مبدأ حق الاختلاف في فلسفة هابرماس

د.عابد نوره[1]

إن التحولات التي عرفتها ألمانيا و بحكم معايشة **هابرماس** لها سيستفيد من مناخ الانفتاح الثقافي و السياسي و سيساهم بفلسفته النقدية في تقوية هذا الانفتاح. و في ما يخص العلاقات التواصلية داخل المجتمع يصطدم **هابرماس** بالتصور الوصفي الذي لا يفهم هذا التطور إلا في إطار تحقيق العقل الوصفي. و قد أقر **اوغست كونت** بقوله: " إن المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي حيث يشكل تطوره المتواصل دون شك واحدا من الجوانب الرئيسية للتطور الاجتماعي، حتى أنه يمكن للمرء أن يقول بأنه لولا انطلاق الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود في مجالات التقدم السياسي للإنسانية والأخلاقي و العقلي. [2] كل ذلك مرتبط حتما بالتقدم المادي لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساسه بمعارف مختلفة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهر اللا عضوية.

غير أن **هابرماس** يرفض الفلسفة الوصفية، إذ الفلسفة في نظره اليوم هي أن تفتح للعقل الفعل النقدي و إعادة صياغة مفاهيم كثيرة. فامتلاك الحقيقة المطلقة أو ارتباط الفلسفة بفيلسوف معين أو بتيار معين بدأ يتلاشى و يلفظ أنفاسه الأخيرة و لهذا نجد محاولاته في نقد التيارات الفلسفية التي ظهرت في ألمانيا. و بفحصه تاريخ الفلسفة بين سنة 1920–1970 بيَن أن هذه الفترة تميزت بهيمنة خمسة تيارات فلسفية فرضت نفسها لمواجهة الكانطية الحديثة. حتى خارج ألمانيا .. مثل الفينونولوجية مع **هوسرل** و **هايدجر**، فلسفة الحياة مع **بامبرز ليت**، انتربولوجية فلسفية مع ماكس **شيلر** و **بلنسر**، وفلسفة اجتماعية نقدية تنحوا إلى العودة إلى ماركس و**هيجل** و يمثلها كورش **لوكانش**، بنجامين، و**هوركهايمر**، ثم الوضعية المنطقية مع **كارناب** و **فيجنشتاين** و **بوبر**.

إن العقلانية التي يريدها **هابرماس** في المجتمع المعاصر، (مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية) ليست عقلانية أداتية ولا عقلانية مطلقة تدعي الفلسفة بناءها لوحدها. بل عقلانية تواصلية، نقدية، اجرائية محايثة للغة و الفعل و العالم المعيش. ولم يهمل **هابرماس** الاجتهادات التي قدمتها الفلسفة الهيرمينوطيقية و التداولية من خلال تركيز الأولى على مفاهيم مثل التأويل، العالم المعيش و الثانية على مفاهيم اللغة اليومية المتداولة و العلاقة بين الذوات المتفاعلة في العملية التواصلية. فعمليات التفاهم بين الذوات في العالم المعيش تفترض تراثا ثقافيا بالغ الاتساع والغنى ولا يمكن للعلم والتقنية وحدها أن تزودها بها. فالدور التواصلي الذي تقوم به الفلسفة، من شأنه أن يساهم في بناء مجتمع تواصلي وتحقيق التفاهم بين الذوات. اعتمادا على تداخل قائم بينهما انطلاقا من استنادها إلى خلفيات ثقافية مشتركة. فالمهمة

---

[1] باحثة في الفلسفة، عضوة في مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران 2

[2] – موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، الجزء الخامس ص 273.

التأويلية تدخل في إطار فهم نقدي جديد للفلسفة بهدف تحرير الإنسان لأن التواصل بين الذوات اعتمادا على الحجة. والحجة المتبادلة من شأنها أن تساهم في تبديد الأوهام الإيديولوجية التي تعيق تحقيق تواصلي حقيقي داخل المجتمع.

تسمح الممارسة التواصلية اليومية بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف دعاوى الصلاحية التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي" .[1]

فهذا الزمن تطبعه حركتين الأولى تقرر مقومات نفي الآخر و العنف و الثانية تنتج التبادل و الغيرية. ومن ثم الدعوة إلى احترام الاختلافات و تثبيت الآخر في خصوصية ما، يعملان بأشكال لا واعية على المشاركة في منع اللقاء بين أنماط الوعي و التفاعل الحي بين القيم. و بقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر، تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة.[2]

وهكذا فإن تفكك كيان "وطني" باسم الحق في الاختلاف لبلد ما قد ينتج عنه فتح باب الصراع و تفجير نزاعات الموت.. في هذه الحالة قد تبدو معرضة للاهتزاز وتدمير كل الحدود كما يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك إلى الخطر و التهديد. و من ثم يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما، أن يولد أسباب الخصومة و الفتنة و المحنة، و مع ذلك فالتأكيد على اعتبار التنوع الثقافي محرك الإنسانية تأكيد صائب.[3]

الحق في الفضاء العمومي:

يعد الفضاء العمومي ESPACE Publique من المفاهيم الملازمة للعقلانية التواصلية ، المفهوم الذي اهتم به **هابرماس** طيلة كتاباته الفلسفية. فحينما نتحدث عن الفلسفة والفضاء العمومي هذا يشير إلى ثنائية النظرية و الممارسة، أي التأثير الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في المجتمع المعاصر. لأنها مطالبة بأن تلعب أدوارا مخالفة لتلك التي لعبها في المجتمع اليوناني. ففي مقاله "حدود الفلسفة" " توقف **هابرماس** عند دور الفلسفة في اليونان، من خلال نموذجي أفلاطون و أرسطو، وبين أن هذين

1- نور الدين أفاية " التواصل و الحداثة " ، دار الشرق . لبنان .ط2. 1998. ص 58

2 - عبد السلام طويل. مقال ، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر. أعمال الندوة العلمية الدولية 27/26/25 ماي 2011.الدار البيضاء .المغرب. ص. 62

3 - نفسه ص 63.

النموذجين يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة. سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص، أو عند أرسطو في تصوره لحياة سعيدة".[1]

في القرون الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية، فأصبحت أداة لخدمة اللاهوت مما جعلها تفقد استقلاليتها. ثم في العصور الحديثة خاصة مع **كانط** و **روسو** تصورهما العقل كملكة تربط الأداة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من لدن الجميع. ثم سعى **هيجل** في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ".[2]

و تبعا للتطورات التي عرفتها الفلسفة، يذهب **هابرماس** أن مهمة الفلسفة اليوم تختلف عن تلك العصور، إذ أنها لابد و أن تساهم في الفضاء العمومي ، كون علاقة الفيلسوف بالفضاء العمومي مشارك في هذا الفضاء، فهو ليس كالخبير ودوره في المجتمع المدني لا يقوم على طلب مثلما هو الحال بالنسبة للخبير. الذي معرفته متخصصة و هو مقيد بأسئلة في مجال معين. و إنما كونه عضو في المجتمع هدفه أن يقدم حلا للمشاكل في مختلف المجالات و خاصة تلك المتعلقة بالمخاطر التي تطرحها التكنولوجيا الجديدة. و**هابرماس** يمثل نموذج الفيلسوف المتعدد الوظائف "بوصفه فيلسوفا عمل في حقل العلوم الاجتماعية وبوصفه مدرسا، ضف إلى ذلك أنه مثقف. لكن لا أحد في ألمانيا يقبل بهذا المبدأ المميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة. كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير لسياسة ما، و على الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة ما.

و تتخلى الفلسفة المعاصرة عن ادعاءات الشمولية **(هيجل)** و التأسيسية **(كانط)** وتغيير العالم **(ماركس)** و القدرية **(هيدغر)**.. و "القدرة على إدراك الحقيقة لوحدها أصبحت واعية بذاتها و تعرف حجمها و المهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث، كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ".[3]

و في إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان. فهذا الموضوع (حقوق الإنسان) من المواضيع التي تحتاج إلى تدخل فلسفي في نظر **هابرماس**. و لقد عرفت أحداث 11 سبتمبر تدخلات ووجهات نظر مختلفة.. و قد تعرض **هابرماس** بعد صدور كتابه "**مفهوم العقل التواصلي**" إلى انتقادات كثيرة ، و اعتبرت أفكاره بإمكانها أن تساهم في تجاوز حالة العنف السائدة في العالم. و بما أن حياتنا اليوم أصبحت رهينة للعنف لتجاوز ذلك، لا بد من ممارسة الحياة جنبا إلى جنب بالاستناد إلى قناعات مشتركة و حقائق ثقافية و

---

[1] – بورغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، المرجع السابق، ص86.

[2] – محمد لشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس . منشورات دفاتر سياسية ط1. 2001..ص89.

[3] - Habermas J : vérité et justification, tr, Rainer Rochliz, Gallimard, 2001, p248-249.

آمال متبادلة. أما الصراعات فهي تنشأ نتيجة تواصل مشوه و سوء تفاهم أو من خلال الكذب و خيبة الأمل.

فتعطيل التواصل هو من العوامل الأساسية للعنف، و لتجاوز ذلك لابد للفلسفة أن تحاول تجاوزه من خلال التعددية اللغوية و القدرة على التأويل. " فالتواصل الأفقي كما يسميه **هابرماس** هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز حالة العنف و الصراع، لأن هدف الفلسفة هو إعادة بناء شروط تحقيق توافقات بين الذوات. التي من شأنها أن تقلص دائرة العنف"[1]. ومهمة الفلسفة أيضا، تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام و انفتاحها على كل المعارف الأخرى. و الكف عن الادعاء بأنها تمتلك الحقيقة، لأن هذه الأخيرة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشتركة.

مسألة الحق في العيش المشترك :

يميز **هابرماس** بين نوعين من الأفعال الاجتماعية للفعل الأداتي أو الاستراتيجي الذي يهدف صاحبه إلى تحقيق غاية أو مصلحة. و الفعل التواصلي الذي يخلوا من غاية أخرى غير تحقيق التفاهم بين الأشخاص المتجاورين. فإن الفعل الأداتي يهدف إلى التأثير على الطرف الآخر. و التفاهم لا يكون على ضوء اتفاق مؤسس بشكل عقلاني، أي بدون إكراه أو إغراء، وإلا مآله الفشل كفعل تواصلي. و لكي يتم الفعل التواصلي يشترط وجود عدة فاعلين مندمجين اجتماعيا، فيما يتسم عبر اللغة أو الثقافة أو العالم المعيش. و يطلق على الاتفاق مصطلح الإجماع الذي بدونه يفشل الفعل التواصلي، فقد" قامت فلسفة الاختلاف بالتنكر لمفهوم الاجماع واقصائه.. فالحقيقة ليست أكثر مما يتفق عليه الأشخاص في ظروف مثالية للتحاور".[2]

غير أن أهم نقد وجه **لـهابرماس**، لفكرة الإجماع. ما قام به " **فرانسوا ليوطار**" الذي اعتبر الاختلاف هو أقدر على الإبداع و الابتكار من الإجماع. فهذا الأخير ما هو إلا سوى نوع من الإرهاب الفكري. و في رأيه لا يوجد أي إجماع حول أي قضية حتى و لو كانت العلوم الحقة كالفيزياء مثلا. و نتيجة للخلاف القائم بين **هابرماس وليوطار**، نجد هناك من سعى إلى التوفيق بينهما بتوضيح أن الاختلاف يقع حينما يكون هناك براديغمان مختلفان . و إن كان **هابرماس** يرفض أي منطلق للحقيقة المطلقة، فالحقيقة اليوم تستند إلى البعد الشخصي في تأويلات العالم بعيدا عن أي نزعة فردية وماضوية . كما لا يكتفي **هابرماس** بنقاش العقلانية على المستوى النظري، و لكنه يبحث لها عن تطبيقاتها في الفضاء العمومي. فمثلا حينما يطرح سؤال الديمقراطية معتبرا هذه الأخيرة وسيلة لإقرار التواصل داخل المجتمع. " فإن فلاسفة الاختلاف لا يعيرون لهذا الأمر أية أهمية، إذ يفتحون المجال لكل الدعوات حتى

---

[1] – محمد لشهب،. بورغن هابرماس فيلسوف خرائطي، مرجع سابق. ص 89.

[2] مجدي جازولي . حول هابرماس ، إنقاذ الحداثة موقع الحوار المتمدن. .. www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89788

الأكثر تطرفا منها للتعبير عن نفسها باسم الحق في الاختلاف. ضاربين بذلك الديمقراطية في الصميم، و هي التي تشترط قبل كل شيء القبول بحد أدنى من التوافق على شروط التواصل و العيش المشترك".[1] **فـهابرماس** يعتبر الفعل التواصلي تشكّل بإرادة الجميع، و لا يتم فقط عبر التفاهم الأخلاقي. ولكن أيضا بالتشاور والاتفاق العقلاني حول كيفية اقتسام المصالح بين الأفراد والجماعات و هذا ما يتمثل في الديمقراطية التشاورية التي تقوم على وسطية الأحزاب و الفرق البرلمانية من جهة. و على المناقشة الحرة عبر النظامية في إطار الفضاء العمومي أو المجتمع المدني من جهة ثانية. و بقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة.

إن تفكك أي كيان وطني باسم الحق في الاختلاف، و المطالبة بالتنوع مهما كانت مشروعيتهما ينتج عنه نزاعات وصراعات و عنف. وفي هذه الحالة تتعرض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن هنا فإن المطالبة بالاختلاف تدعوا إلى الحذر وتستوجب معالجة التنوع الثقافي في يقظة ثقافية خاصة. وكل دعوة إلى احترام الاختلافات و تثبيت الآخر في خصوصية، يؤدي إلى التفاعل الحي بين القيم واللقاء بين أنماط الوعي.

وبمقدار ما نجد في أوروبا مثلا من يدعوا إلى الصراع و الاحتقار فإننا نعثر أيضا على" أصول تنشد الحوار والاحترام، و نجد تثاقف متكافئ عادل و إنساني يمكنه نزع الطابع الأسطوري عن الأحكام المسبقة والصور النمطية الخاطئة.[2]

مسألة الحق و الكرامة الإنسانية:

يتحدد موضوع كرامة الإنسان بالسؤال الآتي، هل يمكن الحديث عن كرامة إنسانية منذ بداية تكون الشخص في مرحلته الجنينية؟. ليظهر أنه بالإجابة عن السؤال تظهر مجموعة من الاقتراحات والآراء التي لا حد لها، ولا يمكن الفصل في نطاقها. إن الحياة الحساسة ثم الشخصية إنما تتطور منذ بدايتها العضوية باستمرارية قوية. لذا فأطروحة الاستمرارية ستكون بمقابل محاولتين بغية تحديد بداية مطلقة لها. طابع الإلزام من وجهة نظر معيارية. ألا يمكننا إذن، الوصول إلى تحديد متواطئ حول الوضعية الأخلاقية سواء انطلقنا من المعنى الميتافيزيقي المسيحي، أو من الفلسفة الطبيعية. بالرغم أن لا أحد يشك في قيمة الحياة الإنسانية... يصرح **هابرماس** : ....وهكذا يحلو لي أن أبرهن أن "الكرامة الإنسانية بمعنى أخلاقي أو قضائي هي كرامة مساوية للتوازي في العلاقات.[3]

---

[1] - مازن لطيف ، النظرية النقدية التواصلية .يورغن هابرماس ومدرسة فرنكفورت. موقع الحوار المتمدن-العدد: 2521 - 2009 / 1 / 9 - 09:52 http://www.ahewar.org/m.asp?i=1539

[2] – حميد باجو ،موقع محمد لاشهب : قراءة في كتاب : الفلسفة والسياسة عند هبرماس للباحث محمد لشهب http://lachhabphilo.blogspot.com/2013/04/blog-post_3.html.

[3] – حميد باجو .المرجع السابق .صص43 44

إن جماعة الكائنات الأخلاقية تنظم وفق قوانين مضبوطة، علاقة الكائنات فيما بينها من خلال تبيان جملة الحقوق والواجبات وفق علاقة تبادلية. لذا فالكرامة الإنسانية ما هي إلا انعكاس لتبادل مساو في علاقة الأشخاص فيما بينهم. استنادا إلى العلاقات التذاوتية مع الغير، تشكل الذاتية التي تجعل من الجسد البشري الوعاء الحي للروح. وبحسب التعبير الكانطي لا تهب الارادة الحرة من السماء في صيغتها اللامتعالية، بل إن الاستقلالية خلافا لذلك ليست إلا انتصارا عابرا وذلك هو عمق الأخلاق. وبهذا فالكائن المتفرد جينيا، ليس هو بحال من الأحوال شخصا منذ البداية.[1] هكذا تُبنى الذات الإنسانية في نطاق تقنية الذوات الأخرى، أي في إطار علاقتها عن طريق العملية التواصلية.

ومن هنا نحن مدعوون إلى التمييز بين كرامة الحياة الإنسانية التي يضمنها القانون لكل الأشخاص الذين يولدون أمواتا أو قبل الأوان باعتبارهم كبقايا بنظر الأخلاق. وقد يأخذ التعبير عن احترام الأموات أشكالا مختلفة. وعليه، فالفارق بين حقوق يكون تأكيدها وثيقا مرهونا بتقدير جديد. فهو فارق يجب ألا يزال، لأن هناك صعوبة تحديد عتبات النهي في العلاقة بالحياة الإنسانية قبل الولادة وبعد الموت. ومن ثم، الحديث عن كرامة إنسانية يكفلها القانون، ويضمن تحقيقها لكافة الأفراد دون استثناء، ينبغي أن تكون سارية المفعول منذ لحظة ميلاد الإنسان أو قبل ولادته. وأن تستمر هذه الضمانة الحقوقية بعد وفاته. فالحياة الإنسانية تستحق الكرامة والاحترام وهذا بحسب التعبير الكانطي فالكرامة الإنسانية تظل وسط أشكال حياة عينية ووسط قواعد سلوكهم.[2]

إن الحديث عن الكرامة الإنسانية تتيح حق ضرورة حماية الجنين الأمر الذي يفتح الباب أمام اعتبار الحياة الإنسانية حياة نفعية. فالعلاقة التي ينبغي تصورها اتجاه الحياة الإنسانية تتحدد من الحياة النفعية. ولكن بالرغم من صورة الإنسان في الكون ومكانته.. لا يمكن تصور الانسان ضمن الفكر الما بعد ميتافزيقي، وأن نقدم حججا من وجهة نظر أخلاقيات النوع الإنساني بادعاء الصلاحية للأخلاق الكونية.[3] على غرار الديانات العالمية الكبرى، التي تقدم العقائد الميتافيزيقية التقليدية الإنسانية بدورها سباقات تأتي نية تجريبها الأخلاقية الكلية لتندمج فيها.. لذا يمكن القول بأنه لم يعد بالإمكان أن نفهم أنفسنا ككائنات حرة سلوكيا أو متساوية أخلاقيا، لأننا إزاء انسان يرى نفسه دوما مسبوق باستمرار بروبوتات أكثر ذكاء منه.[4] لقد قدم الإنسان عن طريق وسائل مختلفة نوعا من التوقعات الأسطورية وحتى الخيالية العلمية والتي باتت تلامس الواقع الإنساني، فما كان بالأمس رهن خيال أصبح اليوم مجسدا بفعل

---

[1] – يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة الانسانية – نحو نسالة ليبرالية. تر جورج كتوره . المكتبة الشرقية . ط 01. 2006. ص46

[2] – نفسه. ص49

[3] – يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية مرجع سابق . صص51 52

[4] – نفسه ص53

التطورات التكنولوجية. ووجد الإنسان نفسه أمام الآلات الذكية والروبوتات باختلاف أنواعها وأضحت هذه الأخيرة تشكل منافسا له دون منازع.

لقد أقر مهندسو المعلوماتية بأن الإنسان بات مهملا حيال ذكاء العقول الإلكترونية التي تعد البرامج وتتمتع بالكمال اللامحدود وعليه، فإن عمليات التقدم في مجال التقنية الوراثية لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلص منه والاستخفاف فالتلاعب بالجينوم البشري يدفع إلى خلق نمط جديد من العلاقات اللامتوازية بين الأشخاص.[1] ما يظهر من خلال عرض خبراء المعلوماتية أن هناك برامج الآلات الالكترونية تكتب نوعا بالغ التطور والفعالية وما يمكن قوله، أنه بالرغم من ذلك فإنه حيال اكتشاف الانسان بأن **جينومه** البشري قد تم التلاعب به فإن ذلك يخلق نوعا من الاستقرار ويبرز عدائية لهذا الأخير باتجاه من زيف حقيقة ما. وهنا يزعزع الفوارق الاجتماعية بين كل ما هو طبيعي وما هو مفبرك ومصطنع.

ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع أن نعطي الجنين ومنذ الانطلاق حماية كاملة للحياة. ومن جانب آخر من غير المسموح بأن نجعل الحياة قبل الشخصية، كما لو كانت شيئا يخضع للمضاربة. ولتوضيح هذا الحدس قام **هابرماس** بإعطاء رؤية تتعلق بالإمكانيتين، وذلك لأن عدم الضرر الأخلاقي للتدخلات في الجهاز الوراثي لأعضاء محتملين في الجماعة الأخلاقية، إنما يقاس بالموقف الذي تتخذه للقيام بها. من هنا ينبغي إقامة حد بين النسالة السلبية واستنسال التطوير.[2]

إن الرغبة في تحقيق فعل التواصل مع الغير، تجعل تعامل الآخر باعتباره غاية في حد ذاته. وأن تبتعد عن استغلاله باعتباره إما وسيلة أو أداة لتمرير أغراض.. وهذا أيضا حتى نتمكن من خلق كونية أخلاقية تأخذ جميع أفراد الإنسانية في الاعتبار دون تمييز. طالما أن كونية القيم الأخلاقية تؤمن المساواة للجميع. فيمكن أن تظل تجديدا وأن عليها أن تراعي أكثر ما تراعي مواقف حياة المجتمع ومشروعاتهم الفردية. هذا ما يقاس به مفهوم الأخلاق إلى فهم ذاته بعيدا على أن يكون كينونته.

إننا في الغالب ما نتحدث عن أخلاق كونية تؤمن للجميع الحقوق المتساوية، لكن هذا يتطلب منا أن نراعي الأشخاص وتوجهاتهم الفردية، فلا يمكن أن تتجسد هذه الأخلاق الكونية ما لم نراعي الأخلاق الفردية. إن قدرة المرء أن يكون ذاته. فمن الضرورة بما كان أن يكون الشخص في بيته في جسده الحي الخاص به. وحتى يستطيع الشخص ألا يكون إلا واحدا مع جسده فعليه ضرورة أن يشعر به كجسد متدرج في النمو الطبيعي للحياة.

---

[1] – نفسه .صص54 55 .

[2] – يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية. مرجع سابق ، ص56 57

لذا تنطلق "حنا أرندت" من أنه مع ولادة طفل أيا كان، فإنه بداية تاريخ حياة جديدة، فهي تربط هذه البداية للحياة الإنسانية بفهم الذات عند الذوات الفاعلة. [1] الحق يهمه مطابقة السلوك لتعليماته، أي التطابق بين الفعل و القواعد القانونية، فالذات الأخلاقية تشرع لذاتها أما الذات القانونية فتشريعها خارجي، هذه النظرة الكانطية سادت لزمن طويل ما يقارب القرن و نصف القرن من الزمان. الشيء الذي جعلها في ما بعد، تتعرض لانتقادات خاصة في جانبه الصوري المعياري و عدم تركيزها على الظروف الواقعية والاجتماعية. هذا الأمر جعل **هابرماس** ينظر إلى الحق من منظور تواصلي و رفضه لصلاحية الحق عن املاءات عقلية سواء كان عقل عملي أو أخلاقي. و ضرورة إخضاع مفهوم الحق إلى مبدأ المناقشة Discussion و التفاهم المتبادل و الفعل التواصلي l'agir communicationnel وبنيات الحجاج structures d'argumentation.

وقد استفاد **هابرماس** من مقاربة **ماكس فيبر**، الذي " يتميز الحق لديه بمعقولية خاصة مستقلة عن الأخلاق و عن العقل العملي سواء بالمعنى الكانطي أو بالمعنى الأرسطي".[2] فالشكل القانوني للحق لا يستمد قوته من الصلة بين الحق والأخلاق، و إنما في قدرته على تشريع قوانين تمارس في الواقع الاجتماعي. إن مفهوم الحق الذي تريده المجتمعات المعاصرة هو الحق القائم على التشاور و التداول في النظام الحقوقي والنظام التشريعي الذي يتوافق فيه جميع الشركاء السياسيين والمواطنين. و المشكلة اليوم هي في انفصال الجهاز الحقوقي و القضائي عن العالم المعيش و عن التواصل. و في خضوع هذا الجهاز لسلطة العقل الاستراتيجي، و في تحول ذات العقل إلى مجرد نظام صور لا غاية له سوى الخضوع و الإكراه باستخدام القوة الرقابة بمساعدة جهاز الدولة. و كذا الجهاز الرأسمالي للاقتصاد . حتى تبدوا القوانين و كأنها غير نابعة ممن تتوجه إليهم، فهي صورية و مجردة.

هذا ما يجعل المواطنين عند **كانط** لا يبالون بها. فالإكراه حدا للحرية وعائقا لها، فطاعة القوانين نابعة من كون المواطنين هم الذين شرعوها لأنفسهم و بحرية ، و لكن **هابرماس** يرفض تفسير مشروعية القانون انطلاقا من معقولية مستقلة. "لا يمكن للحق أن يكتفي بإرضاء المتطلبات الوظيفية لمجتمع معقد. بل لابد أيضا أن يستجيب لشروط الاندماج الاجتماعي الذي يتم في النهاية عبر عمليات الفهم المتبادل المحققة من قبل ذوات تفعَل بواسطة الفعل التواصلي، أي عبر قبول ادعاءات الصلاحية."[3]

ويضيف **هابرماس** أنه لابد من البحث عن مشروعية جديدة في العقل التواصلي وفي أخلاقيات المناقشة وفي معايير التخاطب.. مما يؤسس بعدا تواصليا للحق بإمكانه تهيئة الأرضية للتوافق و استبدال

---

[1] – نفسه ص 73

[2] – جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية ،منشورات الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016. ص266..

[3] - Jürgen Habermas, droit et démocratie, Ibid. p42.

منطق السلطة بمطلب الصلاحية و إعادة الإنسان إلى المجال العمومي و إعادة الاهتمام بالشأن العام و التوفيق بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة. وهنا يطرح **هابرماس** مشكلة أخرى، هي كيف يتم الاهتمام بالحقوق الذاتية (الخاصة) و على رأسها الحرية دون إهمال المجال العمومي الذي يؤكد على الحقوق المدنية و السياسية العامة؟. في نظر **هابرماس** هذه المسألة عند **كانط** يشوبها نوع من الغموض و هو كيف يلائم الحق الذاتي الذي لا أطيع فيه سوى القوانين التي شرعتها لنفسي بصفتي إنسانا (الحرية و حقوق الإنسان) ؟. الحق الموضوعي الذي أكون ملزما فيه بالقوانين المدنية (حقوق المواطن)[1].

الحالة القانونية، ماهي إلا حالة مدنية تنبثق منها الدولة و تسهر على المنفعة العامة أو الشأن العمومي فالحالة القانونية هي التي تشرع الحق العام الذي يحتوي على نوعين من الحقوق. حق الإنسان و هو حق كوني و حق المواطن و هو حق سياسي. و القانون يجبر القوة العمومية بواسطة الاعتراف بالحق الكوني، بصفته حق إنساني و حق مدني سياسي بصفته مواطنا. و شرعية الحق تكفل حماية الحق الفردي. " كما ينتقد **هابرماس كانط و روسو** على حد سواء، و يرجع قصور وعدم تماسك نظريتهما إلى كونهما تندرجان في فلسفة الوعي، بحيث يرجعان الحق إلى مفهوم التحديد الذاتي. و هذا الأخير يكون تارة للعقل و تارة أخرى للسيادة الشعبية وفي الحالتين إلى ذات الإنسان مرة و ذات الشعب مرة أخرى".[2]

وبالتالي، فإن كان **هابرماس** لا يرد الحقوق إلى الأخلاق كما فعل **كانط**، و لا إلى إرادة الشعب كما فعل **روسو**. ذلك لأن الاستقلالية الذاتية الخاصة بالمواطنين لا تطغى على الاستقلالية السياسية و العامة و من ثم، فإن **هابرماس** يريد بناء حقوق تمنح قيمة متوازنة للحق الذاتي و الحق العام و لا توجد حرية تواصلية إلا بوجود فاعلين موجودين في موقف إنجازي تجاه بعضهم بعضا. و ينتظر أن يتخذ كل واحد منهم موقفا يكون قابلا للنقد ومستعدا لتبرير ادعاءاته و ادعاءات الصلاحية هي موضوع اعتراف متبادل و التبريرات التي تؤخذ بعين الاعتبار، هي التي تكون مقبولة بصفة مشتركة من كل الأطراف المعنية والتي تكون لها قوة فعلية.

كما تسمح الاستقلالية الذاتية إلى حرية الانسحاب من الفضاء العمومي و الاكتفاء بالملاحظة. يقول **هابرماس**" تسمح الحريات الذاتية بأن نأخذ موقعا خارج النشاط التواصلي و أن نرفض الالتزامات اللفظية، إنها تؤسس فضاء خاص يحررنا من الالتزامات التي تفترضها الحرية التواصلية مع متطلباتها و تنازلاتها المتبادلة".[3] وبذلك يكون بين الاستقلالية الذاتية و الاستقلالية العمومية ارتباط وثيق بتصور الحق في حريات ذاتية متساوية للجميع كحق وضعي.

---

[1] – محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط و الفلسفة المعاصرة . مطبعة النجاح – المغرب . ط01. 2008.ص109.

[2] – نفسه ، ص110.

[3] - Jürgen Habermas, droit et démocratie, ibid. p137.

ولكي يكون هذا الأمر حيادي وأكثر كونية يدرج **هابرماس** مبدأ المناقشة. إذ القانون لا يمكن وضعه بصورة مجردة، بل بطريقة تخول لكل المواطنين الاعتراف بالحقوق لبعضهم البعض إذا أرادوا تسيير حياتهم المشتركة بصفة شرعية و بوسائل القانون الوضعي. و لا يمكن لهؤلاء المواطنين أن يتوصلوا إلى الاستقلالية بوصفهم ذوات قانونية، إلا في اللحظة التي يتفاهمون فيها ويتصرفون كواضعي القانون. و من ثم يصبح القانون بصفة مسبقة معطى للذوات القانونية كلغة وحيدة تمكنهم التعبير عن استقلاليتهم .

هذا ما جعل **هابرماس** يضع انفصالا بين الحق و الأخلاق، و يقر بضرورة إخضاع الحق لمبدأ المناقشة الذي يقوم على الاعتراف المتبادل. "فلا يمكن للذات المتعالية أن تشرع القوانين و تسند الحقوق من محض إرادتها الحرة و من منطلق ما يمليه عليها العقل العملي، الأمر يكفيه بدون اخضاع ما تقرر أنه واجب إلى مبدأ المناقشة والمحاجة بين الذوات".[1]

فهابرماس يحاول التوفيق بين المساواة القانونية الصورية والمتمثلة في النموذج الليبرالي و المساواة الفعلية في النموذج الديمقراطي– الاجتماعي، من أجل أن يضع حدا فاصلا بين ما هو كائن و ما ينبغي أن يكون. ولا يكون إلا بتعبئة الحس المدني وبالمشاركة السياسية الواسعة، حتى يصاغ نظام الحق و القانون وتضفى عليه مشروعية، عبر الاحتكام إلى المحاجة و المناقشة. فالحق في عالمنا المعاصر حسب **هابرماس** يتمحور حول دور المواطن و ينبثق من الفعالية التواصلية و من النشاط الحواري بين المواطنين.

[1] – محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط و الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ،ص113.