السبعينات إلى أعماله المتأخرة في بداية القرن 21ولتقريب القارئ أشير إلى أهمها مع ذكر أصولها الألمانية وترجماتها .

هوامش :

1- Habermas. J. "Was heisst Universal pragmatik? 1976 in "vorstudien und Ergänzungen Zur theorie des Kommunikativen Handelns" Suhrkamp verlag 1984/ tr. fr. " Signification de la pragmatique universelle" in "logique des sciences sociales" op/ cit. 1987/ Also "What is universel pragmatic? in "communication and the Evolution of Society" Translated by thomas Macarthy Heiman loldon 1979.

2- Habermas. J. " on the pragmatics of social interaction: prelminary studies in the theory of communicative action" Translated by Barbara Fultner. MITT Press. Combridge 2001. in this Book we find also the Translation of there articles which are published in " V und E" 1984. "Reflexion on the linguistic Foundation of sociology"1971."intention, convention, and linguistic interactions" 1976." Reflexions on communicative Pathology" 1974
3- Habermas. J. "Theorie de l 'agir communicatinnel" T1. Rationalité de L 'agir et rationalisation de la societé/ voir " Theorie des Kommmunikativen Handlns" Band I. Handlungs rationalität und geselschaftliche Rationalisierung" s 1981. BII "Zur kritik der funktionalischen vernunft" ou Tome II " Pour une critique de la raison fonctinaliste" . Fayard 1987.
4- Habermas. J. " le Tournant pragmatique" in la pensé postmetaphysique" R.Rochlitz. colin 1993.
5- Cook. Meave "Language and Reason: A study of Habermas's Paragmatics Massachutte Institution of Technology 1994.

le sociologue des philoso-/سوسيولوجيا يورغن هابرماس
phies et philosophe des sociologues.

بحكم ارتباطه الوثيق بالنظرية النقدية التي استلهمت العديد من طروحاتها من سوسيولوجيا ماكس فيبير و كارل ماركس ، وبحكم تواجده في "معهد البحث السوسيولوجي" إلى جانب أستاذه أدورنو تفرغ لدراسة علم الاجتماع بمختلف نظرياته ومناهجه ،

والأكثر من ذلك فهابرماس لم يكتف بهذا الجانب النظري بل قام ببحث ميداني عندما كان في المعهد حول الوعي السياسي لدى الطالب "الطالب والسياسة" وبخصوص أعماله فتأثير السوسيولوجيا في المشروع الفلسفي لهابرماس لا يحتاج إلى مجهود نقدي للكشف عنه ففي "الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية في المجتمع البورجوازي" نجد الحضور القوي للمنهج السوسيولوجي في النظرية النقدية لهابرماس كنظرية في المجتمع ، هذا الحضور الذي سيتطور في الكتابات اللاحقة التي تعتبر المنطلقات السوسيولوجية للنظرية التواصلية النقدية ليورغن هابرماس . وأخص بالذكر هنا "منطق العلوم الاجتماعية" و "نظرية الفعل التواصلي" I-II الذي ساجل فيه كبار علماء الاجتماع المعاصرين من دوركهايم ، ماكس فيبير ، ماركس ، بارسونز نيكلاس ، لوهمان . إن الارتباط القوي بعلم الاجتماع لدى هابرماس نابع من اقتناعه العلمي بأن علم الاجتماع هو علم الأزمة ، فهو العلم القادر على تشخيص أزمة المجتمع الحديث ورصد المرضيات التي أفرزتها الحداثة فإذا كان الفيلسوف عند نتشه هو طبيب الحضارة فإن السوسيولوجي عند هابرماس هو طبيب المجتمع الحديث القادر على تشخيص أمراضه وما يميز سوسيولوجيا هابرماس أنها نظرية يحاول هابرماس من خلالها بالاستناد إلى علوم أخرى كعلم النفس التكويني لبياجي ، وغيرها لتقديم أسس صلبة لبناء البراديغم التواصلي القائم على مبدأ تداخل التخصصات ، ولهذا اعتبر هابرماس في نظر نقاده سوسيولوجي الفلاسفة وفيلسوف

السوسيولوجيين ولتتبع هذا المسار السوسيولوجي لهابرماس يمكن العودة للأعمال التالية :

هوامش :

1-Habermas. J."Tache critique et Tache conservatrice de la sociologie" in "Theorie et pratique" T2 Tr Gerard Raulet payot 1975 p: 71-86.

2-Habermas. J. " Le dualisme des sciences naturelles et des sciences hummaine" et "les methodologie des theorie generales relative à l'activité sociale" et aussi "la sociologie comme theorie du temps present" in "logique des sciences sociales" 1987

3-Habermas. J. " Sociologie et theorie de langage" tr. R.Rochlitz cplin 1995

.4-Habermas. J. " le concept de rationalité dans la sociologie" et "theorie de la rationalisation chez Weber" in " theorie de l'agir communicationnel". T1 1987.

5-Habermas. J. " le changement de pradigme chez Mead et Durkheim: de l'activité finalisé à l'agir communicationnel" et "Talcott parsons: et les problemes de construction d'une theorie de la societé". in "theorie de l 'agir.communicationnel Tome II 1987.

6-Haber stephan " Habermas et la sociologie" Puf. 1998.

من الفلسفة الأخلاقية إلى أخلاقيات المناقشة كانط-هابرماس-آبل

يعد سؤال الأخلاق أو "العقل العملي" من الأسئلة الحاضرة بقوة في الفلسفة المعاصرة مع كل من راولز ، آبل ، هانز يوناس ، لوك فيري ، آلان رينو ، إرنست توغندهات وتعد الفلسفة الكانطية منطلقا لهذه الصياغات الجدية للفلسفة الأخلاقية ، وتعتبر محاولة يورغن هابرماس في هذا السياق محاولة لا يمكن تجاوزها في العقلانية المعاصرة ، وهي محاولة طورها بالاعتماد على سجاله مع أستاذه كارل أوطو آبل رائد نظرية "أخلاقيات المناقشة" في الفكر الفلسفي الألماني المعاصر ، هذه النظرية المرتبطة بكل من آبل وهابرماس تنطلق من "الفلسفة الأخلاقية الكانطية مع تطويرها في إطار فلسفي نظري يستند إلى البرجماتية الأمريكية والنظريات الحجاجية وفلسفة اللغة .فإذا كان كانط أسس فلسفته الأخلاقية على مبدأ الذاتية وحرية الذات ، وباعتبارها مصدرا لوضع المعايير الأخلاقية لأنها ذات عاقلة وخيرة ، تتصرف وكأنها تعامل الإنسانية في ذاتها تحقيقا لمبدأ الكونية ، فإن هابرماس في فلسفته حول الأخلاق يحافظ على المقاصد الكبرى للأخلاق الكانطية ، لكنه يقترح تأسيس المعايير الأخلاقية على أساس مبدأ البيذاتية . هذا المبدأ يجعل المعايير الأخلاقية مؤسسة على أخلاقيات الحوار والمناقشة ، وإذا عدنا إلى كتابات هابرماس بخصوص هذا الموضوع سنجد أن بوادر هذه النظرية تكمن في كتاباته المبكرة ، لكن هذه النظرية لم تتبلور بشكل واضح

إلا بعد تفرغه من كتاب :نظرية الفعل التواصلي "1981أي بعد أن تمكن من وضع الأسس الخاصة بنظرية الفعل التواصلي بالاعتماد على فلسفة اللغة ، والسوسيولوجيا ، وعلم النفس ، والهرمنوطيقا ، لينتقل في مطلع الثمانينات وبداية التسعينات إلى تطوير هذه النظرية في المجال الأخلاقي معتمدا في ذلك على أخلاقيات المناقشة لآبل كما ذكرت أعلاه ، ولهذا لا يمكن فهم هذه الأطروحة الهابرماسية إلا بعد الإطلاع على اجتهاد آبل في هذا السياق وهنا سأشير إلى أهم الأعمال الفلسفية لرائدي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت حاليا في ألمانيا

هوامش :

1-Habermas. J. " Note pragmatique pour fonder en raison une éthique de la discussion" et "Conscience morale et activité communicationnelle" in "Morale et communication" Tr. ch. Bouchindhomme Flammarion 1986.

2-Habermas. J. " Morale et vie éthique" et "De l'usage pragmatique, éthique et Morale de la raison pratique" in "De L'éthique de la discussion" Tr.Mark Hunyadi. Flammarion 1992.

3-Habermas. J. " Droit et Morale" Tanner lecture 1986. edition seuil 1997.

4-Habermas. J. "L' avenir de la nature hummaine vers un eugénisme libérale? ch. B. Gallimard 2002.

5- Apel Karl. otto "L'éthique à l ' age de la science: l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de L'éthique" Tr. Raphale la Louche et inga Mihman Puf.

6-Apel Karl. otto "L'éthique de la discussion" Tr. Mark

Hunyadi 1994.
7- Apel Karl. otto "Discussion et résponsabilité" T1er T2 ch. B. R.Rochlitz et M. charriere, Cef. 1996.
8- Apel Karl. otto "Penser avec Habermas contre Habermas" Tr. M.charriere Ed. L'achat 1990.
9- William. Reghe "Insight and Solidarity: the Discourse Ethics of Jurgan Habermas" university of california Press 1997.

وظفية الفلسفة عند هابرماس

إن هابرماس شأنه شأن باقي الفلاسفة الكبار الذين سبقوه لا بد أن يتساءل عن أهمية ودور الفلسفة في عصره خاصة وأن العصر الذي عاش فيه عرف سلسلة من التحولات والتغييرات على عدة مستويات : سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية ومن أهم هذه التحولات : اندحار النازية ، تطور المجتمع الرأسمالي الذي أصبح العلم يلعب فيه دورا حاسما ، انهيار المعسكر الشرقي ، تراجع الإديولوجيات الكلاسيكية ، وارتفاع حدة العنف في مطلع القرن 21 ، زيادة على هذا هناك تحولات ابتسمولوجية تمثلت في انهيار الأنساق الفلسفية الكبرى ، والانتقال من الفكر الميتافزيقي إلى فكر بديل للميتافزيقيا Postmetaphysique كل هذه التحولات كان لها تأثير مباشر على ماهية الفلسفة ، وما دام أن الفلسفة هي ابنة عصرها فلا بد أن تساير التحولات القائمة وأن تساهم فيها . فالفلسفة تكتسي قيمتها من خلال الأجوبة التي تقدمها على الإشكالات

المطروحة في زمنها والأكثر من هذا ، ليست للفلسفة ماهية ثابتة ، ولهذا فأن تتفلسف معناه أن تشك في معنى الفلسفة وحتى في مشروعية وجودها ومن هذا المنطلق ، فالتساؤل عن دور الفلسفة وأهميتها في الوقت الراهن هو تساؤل عن مشروعيتها وماهيتها ، وهابرماس كفيلسوف يعد من ألمع فلاسفة القرن العشرين حمل هذا الهم الفسلفي في مشروعه الفلسفي الضخم الذي يناهز الخمسين كتابا ، حيث خصص كتابات مباشرة وأخرى غير مباشرة لمقاربة هذا الإشكال في ضوء التحولات المشار إليها أعلاه ، ماذا تبقى للفلسفة أن تفعله في زمن هابرماس؟ وما مهمة الفلسفة عند هذا الفيلسوف؟ وهل الروح الفلسفية عنده لم تتخذ شكلا مختلفا عن ما كان يسمى في الماضي بالفلسفة الكبرى التي أصبحت في طي النسيان؟ وما هي ملامح التشكل الجديد للفسلفة عنده؟ وما الفائدة من الفلسفة بعد انهيار الأنساق الفلسفية الكبرى وسقوط كبار الفلاسفة؟ Mai-tre-pensseur وأي دور يمكن أن تلعبه في زمن يهيمن فيه العلم والتقنية والنزعة الوضعية؟ وما موقع الفلسفة في الجغرافية المعرفية المعاصرة؟ وهل يمكن للفلسفة أن تلعب دور القاضي الأعلى الذي يحدد أماكن المعارف الأخرى كما عند كانط أم أنها مجرد وسيط تأويلي؟ وفي ظل الانفتاح الذي تعرفه المجتمعات المعاصرة ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في سياقات الفضاء العمومي السياسي والتربوي والثقافي؟ وهل للفلسفة تأثير مباشر في هذه الفضاءات؟ وكيف يمكن للفلسفة في زمن الإرهاب أن تساهم في

تحقيق التواصل بين الثقافات وتقلل من حدة العنف؟للإجابة على هذه الأسئلة التي تصب في اتجاه إعادة تعريف دور الفلسفة في العصر الراهن ، خصص هابرماس سلسلة مقالات تناول فيها بشكل مباشر هذا الدور للفلسفة ، إضافة إلى إحالات غير مباشرة في هذا الكتاب أو ذاك فمنذ كتاباته الفلسفية الأولى نجد هابرماس منشغلا بهذا الإشكال ففي كتابه الأول "ملامح فلسفية وسياسية" افتتح هذا الكتاب بمقال على شكل سؤال : ما الفائدة من الفلسفة؟ يتبعه بمقال آخر في كتابه حول "ما بعد ماركس" تحت عنوان تعريف الفسلفة في الماركسية ، ليتوقف مدة تناهز عقدا من الزمن ليعود في كتابه "الأخلاق والتواصل" الذي افتتحه بمقال "إعادة تعريف دور الفلسفة" ثم بعد ذلك سيواصل الكتابة حول هذا الموضوع في كتاباته المتأخرة ، حيث تناول وضعية الفلسفة في "الميتافزيقا بعد كانط" في كتابه "الفكر البديل للميتافزيقا" وأيضا مقال "حدود الفلسفة" في كتاب "الحقيقة والتبرير" وأخيرا حوار حول "الفلسفة في زمن الإرهاب" الذي نشر بعد حادث 11شتنبر

هوامش :

1-Habermas. J. A quoi Bon la philosophie ? in "Profils philosophiques et politique" Tr. J.Ladmiral Gallimard 1974. p: 21-50.

2-Habermas. J. "Le role de la philosophie au sein du marxisme" in "Après Marx" Ladmiral, Mark-Launy. Hachette 291-308.

3- Habermas. J. " redéfinition de rôle de la philosophie"

in "Morale et communication" Tr; ch. Bouchindhomme 1986. P: 23-40.
4- Habermas. J. " La metaphysique apès Kant" in "la pensé posmetaphysique Tr. R. Rochlitz.A.colin 1993. voir origine " Metaphysik nach Kant" in "Nach metaphysichen Denken" Suhrkamp 1986 seiten 3-18.
5- Habermas. J. " Limites de la philosophie" in "Verité et justificaion" Tr. R.Rochlitz Gallimard 2001 p: 247-261. voir aussi "Grenzen der philosophie" in " Wahrheit und Rechtvertigung" philosophische Aufsatz suhrkamp seiten :319-333.
6- Giovana. B " the philosophy in time of Terror" dialogue With Habermas. J. and J/Derrida. the university of chicago press London 2003. voir Tr. fr " le concept de 11 septembre". Dialogue a New york. ch. Bouchindhomme et sylvelle Gleize Ed Galillé 2004. origine "Jürgen Habermas Jaque Derrida "philosophie in Zeiten des Terrors" Der Deutschen Ausgabe philo 2004.
7- David .M.rassmussen "Communicative action and philosophy: Reflections on Habermas's Theorie des Kommunicativen Handeln's" in "Habermas. J" Volume I.P.123-242
.8- Rorty. Richard "Habermas, Derrida and the function of philosophy" in "Habermas. J" Volume III. 3-21.

نظرية الحقيقة كإجماع

لم تعد الحقيقة في البراديغم التواصلي شيئا ذاتيا تدركه الذات لوحدها في استقلال عن الآخر كما نجد في فلسفة الوعي مع ديكارت وكانط بل الحقيقة أصبحت شيئا بيذاتيا يتم إدراكها

بشكل جماعي اعتمادا على أخلاقيات المناقشة والنظريات الحجاجية التي اعتبرها هابرماس مدخلا للحقيقة كإجماع ، والنظرية التواصلية في تصورها للحقيقة ظلت مدينة بشكل كبير للفلسفة البرجماتية الأمريكية مع كل من جون ديوي ، وشارل ساندرس بورس صاحب مفهوم "الجماعة التواصلية" . هذا المفهوم الذي طوره فيما بعد كارل آتو آبل في نظرية المناقشة . فآبل يعد إلى جانب هابرماس من الفلاسفة الألمان الذين أدخلوا الفسلفة الأمريكية إلى الجامعة الألمانية بعد ما كانت تهيمن عليها الفلسفة القارية ، وفي سياق نفس النظرية ساجل هابرماس الفلاسفة الأنجلوساكسونيين المعاصرين مثل رورتي ، ستراوس . كما اتخذ النظرية الحجاجية منطلقا له ، وقد استثمر هابرماس هذا المفهوم ليوظفه في مجال الفلسفة الأخلاقية ليطوره فيما بعد في نظرية المناقشة ونظريته حول الديمقراطية في الفضاء العمومي المعاصر التي تتجلي في ما أسماه "بالديمقراطية التشاورية" التي تتأسس على مبدأي المناقشة الديمقراطية وهي مبادئ تنطلق من الحوار العقلاني المؤسس على أخلاقيات المناقشة وادعاءات الصلاحية المرفوعة من طرف كل المشاركين في العملية التواصلية ، بحيث أن الأولوية تكون لأفضل حجة ، فنظرية الحقيقة عند هابرماس تعد من النظريات التي تخترق أعماله الفلسفية بل هي من الأهداف الكبرى لمشروعه الفلسفي القائم على العقل التواصلي وقد خصص لهذه النظرية مقالات مستقلة ، منذ فترة السبعينات لكن استمراره في الدفاع عن

هذه النظرية يبدو واضحا في أعماله اللاحقة أيضا

هوامش :

1- Habermas. J. " La theorie relative à la vérité" in "Logique des sciences sociales; et autr essais" 1987.

2- Habermas. J."La verité dans la discussion et dans le Monde vecu: Verité et Justification. le Tournant pragmatique de Richard Rorty.

3- Habermas. J. " Justesse ou verité. le sens de la validité déontologique des jugements moraux et des normes" in "verité et justification" op.cit.

4- Habermas. J. " Verité et discussion" interview avec Alain Renaut et autres. Galillé 2003.

تجدر الإشارة هنا إلى أن المناظرة الافتراضية التي قام بها مانفرد فرانك بين هابرماس وليوطار والتي انتصر فيها إلى هابرماس ، مساهمة نوعية لمقاربة سؤال الحقيقة كإجماع كما يحضر عند الفيلسوفين معا انظر ترجمة "حدود التواصل : الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار" عز العرب لحكيم بناني افريقيا الشرق 2003 .

نظرية العدالة بين هابرماس وراولز

يندرج هذا السجال في الاهتمامات المتأخرة ليورغن هابرماس بعد فترة التسعينات حينما حول اهتمامه إلى قضايا الديمقراطية والفضاء العمومي السياسي ، وخاصة بعد انفتاحه على الفلسفة السياسية الأمريكية ومحاولته الاستفادة منها لتطوير نظريته حول الديمقراطية . وتعد نظرية العدالة لجون راولز أهم المصادر الفلسفية التي عاد إليها هابرماس كما أن كتاب "نظرية العدالة" لجون راولز يعد في نظر المتخصصين في الفلسفة السياسية أهم كتاب في

الفلسفة السياسية على الإطلاق بعد كتاب روسو "العقد الاجتماعي" وراولز في عمله هذا يتبع استراتيجية كانطية من جهة ، وروسوية من جهة ثانية ، وهي نفس الاستراتيجية الحاضرة في نظرية الديمقراطية لهابرماس مع إدخال تعديلات على النظريتين تماشيا مع التحولات الراهنة . إلى جانب راولز دخل هابرماس في حوار أيضا مع الفيلسوف الأمريكي دووركين Dworkin والفيلسوف تايلور Taylor ومشلمان Michlemanلكن يبقى سجاله مع راولز هو الأهم والأكثر حضورا في فلسفته السياسية وقد كان منطلق هذا الحوار مع فيلسوف " نظرية العدالة" حينما كتب هابرماس مقالا نقديا لنظرية راولز ونشره في مجلة "The journal of philosophy" ، حيث اعتبر أن خلافه مع راولز مجرد خلاف عائلي Querelle de famille ،لأن ما يجمع بينها أكثر مما يفرق ، وتعد مقاربة هابرماس لنظرية العدالة مقاربة مؤسسة على مبدأ البيذاتية . بعد مقال هابرماس سيجتمع راولز بمستشاريه للتفكير في صيغة الرد على هابرماس وقد كان له ذلك ، حيث قدم عرضا نقديا مطولا رد فيه على هابرماس ليدافع عن أطروحته ، وقد أختتم هذا السجال بمقال نقدي آخر لهابرماس هذا السجال الفلسفي العميق تمت ترجمته في كتاب تحت عنوان "العدالة السياسية : سجال هابرماس راولز" رتبت فيه المقالات تبعا لترتيبها الزمني في الإصدار ولتقريب القارئ من هذا السجال الفلسفي الذي قل ما نجده في عالمنا العربي كما سأشير إلى مراجع إضافية تغني هذا النقاش

هوامش :

1- Habermas. J. "La réconciliation grace à L 'usage Pûblic. Remarque sur le libéralisme de John Rawls".-Rawles. J. " Réponse à Habermas".) Habermas " La morale des visions du monde "raison" et "verité" dans le liberalisme politique de Rawls". in "Habermas. J. et John Rawls: debat sur la justice politique" Tr. R/Rochlitz cerf 1997.pour la réponse de Rawls en anglais voir "Reply to Habermas" in Rawls " political liberalism" with a new introduction and the "Reply to Habermas" columbia university Press/ Newyork 1996. p:372-433.

2- Rawls.J. "the theory of justice" Harvard university press 1971. Tr. fr. "theorie de la justice" cathrine Audare. seuil 1997.

3- Rawls .J. " Political liberalism" op. cit. Tr. fr "le libralisme politique" Puf 1997. C. Audare.

4- Rawls. J. "Justice et democratie" C.Audare. seuil 2000.

5- White Stephan "The recent work of Jürgen Habermas: raison; justice, and Modernity" Combridge universitu Press 1988.

6- Kymlica Will " La theorie de la justice une introduction" Tr. de L'anglais Par Marc Saint-upery de la decouverte 1999.

7- Henning efled.J. und jansohn Heinz "Philosophen der Gegenwarte" Wissenschaftliche Bunchgeselschaft. 2005.

حداثة ما بعد حداثة

تعد هذه الثنائية من الثنائيات الفسلفية التي آثارت نقاشات فلسفية كبيرة في الخطاب الفلسفي المعاصر ، حيث طرح سؤال إشكالي : هل ما بعد الحداثة هي امتداد لخطاب الحداثة أم انفصال عنها؟ وقد تعددت الأجوبة حول هذا الإشكال ، وتعد مساهمة هابرماس في هذا السياق مساهمة نوعية نظرا لجدة المقاربة التي يتناول بها هذه الثنائية فهابرماس بحكم توجهه الكانطي نصب نفسه في خانة المدافعين عن خطاب الحداثة ،حيث اعتبر هابرماس أن الحداثة مشروع غير مكتمل ، معتمدا في ذلك على الأسس الفسلفية للنظرية النقدية والفلسفية الكانطية على الخصوص ، حيث تبين له أن العقل بالرغم من الانتقادات التي وجهت له فهو لا زال لم يستنفد بعد طاقاته ، وبالرغم من السلبيات والمرضيات التي عرفها المجتمع المعاصر والتي تعد من إفرازات العقل الأنواري ، فإن هذا لا يمنع في نظره من الاعتماد على العقل كقوة نقدية ، فالمطلوب هو نقد العقل بالعقل ذاته auto-critique de la raison ، لكن ليس المطلوب ذلك النقد الجذري الذي يريد أن يتخلى عن العقل ، ولهذا نجد هابرماس في كتابه التوثيقي للسجال مع فلاسفة ما بعد الحداثة "الخطاب الفلسفي للحداثة" يوجه انتقادات عنيفة لممثلي فلسفة ما بعد الحداثة خاصة في فرنسا ، حيث سماهم بالمحافظين الجدد ، ويقصد هنا كل من فوكو ، دريدا وجورج بطاي ، وليوطار ، وإن كان لم يخصص له فصلا في الكتاب ، كما انتقد أيضا المنطلقات الفلسفية

لهؤلاء كما تبلورت في الفلسفة الألمانية مع نيتشه وهيدجر ، ويعد هذا الكتاب من الكتب التي أعطت شهرة كبيرة لهابرماس في فرنسا عكس كتابه "نظرية الفعل التواصلي" الذي ظل منسيا إلى حد ما ، مع العلم أن "الخطاب الفلسفي للحداثة" ما هو إلا تطويرا لأسس النظرية التواصلية كما وضعت في "نظرية الفعل التواصلي" T1. T2.وأما بخصوص ليوطار فإن هابرماس بالرغم من أنه لم يخصص له مقالا في هذا الكتاب الضخم ، فإن السجال بينهما لايخرج عن هذا السياق ، وتعد المحاورة الافتراضية التي قام بها مانفرد فرانك في كتابه "حدود التواصل : الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار" ، محاورة توثيقية تعكس عمق الاختلاف بين تيار الحداثة وما بعد الحداثة وفي نفس الكتاب "خ ف ح" يشير هابرماس كذلك إلى كل من هوركهايمر وأدورنو وهيجل على اعتبار أن هؤلاء اشتغلوا على نقد العقل ، لكن ليس بنفس الحدة التي نجد ها عند ممثلي ما بعد الحداثة وللإطلاع على هذا السجال الفلسفي بين هابرماس وفلاسفة ما بعد الحداثة يمكن الاعتماد على الكتابات التالية :

هوامش :

1- Habermas. J."Discours philosophique de la modérnité" Gallimard 1987.

2- Habermas. J. "L'horison de la modérnité se déplace" et " la métaphysique après Kant" et "le thème de la pensé postmetaphysiqe" in "la pensé postmetaphysique". essais philosophique. colin 1993.

3- Habermas. J. " Die Moderne ein unvollendetes Projekt" 1980. in "Keine polische sohriften" I-IV.1981
.4- Habermas. J. moderne und postmoderne Architektur" in "Die Neue Unübersichtlichkeit" suhrkamp. 1985. Tr.fr "Archetecture moderne et posmoderne in " ecrit politiques" cerf 1990. Also moderne and postmodern architecture" in "the new consevvatism: cultural criticism and the historrian's debat" 1989.
5- Habermas. J. Questions and counter questions" in "Habermas and Modernity Bernstein. MITT Press 1985.
6- "La modernité en question de Richard Rorty à Habermas. J." actes cerf 1988.

هابرماس وسجال المؤرخينDébat des HistorikerstreitHistoriens debat Historians

إن فلسفة يورغن هابرماس هي تأمل عميق في الأبعاد السياسية والمنطلقات النظرية للنظريات التي ساجلها في مشروعه الفلسفي ، وهذا ما نلمسه في مجمل السجالات التي قام بها منذ بداية الخمسينات من خلال النقد الذي وجهه لمارتن هيدجر بمناسبة إصداره لكتاب "مقدمة إلى الميتافزيقا : بدون أي تعديل ، وصولا إلى فترة الستينات وسجالاته مع الحركة الراديكالية للطلبة وأيضا المدرسة الوضعية وهرمنوطيقا غادمير ، وسجالاته السوسيولوجية مع رائد المدرسة النسقية نيكلاس لوهمان والتيارات السوسيولوجية الأخرى في مطلع الثمانينات ، إضافة إلى

سجاله الحاد مع فلاسفة ما بعد الحداثة في أواسط الثمانينات 1985 هذا السجال الذي سيطوره مع ما أسماهم بالمحافظين الجدد في ألمانيا وهو السجال الذي عرف في ألمانيا بسجال المؤرخين 1985-1987 والذي كان هابرماس من المساهمين المباشرين فيه هذا السجال الذي ابتدأ في صيف 1985 وانتهى في 1987 ، لكن هابرماس سيواصل الكتابة عنه بطريقة غير مباشرة من خلال تناوله للقضايا التي لها علاقة به مثل : الهوية الوطنية ، الأنوار ، التاريخ ، الماضي الألماني ، الوعي التاريخي ، فإذا عدنا إلى هذا السجال سنرى أنه سجال بين هابرماس من جهة والمؤرخين والفلاسفة من جهة ثانية الذين يصنفهم هابرماس بالمحافظين الجدد ، وقد كانت الشرارة الأولى لانطلاق هذا السجال هي المحاضرة التي قدمها المؤرخ السويسري هرلمان لوب Herman Lubbe سنة 1983 ، بمناسبة الذكرى الخمسين لاستلاء هتلر على السلطة السياسية في ألمانيا ، فهذه المحاضرة ستعرف دلالتها فيما بعد سنة 1985 حيث كانت الأرضية التي سينطلق منها هابرماس إلى جانب مقال "إرنست نولت" Ernest Nolet .فهابرماس سيعرف قيمة هذه المحاضرة إثر الحدث الذي عرفته ألمانيا سنة 1985 بمناسبة الذكرى الأربعين لانتهاء الحرب العالمية الثانية والحدث تمثل في زيارة الرئيس الأمريكي ريغان إلى ألمانيا لتخليد هذه الذكرى إلى جانب المستشار هيلموت كول وذلك في مقبرة Bitburg حيث دفن ضحايا الحرب العالمية الثانية بهذه المناسبة نشر هابرماس مقالا في جريدة Die zeit تحت عنوان "دفن الماضي

قصد تجاوزه" ، والذكرى كانت تحت شعار "الحرية أو الكليانية" وهي الذكرى التي تزامنت مع عودة المحافظين إلى السلطة بألمانيا ، وعلى إثر هذا المقال النقدي للحدث صدرت ردود فعل نقدية تتشكل مادة معرفية للردود اللاحقة التي سيقوم بها هابرماس ضد كل من Hillgrüber, Sturmer وارنست نولت (Ernest Nolté تلميذ مارتن هيدجر) ، وهابرماس في مقالاته هذه سينتقد بحدة تأويلات خصومه للتاريخ الألماني لأنها تأويلات تسعى إلى التخفيف من هول كارثة النازية وجرائمها ، وجعل هذا الحدث جزءا من التاريخ العادي لألمانيا أي القيام بتطبيع مع التاريخ الألماني ، وهذا ما اعتبره هابرماس استعمال إديولوجي للتاريخ في الفضاء العمومي وذلك في أفق بناء هوية للمواطن الألماني تنطلق من الثقافة الخاصة وهذا ما يرفضه هابرماس الذي يدعو إلى بناء هوية وطنية تقوم على أساس الدستور والمبادئ الكونية لفلسفة الأنوار . ويعد مقال ارنست تولت إحدى المقالات الرئيسية التي ساهمت في هذا السجال الحاد (Vergangenheit, die nicht vergehen: 1985) وقد رد عليه هابرماس أيضا في مقاله الأول (Entsorgung die Vegengaheit) حيث حلل هابرماس الرمزية السياسية للحدث معتبرا المصافحة بين ريغان وكول بمثابة صفقة سياسية ، أي تعويض لألمانيا على سماحها لأمريكا بنصب صواريخها على أرض الجمهورية الفدرالية الألمانية ، وقد تعرضت قراءة هابرماس للحدث لانتقادات من طرف المحافظين الجدد في ألمانيا وخاصة Fest, Hillderbrand, Hillgrüber, Nolte,Strurmer

حيث اتهموه بجهله للتاريخ وللمعطيات الجديدة في علم التاريخ ، كما اتهموه بعدم التمييز بين العلم والسياسة معتبرين أن تحليلاته يغلب عليها الدافع السياسي . أكثر من الدافع العلمي ، كما يحركها الحنين إلى الماضي اليساري . هذه الانتقادات وغيرها سيرد عليها هابرماس في مقالاته اللاحقة "الاستعمال العمومي للتاريخ" ، "الخاتمة" التي كتبهما لهذا السجال ، كما سيواصل انتقاداته أيضا في كل من الوعي التاريخي والهوية الألمانية إلخ . وتعد قراءة هابرماس لهذا السجال امتدادا لسجاله مع مارتن هيدجر الأب الروحي للنزعة المحافظة في الفلسفة ، خاصة مع فلاسفة ما بعد الحداثة ، كما أن قراءته هذه لا تخرج عن إطار نظرية التواصلية لأن هذا النقد للمحافظين ينطلق من قناعاته بأن النظرية التواصلية هي تحد لكل الأشكال الفكرية التي تناهض الحداثة كمشروع غير مكتمل وما النازية سوى انقلاب على قيم الحداثة . ولتوسيع قراءتنا لهذا السجال الفلسفي والتاريخي والسياسي في عمقه يمكن العودة إلى المقالات التالية المنشورة في كتابات سياسية ، تحت عنوان سجال المؤرخين :"وأنا سأحيل هنا إلى الترجمة الفرنسية والإنجليزية والأصل الألماني في بعض الأحيان :

هوامش :

1- Habermas. J. "Entsorgung der vegangenheit" in "Die Neue Unübersichlichkeit op. cit. seiten: 261-268. Tr. fr. "mettre le passé au present rebut pour s'en affranchir" in "ecrit politique" 1990. p.211-218.- Habermas. J. "Tendences

Apologique" et "contre la normalisation de penssé" et "de l'usage public de l'histoire" et Epilogue" voir aussi "consciences historique et Identité posttraditionnelle" et "L'identité des allemends une fois encore". in "ecrits politiques" chapitre le débat des historiens p: 166-263.voir Tr. Anglais "chapter A kind of selling of Damage" this chapter "Apologitic Tendencie" and "on the public use of history" and "classing Remark" see also "historical consciousness and post-traditional identity: the Federal Republic's orientation to the west" in "the New conservatism: cultural: criticism and the historian's debate" op. cit. 1989. p:210-265. في إطار سجاله مع المحافظين الجدد انظر أيضا

2- Habermas. J. " Die Kulturkritik der neokonservativen in den usa und der Bunds republik" in de "Neue Unüberscichtlichkeit" pop. cit. seiten 30-57. voir Tr. f. "les neoconservateurs critique de la culture" in "écrits politique" p: 62-87. see Also Tr. Ang "Neoconservative cultural criticism in the united stats and west Germany" in " the new conservatism" p: 22-48. this article published also in "Habermas and Modernity" J.Berstein op.cit. p:78-95. مقال

3- voir auusi dans ce context le dialogue de hans-ulrich Reche avec Habermas sous titre "Konservative Politik, Arbeit sozialismus und utopie heute" in " Die Nue Uunbersechthichkeit 58-76." السياسة المحافظة ، العمل ، الاشتراكية واليوتوبيا اليوم .

4- The major texts in the Historian's debat have been collected in "Historikesstreit: Die Dokumentation der kontrovorse und Ein zigartigkeit der nationalialismus judenvernichtung" Munich 1995"

5- بالنسبة لمقالات هابرماس فهي بدورها جمعت في هذا الكتاب بعد انتهاء هذا السجال انظر Habermas. J." Eine Art 1987

schadensabwichlung" suhrkamp. Frankfurt 1987.
6- Holub c. Robert "National socialism and the Holocaust the debate with the Historians in "Habermas. J. lcritic in public sphere" op. cit. 162-190.

الديمقراطية التشاورية في الفضاء العمومي La démocratie délibérative dans L'éspace publicDliberativ demokratie in der Öffentlichkeit

بعد انتهائه من تطوير أسس النظرية التواصلية في حقل السوسيولوجيا كما جاء في "نظرية الفعل التواصلي" وانتقاله إلى استثمار هذه الأسس في نظريته حول الأخلاق التي طبق عليها "أخلاقيات المناقشة" Diskursethik وتزامنا مع هذا أي ما بين كتابه " الأخلاق والتواصل" 1983 ، و"أخلاقيات المناقشة" 1991 ، صدر له كتاب "الخطاب الفسلفي للحداثة" 1985 ، الذي طور فيه هذه الأسس للنظرية التواصلية انطلاقا من تاريخ الفسلفة حيث دافع على نظريته من خلال نقده لفلاسفة ما بعد الحداثة كما أشرت من قبل ، لكن بعد هذا العمل بدأ هابرماس في دراسة المؤسسات الديمقراطية السياسية والقانونية إلى جانب تطوير فلسفته المعيارية ، وتعد محاضرته في سنة" 1986 الحق والأخلاق" التي قدمها في الولايات المتحدة الأمريكية بمثابة عمل تمهيدي لكتاب "الحق والديمقراطية" هذا العمل التمهيدي الذي توقف فيه عند العلاقة بين الحق والأخلاق ، هو عمل انتقد فيه كل من هوبز وكانط هذه

المحاضرة هي التي سيعمل هابرماس على تطوير مواضيعها وإن كان بطريقة مختلفة في فلسفته السياسية اللاحقة التي يعد كتاب "الحق والديمقراطية" تتويجا لها ، هذا الكتاب الذي اعتبر أثناء صدوره أهم كتاب في الفلسفة السياسية في القرن العشرين بعد كتاب راولز "نظرية العدالة" ، وأشير هنا أيضا إلى أنه في الوقت الذي كان يعتقد الجميع أن هابرماس قد انتهى بعد سنة 1981 ، بعد إصداره لعمل "نظرية الفعل التواصلي" على اعتبار أنه لن يستطيع إنتاج عمل ذو قيمة علمية أكبر منه ، مثلما نجد "الكينونة والزمان عند هيدجر" والوجود والعدم" لدى سارتر إلى آخره فإن هابرماس فاجأ الأوساط الفلسفية بهذا العمل الذي لايقل أهمية عن "نظرية الفعل التواصلي" إن لم أقل بأنه العمل الذي سيعطي لهابرماس صدى عالميا أكثر ، حيث أن هذا العمل أصبح من الأدبيات الرئيسية في الفلسفة السياسية المعاصرة بخصوص قضايا الديمقراطية وخاصة أن فترة بداية التسعينات التي صدر فيها كتاب "الحق والديمقراطية : "1992تعد لحظة تحول هام في تفكير هابرماس وهي أيضا الفترة التي أعيد فيها طبع كتاب "الفضاء العمومي" للمرة السابعة عشر مع تقديم مطول عبر فيه هابرماس عن المساهمة التي يمكن أن يقدمها هذا الكتاب لنظرية الديمقراطية في الفلسفة السياسية المعاصرة وإعادة طبع هذا الكتاب تعد في نظري مسألة تدخل في الاهتمام القوي الذي أصبح يوليه هابرماس لمفهوم الديمقراطية في علاقاته بالفضاء العمومي والأهمية التي أصبحت

لهذا الفضاء الذي يحتضن القوى الفاعلة في المجتمع المدني ، وأهم ما يميز هذه الفترة أيضا هو أن هابرماس بإصداره النوعي هذا ابتعد بشكل كبير عن تحليلات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ، فنظرية الديمقراطية عند هابرماس لم يعتمد في تحليلها على مقاربة العلوم الاجتماعية المتداخلة المباحث كما نجد عند أدورنو وهوركهايمر ، بل اعتمد هابرماس على الفلسفة السياسية لراولز وفلسفة الأخلاق . إن المتتبع لأعمال هابرماس سيخلص إلى أن التحول الذي أحدثه "الحق والديمقراطية" في مساره الفلسفي يجد جذوره في الكتابات الأولى خاصة عمله الأركيولوجي حول "الفضاء العمومي"((1962 ، لأن الديمقراطية التشاورية التي يدافع عنها هابرماس بالاستناد إلى أخلاقيات المناقشة تجد مكانها في الفضاء العمومي الديمقراطي ، كما أن نظرية الديمقراطية التي يدافع عنها هابرماس في "الحق والديمقراطية" تعد بمثابة حنين هابرماس لذلك الفضاء العمومي البورجوازي الذي تبلور في القرنين 18و 19زمن عصر الأنوار ، وهذا الطرح اعتبر بمثابة تراجع عن أطروحته النقدية الأولى (1962) لمفهوم الفضاء العمومي البورجوازي الذي اعتبر هابرماس أن تبلوره كان على حساب إقصاء فضاء عمومي شعبي (تأثر هابرماس بالمنهج الماركسي كان واضحا في هذا الكتاب) لكن في الحق والديمقراطية" سيعود هابرماس ليدافع عن فضاء عمومي يعطي فيه الكلمة للذات المستقبلة (وهنا تأثر واضح بفلسفة الحق الكانطية) إلى جانب كتاب "الفضاء العمومي" 1962 ، سيهتم هابرماس فيما بعد بمفهوم

"الشرعية" في كتابه "العقل والشرعية" هذا المفهوم الذي سيطوره أيضا في نظريته في الديمقراطية ، لأن مسألة الشرعية في نظره لها ارتباط وثيق بمسألة الديمقراطية ، خاصة وأن هذه المسألة بدورها تختلف عن الشرعيات السابقة في المجتمعات التقليدية ، فالشرعية والديمقراطية كلاهما يتأسسان على أخلاقيات الحوار والمناقشة في ظل فضاء عمومي تفعل فيه ذوات مستقلة . بهذه المقاربة اعتبرت محاولة هابرماس لمقاربة سؤال الديمقراطية مقاربة نوعية في تاريخ الفلسفة المعاصرة والذي أعطى لهذه المقاربة نوعيتها هو ارتباطها بأخلاقايات الحوار والتواصل والمناقشة التي طورها هابرماس في إطار استفادته من "التداوليات الكلية" فهابرماس يريد تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أوسيطرة ما عدا غلبة أفضل حجة كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوما مركزيا في نظريته للديمقراطية المؤسسة على المناقشة ، لأنه في التشاور يعطى للأخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي وفي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة بتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعي روسو) وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة ، هذه الأخيرة كل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقا من وجهة نظره الخاصة وذلك لإقناع

المواطنين برأيه وذلك بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية ، والأكثر من ذلك فهابرماس انطلاقا من هذه الأهمية التي أصبحت للديمقراطية فهو يرى أنها الوسيلة الوحيدة حاليا لحل الإشكاليات المطروحة بالنسبة للفرد والمجتمع خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي وظهور مجتمع العولمة ، وهذا ما جعل هابرماس لايختزل الديمقراطية في فلسفته في حدود الدولة الوطنية وإنما تعدى ذلك إلى ما أسماه بما بعد الدولة الوطنية (كما سنرى فيما بعد) ولتعميق رؤيتنا لسؤال الديمقراطية التشاورية أو الإجرائية أو ما أسماه بلغة كوهن بالبراديغم التداولي القائم على العلاقات البيذاتية ، يمكن التوقف عند الأعمال التالية :

هوامش :

1- Habermas .J. " droit naturel et révolution" in "Theorie et pratique" Tome 1 Page 109-144. op cit.

2- Habermas .J. "Raison et legitimité: problème de légitimation dans le capitalisme avancé" Tr. Jean Lacoste payot. 1978. p.53.-192.

3- Habermas .J. "droit et morale; Tanner lecture 1786" Tr. christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. seuil 1997.. voir origine " Vorstudien und Ergänzungen" Recht und Moral (Tanner lectures 1986). Wie ist legitimität durch legalität moglish? in "Faktizität und Gelttung" seiten. 541-599.

4- Habermas .J. " droit et démocratie: entre faits et normes" Tr. R.Rochlitz et ch. Bouchindhomme Gallimard 1997. origine " Faktizität und Gelttung: Beitrage Zur Diskurs Theorie des Rechts und des demokratischen Rechts staats"

suhrkamp. 1992.
5- Habermas .J. " L'éspace public" op. cit 1993/origine 1962.
6- Habermas .J. "Qu'est ce que la politique délibrative" et "un débat sur droit et démocrotie" in "L'integration Républicaine" P: 259-289.
7- Habermas .J. "Faktizität und Gelttung: Ein Gespräch über Fragen der politischen theorie" in "Die Normalität einer Berliner Republik. ed. suhrkamp. 1995. seiten 135-165.
8- Jaque Bidelt "Habermas une politique deliberative" Dossier speciale actuele Marx. 1998.on lit dans ce dossier speciale "Habermas une politique délibrative: auteur Malentendu" christian. Bouchindhomme +"Marx, Habermas et la démocratie radicale" Rainer Rochlitz+ " Neo -communitarisme et citoyenneté" Gerard Raulet+ morale éthique et politique chez Habermas" yvon quinion "au limites du pouvoir démocratique; desobéisence et droit de la résistance". Yves sintomer.
9- Sintomer yve "la démocratie impossible? politique et modérnité chez Weber et Habermas." Ed la découverte 1999.
10- Rosenfeld, Michel "Habermas on low and democracy critical exhanges" 1998.
ندوة دولية عقدت حول كتاب "الحق والديمقراطية" ونشرت في كتاب ضخم وهي ندوة شارك فيها هابرماس شخصيا وقد تسلم جمع المذاخلات ونشر ردا عليها ، تجد هذا لرد مترجم أيضا في :
Habermas" un débat sur droit et démocratie" in L'integration Republicaine" op. cit.- Mecrmick. John" confronting mass democracy and industrial technology Political and social theory from Nietzsche to Habermas 2002.

حوارات فلسفية وسياسية

يميز هابرماس بين المثقف والفيلسوف الأكاديمي الذي يساهم في إنتاج المعرفة داخل الجامعة والمثقف الذي يتدخل في الفضاء العمومي بين الفينة والأخرى للإدلاء برأيه في القضايا التي تهم الشأن الداخلي لوطنه أو القضايا السياسية ذات طبيعة دولية . هذا التقسيم هو ما ينطبق على هابرماس نفسه . لقد تميزت كتابات هابرماس بنوعين مختلفين الأولى ذات طبيعة أكاديمية معقدة تنطلق من نظريات متداخلة المباحث والتي يستثمرها في أفق إعادة بنائها لتقرير نظرية الفعل التواصلي ، أما الثانية فهي ذات كتابات مبسطة عبارة عن مساهمات في الجرائد والمجلات الواسعة الانتشار في ألمانيا F.A.Z, Die zeit, Merkurوهي كتابات موجهة غالبا لعموم الناس ، حيث يدلي فيها برأيه كمواطن ألماني يعنيه الشأن العام لوطنه وهذه الكتابات ذات المنحى الصحفي غالبا ما تخلق ردود فعل قوية أكثر من كتاباته الفلسفية النظرية ، وذلك راجع إلى المكانة التي يحتلها هابرماس في المحيط الثقافي الألماني ، حيث يعتبر الوجه الأبرز على الساحة الفلسفية بعد الحرب العالمية الثانية ، فهو بمثابة سارتر في فرنسا ، إن هذه المكانة التي يحضى بها هابرماس في الفضاء العمومي ، دفعت العديد من الباحثين والصحفيين لإجراء حوارات صحفية مهمة إما بمناسبة إحدى إصداراته الجديدة ، أو بمناسبة حدث من الأحداث التي تحتاج إلى تأسيس فلسفي مثل : الوحدة الألمانية ، انهيار المعسكر الشرقي حرب العراق ، الماضي الألماني ،

الهوية الوطنية ، الاتحاد الأوروبي ، إلخ . تعد الحوارات التي أجراها هابرماس مع العديد من المجلات والجرائد وثائق علمية توضيحية لما لم يشر إليه في كتاباته الفلسفية أو تعزيزا لأفكاره أو ردا على الانتقادات التي توجه إليه ، والذي يغلب على أسلوب الحوارات هو الطابع التبسيطي بالرغم من أنها ليست حوارات سياسية محضة ، لأن خلفيتها هي خلفية فلسفية عميقة تؤطرها "نظرية الفعل التواصلي" التي ما فتئ يدافع عنها هابرماس في كل أعماله منذ مطلع الخميسنات إلى الآن وقد كثف هابرماس هذه الحوارت منذ الثمانينات بالخصوص إلى حد أنه قبل بفكرة كتاب في سلسلة حوارات في مطلع التسعينات دام تحضيره لأزيد من سنة مع الصحفي مايكل هالر بعد أحداث الوحدة الألمانية وحرب الخليج . وهي الحوارات التي صدرت في كتاب "الماضي كالمستقبل" الذي نشير إليه فيما بعد ، ولتقريب القارئ من هذه الحوارات ، خاصة وأننا خصصنا في هذا العمل حيزا لترجمة حوارين من حوارات هابرماس على أمل مواصلة هذا العمل في المستقبل ، سأقدم هذه الحوارات ، مع الإشارة إلى مصادرها إما في الكتب أو على شبكة الأنترنيت

هوامش :

1- Mit Gard Freudenthal. Das Iterview basiert auf einem Gespräch im Gusthaus der stadt jerusalem. 16-12-1977.

2- Mit Angelo Bolaffi. das interview mit Habermas fur die italienische wochenzeitung Ranasica 1978.

3- Mit Detlef Horster und willen von Reijen. 1979. in "Kleine politische schriften" B. I.IV.

4- Mit Axel Honneth"Dialektik der Rationalisierung" جدل العقلنة
EIN interview mit der New left review. in " Die Neue Unübersichtlichkeit". V.1985.

5- Political culture in Germany since 1968" an interview with Dr. Rainer Erd for the Frankfurter Rund'schau. in Habermas. "the New conservatism cultural critism and Historian's debat" op. cit. 1989.

.6- Mecheal Haller's interview with Habermas." a. the Gulfwar: Catalyst for a New German Normacyb- "the Normative Deficits of unification"c- "the past as Future"d- Europe's seconde chance"e- "What Theory can Acomplish and what they can t" All this interview in "the past as Future" Tr and edited bay Pensky. London 1994. see also, "Vergangenheit als Zukunft" Zurich 1991.

7- "Faktizität und Geltung" Ein Gespräch über Fragen der politishen thorie. in " Die Normalität einer Berliner Republik K.P.S Band VIII. Surhkamp. 1995.

8- "Rencontre avec Habermas . J" par Jaque Poulain. Parus dans le monde des livres1997. voir www.agora/qc.ca/ Textes/ habermas/htnl.
الحواران 7و 8 يتضمنان توضيحات حول كتاب" الحق والديمقراطية1992 .

9- "Es gibt doch Alternativen
interview in Germany bay thomas هل يوجد من بديل
asshuer. Die Zeit 1998. voir w w w Habermas on line.org/

10- " le travail autocritique de la raison" le monde. 14-11-1994. Popos recueillée par- pol drot et jaque poulain Tr de

l'allmand par R,Rochlitz. voir www. philogora. net/philosop-fac/index. htm/
11- "The unrest is growing. Habermas in Iran" interview with Habermas on his visit to Iran. voir www.pubtheo.com/ page asp? pid: 1073.
12- "un réferendum pour une constitution europeene" ch. Bonchindhomme et R;Rochlitz. le monde de l'éducation n! 290. 2001. voir aussi www.le monde.fr/de 2001/Habermas. html.
13- "Ethique de la discussion et la question de la vérité" هذا الكتاب هوnouveau college de philosophie. Grasset. 2003.
في الأصل حوار مطول مع يورغن هابرماس عند استقباله بمركز George Pompido بباريس في إطار "المجلة المتكلمة" Revue Parlés وذلك بمناسبة ترجمة كتاب "الحقيقة والتبرير" إلى اللغة الفرنسية 2001وقد شارك في هذا الحوار المفتوح الموثق في الكتاب أعلاه كل من: Alain Renaut, Alain Boyer, Arnauld Desjardin, Alban Bon-vier, Pierre Demeunaere, P.Engel, Patrik Davidan.
14-"Ein Gespräch über Got und die welt" in J;Habermas "Zeit der übergange suhrkamp. 2001. voir tr "epoque de transition " ch. b Fayard 2005.
15- America and the world: A conversation with Habermas . J" with Eduardo. Mendiede in www.Habermas on line.org/
16- "a letter to America" 16-2002. interviewed by Dany Pastel. the Nation. in Germany by thomas Assheuer "Auf schifer ebene" interview in Germany by thomas Assheuer and Jens jessen/ on the Future of Humain nature/ Die Zeit/ 2002. www.Habermas on line.org.
17- Entretien par Jean Blain French interview on the future of the Human nature. lire Dec. 2002.www.Habermas on

line.org.
18- "Fondamentalism and Terror" a dialogue with J;Habermas in "the philosophy in time of Terror" Giovana Borradori. the university of chicago Press. chigago and london 2003. Tr.fr"le cocept de 11 septembre" dialogue de New-york.Tr ch. Bouchidhomme et sylvette Gleise Ed. Galilée 2004.repris aussi "L'époque de transition" Fayard 2005. voir origine. Habermas . J und Jaque Derrida"philosophie in Zeiten des Terros" der Deutschen ausgabe philo. 2004. هذا الحوار كان بعد أحداث 11شتنبر حوارين منفصلين الأول مع هابرماس والثاني مع دريدا ، وقدمت الباحثة جيوفانا بورادوري لحوارين مع تخصيص فصلين آخرين لعرض فلسفة هابرماس وديريدا voir les dialogues aussi in www.press.uchicoga.edu/mise/chicago/066649.html.-
19- "Europa ist heute in einemen miserablen Zustand" von Adam Krzeminski. Die Welt. May 2005 voir www.Habermas on line.org.
20- Habermas .J "les limittes du Neo-historicisme in tr fr " de l'usage public des idées écrits politiques 1990-2000 Ch.B Fayard 2005
21- يورغن هابرماس "الفلسفة النقدية النزعة الإصلاحية الجذرية" لوموند 1980ترجمة محمد سبيلا في "حوارات في الفكر المعاصر" مطبعة المعارف الجديدة 1991

المصادر الفلسفية ليورغن هابرماس باللغة الألمانية مع الإشارة إلى الترجمالت الفرنسية

1- Habermas.J "strukturwandel der Offentlichkeit: untersuchungen Zu einer Kategorie der burgerlichen Geselschaft"Suhrkamp. 1962. Mit einer vorwort zur Neue auf lage 1990.Tr. fr "L'espace public" " تحول بنية الفضاء العمومي : دراسات لمقولة المجتمع البورجوازي".M de Launy. Paris Payot 1978

2-Habermas.J " Theorie und Praxis" sozial philosophis-
che studien suhrkamp/ 1963. B.I. und II. " النظرية والممارسة :
Tr. fr." Theorie et pratique" G. Rau- دراسات فلسفية اجتماعية"
let, Paris, Payot 1975. 2 Tomes.
3- Habermas.J " Zur Logik der sozialwissenschaften"
Suhrkamp 1968. Tr. fr. " Logique des siences sociales et autre
essais" R.Rochlitz Paris, Puf. 1967." منطق العلوم الاجتماعية"
4- Habermas.J "Technik und wissenschaft als Ideologie" suhr-
la technique et la sci- " kamp. 1968. " التقنية والعلم كإديولوجيا"
ence comme idieologie" J. Ladmiral, Denoel- Gonthier 1978.
5-Habermas.J "Erkenntnis und interesse" suhkamp
connaissance et interêt" Clemençon et J." المعرفة والمصلحة 1968.
Brihn, Pariss, Gallimard 1976.
6- Habermas.J "Philosophish-politische Profile" suhr-
Tr. fr. " Profils Philoso- " kamp. 1971 " ملامح فلسفية وسياسية
phiques et politiques" F. Dastur, J.R.Ladmiral et Launy. Paris,
Gallimard. 1974.
7- Habermas.J "Legitimations probleme in spa kapitalis
mus" Suhrkamp. 1973. "
raison et Legitimité " مسألة الشرعية في الرأسمالية المتأخرة"
J.Coste. 2Paris, Payot. 1979.
8-Habermas.J " Zur Rekonstruction des historichen
Materialismus" suhrkamp 1976. " حول إعادة بناء المادية
Tr. fr "Après Marx " التاريخية"
9- Habermas.J "Stichworte zur" Gestigen der zeit. Suhr-
kamp.BI et II" كلمة حول الوضعية الفكرية للعصر" 1979
10- Habermas.J "theorie des Kommunikativen Han-
dlens" Suhrkamp. 1981. band I undII." نظرية الفعل التواصلي : ج
II" Tr. fr "Theorie de l'agir communicationnel" Tome Iet II.و I
J.L Schlegel/ Paris, Fayard 1987.

11- Habermas.J Moral und Kom- " "الأخلاق والتواصل
munikatives Handlens". " suhrkamp. 1983. Tr. fr "Morale et communication" ch. Bochindhomme. Paris. cerf 1986.
12- Habermas.J " Der philosophicshe Diskurs der Mod- الخطاب الفلسفي للحداثة"
erne" Suhurkamp 1985. " le discour philosophique de la modernité". R. Rochlitz"
et ch. Bouchindhomme/ Paris, Gallimad 1998.
13- Habermas.J Kleine policshe schriften" I,IV suhr-
kamp 1981.

كتابات سياسية

14- Habermas.J "Die Neue Unübersichtlichkeit" klein "
polische schriften Band V. Suhurkamp. 1985. Tr. partielle "ecrits Politique" R. Rochlitz et ch. Bouchindhomme, Paris, cerf. 1990.
15- Habermas.J "Eine Art schadensabwicklung" Kleine politische schriften Suhurkamp. 1987. Eng. Trans. "the New conservatism: and the historian debat". shierry-weber Nicholsem. Mit press/ combridge. 1989.
16- Habermas.J "Nachmetaphysiches Denken" philoso-
Tr. "الفكر ما بعد متافزيقيphissche aufsatze. Suhrkamp 1989. "
fr. "la pensé postmedtaphysique" R.Rochlitz. Paris, colin 1993.
17- Habermas.J "Die Nachholende Revolution" Kleine
1990 "ثورة الاستدراكpolitische Schriften. "
18- " Erlaterrung Zur Diskurs ethik" Suhurkamp 1991
Tr. fr "de l'éthique de la dis-"شروحات حول أخلاقيات المناقشة"
cussion" M. Hunyad. press. cerf. 1992.
19- Habermas.J "Texte und Kontexte" Suhrkamp.
M. Huyadi, Paris, 1994/ "نصوص وسياقات1991."
20- Habermas.J "Faktizität und Geltung" beitrage Zur diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstats.

et chri "الحق والديمقراطية : بين المعايير والوقائع" shurkamp. 1992. " Bouchindhomme. Paris, seuil, 1997, et "droit et démocratie: entre faits et normes" R. Rochlitz et ch B Paris Gallimard 1997.
21- Habermas.J. "Adorno-Konfernz 1983" Suhrkamp. 1983.
22- Habermas.J "Vorstudien und Ergänzungen zur theorie des kommunikativen Handelns" Suhrkamp. 1984." دراسات تمهيدية وتكميلية لنظرية الفعل التواصلي" Tr. partielle. "Sociologie et theorie de langage" r. Rochlitz. Paris. A. Colin 1995.
23- Habermas.J Die Einbeziehungen des Anderen" studlien zur politischen Theorie. Suhrkamp. 1996. " احتواء الآخر وإدماجه" Tr. fr en trois livres Debat sur la justice politique, avec J.Rawls" R. Rochlitz Paris. cerf. 1997. "la paix perpetuelle. le Bicentenaire d'une idée Kantienne". Tr.R.Rochlitz Paris, cerf. 1996. "L'integration Républicaine" R.Rochlitz. Pariss Fayard. 1998.
24- Habermas.J " Von Sinnlichen Eindruch zur symbolischen Andruk" Philosophische Essay. 1996. Tr. Ang "The liberating Power of symbol" philosophical Essay. " الطاقة التحريرية للرمز" Translated by Dews. Polity Press 2001.
25- Habermas.J "die posnational Konstellation" Suhkamp. 1998 " مجرات حول ما بعد الدولة الأمة" R.Rochlitz. Fayard 2000.
26- Habermas.J " Die Nomalitat einer Berliner Republik" Klein politische schriften VIII. Suhrkamp 1995.
27- Habermas.J "Wahrheit und Rechtvertingung" Philosophische Aufsatze. suhrkamp. 1999" " الحقيقة والتبرير" Tr. fr. Verité et justification" R.Rochlitz. Paris, Gallimard. 2001.
28- Habermas.J "De L'usage public des idées écrits politique (1990-2000). Paris la découverte 2002.

29- Habermas.J Die Zukunft der menschlichen Natur Auf dem weg Zur einer liberalen Eugenik" suhrkamp. 2001. Tr. "L'avenir de la "مستقبل الطبيعة البشرية : نحو نسالة ليبرالية" nature hummaine : vers une eugénisme liberale" ch. Bouchindhomme. Gallimard 2002.
30- Habermas.J Glauben und wissen" Rede Zum Friedens preise des Deutschen Buchhandels" Suhrkamp. 2001. Nom.Tr.en.Fr. "الاعتقاد والمعرفة"
31- Habermas.J " Zeit der übergange" Kleine politische une époque de Transition"" "عهد الانتقالschriften IV. 2001 " ch. Bouchindhomme. Fayard. 2005.
32- Habermas.J "Zeit diagnosen: Zwolf Essay. 1980-
33- Habermas.J "تشخصيات العصر2001. Suhrkamp. 2003. " "Zwischen Naturalismus und Religion" philosophische Aufsat-
34- Haber-" "بين المذهب الطبيعي والدينze shrkamp. 2005. " mas.J "Vergangenheit als Zukunft" interviewed by Michael Haller. Zurich. 1991. Translated and edited by Max Densky "the past as Future" university of Nebrasha Press/ london an Lincoln. 1994.
35- " Der gespaltene Westen" Klein politische schriften Suhrkamp. 2004.
36- Jürgen Habermas and Niklasluhman "Theorie der نظريةGeselschaft oder sozial Technologie" Suhrkamp. 1971" "
37- Habermas . J und "المجتمع أو التكنولوجيا الاجتماعية" J.derrida " philosophie in Zeiten des Terrors". Der Deutschen philoso.2004. Tr. anglais "Giovana. Boradori the philosophy in Time of terror" dialogue with Habermas and Derrida with a long introduction. university of chigago Press. london. 2003. Tr. Fr "Le concept de 11 septembre" Dialogue de Newyork" ch. Bouchindhomme et sylvette Gleise. Ed. Galille 2004.

38- Habermas .J de l'usage public des idées . écrits politiques 1990-2000. tr. Ch .B Fayard 2005.

المصادر الفلسفية لهابرماس في ترجمتها العربية

-1يورغن هابرماس" الخطاب الفلسفي للحداثة" ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية دمشق1991

-2 يورغن هابرماس "الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي : ترجمة نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي 1995

-3 يورغن هابرماس :المعرفة والمصلحة" حسن صقر منشورات الحمل ، كولونيا 2001

-4يورغن هابرماس "الحداثة وخطابها السياسي" ترجمة جورج تامر مراجعة الدكتورج كتورة دار النهار بيروت 2002

-5يورغن هابرماس " ما بعد ماركس" ترجمة محمد ميلاد سورية 2002

-6 يورغن هابرماس "العلم والتقنية كإيديولوجيا" ترجمة حسن صقر منشورات الجمل كولونيا 2003

-7 يورغن هابرماس : هيدجر والنازية" ترجمة عز الدين خطابي منشورات عالم التربية 2005

تمتدادات النظرية النقدية التواصلية لهابرماس

لقد اكتسحت النظرية النقدية بجدتها وأصالتها كثيرا من الجامعات والمنتديات والمؤسسات الدولية ، وأصبحت لها منابر خاصة ، تدرس منهجها ومنطلقاتها الفكرية واستطاعت أن تقيم مختبرات لأبحاثها في مجمل أنحاء المعمور سنخص بالذكر فقط المنابر التي تتوفر على أعمدة فكرية تخصصت فقط في تدريس فلسفتها وتقوم بأبحاث ضمن هذا التصور العام الذي يحكم تقاليد المدرسة ألمانيا :

- جامعة فرانكفورت : يورغن هابرماس ، أكسل هونت (مدير معهد البحث السوسيولوجي)
- جامعة هيدلبرج كارل آتو آبل الذي يشكل إلى جانب هابرماس رائدا الجيل الثاني لمدرسة فرانفكورت
- جامعة كونستانس الأستاذ ألبرت فيلمر -Wellmerجامعة برلين الأستاذ بوهلر

- جامعة كييل الأستاذ ألبرت ألكسي .

فرنسا :رنير روشيلتز R.Rochlitzباحث بالمركز القومي للأبحاث الاجتماعية ترجم جل مؤلفات هابرماس إلى الفرنسية (توفي (2003 وكريستيان بوشاندوم Bouchindhommeالذي ترجم بالاشتراك مع روشليتز العديد من الأعمال الفلسفية لهابرماس ولا زال يواصل هذا العمل لوحده الآن أو بالاشتراك مع آخرين

- جون فرانسوا كيرفعان Kervgan جامعة السربون
- استفان هابر HABERجامعة بزاتسون
- جون روني لا دميرال Ladmiral جامعة فلنسينا وهو بدوره ترجم الأعمال الأولى لهابرماس مثل : "التقنية والعلم كإيديولوجيا" إيطاليا :بالإضافة إلى معهد الدراسات الفلسفية بنابولي ، هناك الأستاذة ماركو أولفييتي ، الدكتور أوبرتو مانيسني ، الأستاذ بيترسياني ، د فيرجينو مازوشي (جامعة روما)

الولايات المتحدة الأمريكية : - جامعة نورثوسترن الأستاذ طوماس ماكارتي Thomas Macarthyجامعة نيويورك الأستاذة سيلا بنحبيب Seyle Benhabib

إسبانيا : - جامعة فالينسيا الأستاذة أديلا كورثينا - Aldelo Cortina -جامعة غرندا ، الأستاذ طوماس كالنو مارتنيز Thamas Calvo Martinez

النرويج : جامعة برغن Bergenالأستاذ غونار سكيربرك Gunjnar Skirberk -

جامعة تروندهيم Trondheimالأستاذ أندون أفشي - Andun Ofsti

جامعة تروسمو Trosmoالأستاذ جون هيلسنيس Iohn Hellesness

هولندا : -جامعة أمستردام روني فان ودونبرغ René Van Woudenberg

المكسيك : جامعة ميتروبولينا المستقلة الأستاذ : أفريك دييـ أمبروستيي

الأرجنتين :مركز الفلسفة الأخلاقية بونيس أيريس الأستاذ : ريكارد ماليداندي البرازيل :

-جامعة بورتو اليغري : كارلوس أخذ عن حسن مصدق "يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت : النظرية النقدية التواصلية"المركز الثقافي العربي المغرب 2005 .

يحاول هذا الكتاب أن يقدم عينة دالة منتقاة من انتاجات هابرماس يمكن أن تقدم قراءتها إضافة نوعية لمقاربة الشأن العام المغربي وفي انفتاحه على تيارات الفكر المعاصر والعلوم الاجتماعية.

لا يمكن تجاهل فيلسوف مركزي أسس للمرحلة المعاصرة مثل هابرماس وإنتاجه العلمي في مجال العلوم الاجتماعية، ليس فقط كأحد أعمدة مدرسة فرانكفورت النقدية، ولكن نظرا لغنى وتنوع إنتاجه المنفتح من جهة على مرجعية فلسفية قوية، ومن جهة أخرى لمواكبته للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر. إن هابرماس يقدم لنا سيرة مغايرة لتعامل المثقف مع الفكر والواقع...

ومن الزوايا المهمة التي يمكن للممارسة والفكر الانفتاح عليهما في انتاجات هابرماس، مساهمته المتميزة في التنظير للتواصل، والفضاء العمومي بما هو فضاء له مشروعية وقيمة في البناء الديمقراطي وفي تأسيس وبروز جذور المواطنة وفي دفاعه عن الحداثة كمشروع مفتوح....

عبد الله ساعف

الثمن: 20 دراهم