

هابرماس:
النشاط الديمقراطي في خدمة الفاعلية
التواصلية



جلول مقورة
كلية الاداب والعلوم الاجتماعية
جامعة – المسيلة –

تقديم :

المتقسي لتاريخ الفكر الفلسفي، يدرك ذلك التمازج بين الفلسفة والسياسة، وبالتحديد بين الفلسفة والديمقراطية، باعتبار أن هذه الأخيرة المكسب الحقيقي الذي يجب الدفاع عنه، والمحافظة عليه، فمن أفلاطون وأرسطو إلى فلاسفة الأنوار إلى الحداثيين، إلى المابعد حداثيين، كان شغلهم الشاغل التجسيد الفلسفي عن طريق الديمقراطية مهما اختلفت آراؤهم، ومرجعياتهم سواء كانت اجتماعية، دينية، أو ميتافيزيقية.

غير أن ما يميز كل محاولات الربط هاته، هو ارتكازها على فلسفة الذات، وثنائية الذات والموضوع، وإهمالها لأكبر معنى للديمقراطية وهو التشارك والتداول. والمتتبع لتطور مفهوم الديمقراطية، يجد أنها عند أرسطو ترتبط بالحكومة الدستورية وإدارة الدولة، فهي في خدمة الشعب وحده لا غير، والتي تقوم على سيادة القانون والتي يخضع لسلطتها الكبار والصغار، العوام والخواص¹، أما في العصور الوسطى، فقد ارتبط مفهوم الديمقراطية بالسيادة المطلقة ثم المطالبة بالأنظمة الجمهورية، والتنظير كان على حسب العقد الاجتماعي، الذي بدأ من هوبز إلى روسو، وهو تنظير يقوم على فلسفة الوعي، أو إدراك الذات على أنها كائن اجتماعي خاضع لمجموعة من القوانين، وهو يقوم بتأسيسها تحت مفهوم العقد الاجتماعي، الذي ينقله من الجانب الحيواني إلى الإنساني، والتعبير عن الإرادة العامة يمثل سيادة الشعب².

هذا المفهوم هو الذي انتقده هابرماس في كتابه "القانون والديمقراطية" فكيف نظر هابرماس للديمقراطية، وما علاقتها بالنشاط التواصلية؟

فبعد المناقشات الحية التي بدأت بنشر نظرية الفعل التواصلية، وزوبعة الانتقادات التي طبعتها، من لدن بعض النقاد والخصوم النظريين لهابرماس، حيث

حاولوا الإشارة إلى أن هابرماس أوقع نفسه بنفسه في مئامة، باقتراحه نظرية الفعل التواصلي كنظرية اجتماعية جديدة، والتي ليست بإمكانها توفير آفاقا عملية وتطبيقية للفلسفة المعاصرة، فما هي في حقيقة الأمر سوى نظرية للبرهنة، وهذا على أسس لنظرية الفعل اللغوي، والتي تترجم في آفاق لنظرية الفهم بين الذات والتواصل³.

لكن هذا التشخيص يبدو خاطئا، أو لنقل متسرعا، ذلك أن بعد عشر سنوات من نشر كتاب "نظرية الفعل التواصلي" عاود هابرماس الظهور وبالطريقة فرجوية متميزة، ومتفردة، باقتراحه وبشكل تواصلي مع عمله الأصل – الوجه الثاني لشخصيته التي تجمع بين النظرية والتطبيق⁴ من خلال كتابه "القانون والديمقراطية"- بين ما هو كائن وما يجب أن يكون⁽⁵⁾.

وهي نظرية جديدة للقانون والمعايير القانونية، والعدالة، والديمقراطية، والتي لا تقع كامتداد مباشر لأطروحته في كتابه الرئيس وحسب، بل تأخذ من جديد هذه الأطروحة وتجدها، وتعيد صياغتها، وهذه المرة في سياق يتعدى ويفوق بكثير الإطار الضيق، والمحدود لمفهوم ودلالة القانون في المجمع المدني والدولة، لأن الكتاب يعرض لنا أيضا كتزمة لنظرية جديدة متكاملة للفضاء العمومي والديمقراطية، تثبت تعلق هابرماس بمبادئ دولة القانون، وبمفهوم للقانون يتغذى من أخلاق اجتماعية ديمقراطية للمواطنين⁶

وما نفهم من ذلك أن النشاط التواصلي، لا بد أن يتجسد في خطاب سياسي ديمقراطي تواصلي، يبدأ بالحديث عن فضاء عمومي خال من السيطرة، يتجه نحو العالم المعيش ويقوم على الحوار المرتكز على الأخلاق ويهدف إلى التفاهم والاتفاق. يقول هابرماس " المنطق النابع من نظرية الفعل التواصلي هو إذن تجاوز الصراع الناتج من مواقف الكانطية والهيكلية، بين الأخلاق والأخلاقية الاجتماعية، بمعنى ما بين أخلاق مثالية تعتمد أساسا على العقل المحض، وأخلاق تعتمد على تحقق العقل في التاريخ"⁽⁷⁾. وهكذا فإن هابرماس يبحث قبل كل شيء، وبعد أن أعاد تحديد دور الفلسفة، عن تحدي ورفض فكرة النسقية التي تطبع الحداثة، كوسيط يترجم ويتجه نحو العالم المعيش⁸، بادئا بعمليات التفاهم، وبممارسة عملية تواصلية تؤدي إلى تفاهم موجه بمتطلبات الصلاحية⁽⁹⁾.

إن نقد الخطاب السياسي للحداثة عند هابرماس، ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم، ومادامت الدولة أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها وأصبح العالم خاضعا للإستراتيجية السياسية للدولة، فإن هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيش، وعلى مستوى مختلف مجالات القيم تنتهي إلى عقلانية أداتية على كل المستويات خاصة السياسية، حيث نكون أمام ديمقراطية أداتية وأمام فضاء عمومي أداتي،

ولأن هابرماس لم يتوقف عند حدود الهدم، فإنه أراد أن يبني مفهوما جديدا متجددا عن النشاط الديمقراطي التواصلي.

أ/ مفهوم الديمقراطية عند هابرماس :

من بين الإسهامات المتميزة لهابرماس، هو تحويله لأنموذج النظرية النقدية إلى براديجم نظرية نقد المجتمع، ومن العقلانية النقدية إلى العقلانية التواصلية، فالفعل التواصلي الذي يحدد العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة، يتم بطريق التفاعل بين ذاتين قادرتين على الكلام ويلتزمان بعلاقات شخصية¹⁰.

فالتواصل الذي يتم صياغته على أساس أنه نظري، لا ينفصل عن نظرية المناقشة التي بدورها تقوم على التبرير، ولذلك فإن جوهر النظرية الديمقراطية عند هابرماس هو نظرية المناقشة، حيث يربط بين النشاط الديمقراطي ومبدأ الحوار، الذي هو في حد ذاته لا ينفصل عن التواصل أو العقل التواصلي، ويدعو التواصلي: "التفاعلات التي ضمنها المشاركون يتفقون على التنسيق وبطريقة ذكية برامج عملهم"⁽¹¹⁾. وعليه يكون كل برنامج عمل قابل للمناقشة، وحتى وإن لم يتم الاتفاق

فهم متفقون على عدم الاتفاق، فالأنموذج المرغوب للديمقراطية، هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، وهذا لن يتأتى إلا من خلال نظرية المناقشة، ومبدأ الحوار لتكوين إرادة سياسية حقيقية¹²، وهذا يدل على أن النظرية الاجتماعية عند هابرماس، تجد تطبيقاتها على المستوى السياسي والديمقراطي، ولذلك فإنه يلح على ضرورة تكوين أخلاق اتصالية، تتطور وتنمو بفضل تهينة مجالات أصلية وواسعة لحوارات تساعد على نشوء خطاب عقلاني حر، يحل محل الخطاب الإستعلائي الرسمي السائد¹³.

وعليه فإن نظرية المناقشة تعتبر مقولة مركزية في تحديد، وضبط مفهوم الديمقراطية كما يجب أن تكون، وفي هذا الصدد يقول هابرماس "نظرية المناقشة تشرك إلى سيرورة الديمقراطية مفاهيم معيارية أكثر قوة مما يقوم به الانموذج الليبرالي، وأكثر ضعف مما يقوم به الانموذج الجمهوري"⁽¹⁴⁾، ولذلك فنظرية المناقشة، تأخذ من هذا وذاك، و تركيبها في صيغة جديدة، وبالاتفاق مع الجمهوري تمنحه مرتبة مركزية لمسار تكوين الرأي، والإرادة السياسية، لكن بدون ضبط لتكون دولة القانون كظاهرة ثانوية، بل بالعكس هي تدرك مبادئ هذه الدولة كإجابة للتساؤل عن معرفة كيفية تأسيس الصورة الضرورية للتواصل، وتطالب بالتكوين الديمقراطي للرأي والإرادة¹⁵. ومعنى ذلك أن نظرية المناقشة تعتمد إلى خلق التوازن بين الجانب السياسي والجانب الاجتماعي، من خلال تحديد الإجراءات وشروط التواصل، التي تشارك في التكوين السياسي للرأي والإرادة لخلق التوازن المطلوب بين السلطة من جهة والفضاء العمومي من جهة ثانية. لهذا

فان المفهوم الأساسي الذي يريد هابرماس أن يؤسس له، هو محاولة لتجاوز المدلولات المتعلقة بالنظام الليبرالي أو الجمهوري.

إن الديمقراطية بالمفهوم الهابرماسي، هو فعل وعمل المراد منه لجم الصراع الكلاسيكي بين السلطة والمواطن، من خلال خلق التوازن عن طريق النشاط الديمقراطي التواصلي، ولذلك فانه يربط الديمقراطية بثلاثة مفاهيم: **العقلانية**: والتي هي أكثر من شرعية بسيطة، تعمل على تكوين **السلطة**: والتي هي بحوزة الإدارة، وتعبّر عن طبيعتها لمجرد ارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة فبعد حصولها على الشرعية تساهم في البرمجة، إلا أن الذي يعبر عن قدرته للقيام بذلك الفعل هو النظام السياسي، أما **الرأي العام**: فبفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، وهذا لا يعني هيمنة بل مشاركة في التوجيه¹⁶.

ومعنى ذلك أن الممارسة الديمقراطية ترتبط بالعقلانية التواصلية، وهي في نظر من يشارك في المناقشة الديمقراطية تستند إلى أخلاقيات التواصل، فالعلاقة التواصلية معيارية وواقعية لأنها ترتبط بقيم أخلاقية ثابتة تخضع للاتفاق، وترتكز على مقومات العالم المعيش، الذي يصنع الأخلاق وينظر ويؤسس للفعل، والنشاط التواصلية على قاعدة الحوار¹⁷ فهابرماس، وهو يشيد مفهوم الديمقراطية، لا ينفصل عن هدفه في بناء نظرية للمجتمع، وهو في ذلك يقدم ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية :

- الانموذج ضمن التصور الليبرالي :

وظيفة الديمقراطية برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية، وتكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق.

- **الانموذج ضمن التصور الجمهوري** : يقوم بتكوين الرأي العام، و الإرادة ، عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق بل على المناقشة العمومية.

- الانموذج ضمن تصور السياسة المداولاتية :

التي تكتسب إمكانية تجربته، وتأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل، التي من خلالها تتكون إرادة جماعية، لا فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية، بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الإثبات الأخلاقي، والتجانس القضائي¹⁸،

وبذلك يعتبر الانموذج الثالث تجاوزاً للأنموذجين الأولين، باعتبار أنه يجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الجماعية عن طريق نشاط ديمقراطي تواصلي، وهذا معناه أننا في هذه المناسبة أيضا نؤكد على ثنائية العمل والتفاعل لأجل نجاح الفعل التواصلية في صورته الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية، وأن المجتمع برأي

هابرماس ليس فقط مجموعة إنتاجية، تقوم على إشباع الرغبات، بل هو مجتمع يقوم على المحافظة على القيم الثقافية والأخلاقية، بقدر ما يحافظ على الإنتاج¹⁹. وعلى الرغم من أن هابرماس يرى في العمل، والعقل الاداتي، بعدين مهمين للحياة الإنسانية، فإنه يذهب إلى أن العمل المنظم اجتماعيا ليس كافيا وحده لتحديد وضع البشر، بل اللغة والتواصل هما العاملان الحاسمان في الواقع²⁰، لذلك فإن المقولة المركزية ليست الاقتصاد، وإنما مقولة التواصل، انطلاقا من الهدف القائم على الحوار، الذي يحدّد شكل التواصل، "اعتمادا على معايير الصلاحية والتحرير العقلاني"⁽²¹⁾. لذلك فإن هابرماس وهو يحاول ضبط مفهوم الديمقراطية، يستأنس بمدلولين أساسيين هما: الإرادة الشعبية، وحقوق الإنسان لفهم مصطلح دولة القانون.

فكرة سيادة القانون تجد تعبيرها لها في حقوق الإنسان، والتي تفرض نفسها كمصدر ثان للشرعية إلى جانب السيادة الشعبية، هذا ما يثير مسألة العلاقة بين المبدأ الديمقراطي، وما يعطي للدولة طبيعتها كدولة قانون²².

يؤكد هابرماس أنه في تاريخ الفلسفة السياسية، كان هناك تنافس بين مصدرين لشرعية دولة القانون فالليبراليون والجمهوريون تجادلا حول أولية تأسيس النظام، ما هي الحقوق الأولية: "أهي الحريات الذاتية لأفراد المجتمع أم الحقوق السياسية ومشاركة المواطنين في المجتمع الديمقراطي"⁽²³⁾، برأي ألان تورين: أن تاريخ الديمقراطية كان دوما تاريخ الفصل بين مبدأ السيادة الشعبية ومبدأ حقوق الإنسان ففكرة السيادة الشعبية اتجهت نحو تبديل شكلها إلى سلطة شعبية لا تبالي كثيرا بالشرعية، وتضطلع بعبء المطامح الثورية، بينما تقلص الدفاع عن حقوق الإنسان في الغالب إلى دفاع عن حقوق التملك²⁴، لذلك فإنه سواء في النظام الليبرالي أو الجمهوري، العقل الذي يحكم هو العقل الاستراتيجي الهدف، فننتهي حيناً إلى أنظمة شمولية، وأحياناً أخرى إلى أنظمة ليبرالية لاديمقراطية. إن عدم كفاية المفهوم الليبرالي الذي يصطدم بالواقع القاسي للثقافات، يقود الفكر المعاصر إلى وجهة نظر معارضة، نحو الرجوع إلى فلسفة الأنوار، فلا يمكن أن يكون هناك نشاط ديمقراطي إلا إذا استطاع المواطنون أن يتفقوا فيما وراء أفكارهم ومصالحهم الخاصة، أي يتفقوا على قضايا يقبل بها الجميع، هذا المفهوم هو أبعد ما يكون عن الفكر الليبرالي الذي لا يؤمن بالإجماع، وإنما يعتقد فقط في التسوية والتسامح واحترام الأقليات²⁵.

ولذلك فإنه، ولبناء دولة القانون التي تقوم على مبدأ النشاط الديمقراطي، فإن هابرماس يلح على تجاوز المضامين الأداة الاستراتيجية لمدلولي حقوق الإنسان، والإرادة الشعبية، فهو ينتقد سيطرة الفكر الليبرالي الاستراتيجي حتى وان تبنى فكرة حقوق الإنسان، لأنها سوف تكون خالية من مضامينها الإنسانية، الأخلاقية

والاجتماعية، كما أنه ينبذ نبذا صارخا الدعوة إلى قوى شعبية تكون نتيجتها أنظمة شمولية ونازية.

ويتحدث عن فكرة التكامل بين مدلولي حقوق الإنسان ، والإرادة الشعبية ، انطلاقا من محطة أولى تبدأ بالتكوين الديمقراطي للإرادة، وتنتهي عند اشتراط أن فكرة حقوق الإنسان لا يمكن أن تفرض من الخارج على المشرع السيد، ولا يمكن أن تكون أداة تستخدم لأغراض خاصة، هذين المبدأين مترابطين أصيلين، وإمكانية الأول تكون بالثاني فهناك ارتباط وثيق بين الاستقلالية الفردية والاستقلالية الجماعية، إذن لا يمكن للمواطنين ممارسة حقوقهم السياسية إلا بوجود استقلالية فردية تسمح لهم باختيار نمط حياتهم²⁶، فهابرماس وإن كان ينتقد فكرة السيادة الشعبية، حيث اعتبرها آتية من التملك، وإعادة التقييم الجمهوري لتصور يعود إلى بداية العصور الحديثة المرتبطة أساسا بسيادة حكومة مطلقة²⁷، فانه في ذات الوقت يعتبر مبدأ السيادة الشعبية شرطا أساسيا لشرعية القانون في الديمقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المساهمة في بلورة الإرادة الكلية، التي تكتسي طابع القانونية لتقرير إرادتهم السياسية، لكن هذه الإرادة ليست إرادة لا محدودة، ولا محكومة بضوابط وإنما تمتزج امتزاجا كبيرا بمبدأ حقوق الإنسان، فيجب أن يتقبل المتلقي المعايير القانونية صفة أنه واضعها فالديمقراطية التداولية المقترحة من طرف هابرماس، تندرج في منظور توافقي للشرعية، يقود بالضرورة إلى تنظيم الصراع السياسي الضروري لتكوين أي مجتمع ديمقراطي. فمبدأ الديمقراطية يتمثل في "الإجراء الشرعي، المنوط به خلق معايير قانونية يتم تبريرها بمنطق متعدد، وخاصة باعتبار ذات منطق تداولي، اشترك فيه الفرقاء واتفقوا عليه، وسياسي بوصف السياسة فن الممكن، وأخلاقي يتمثل مع القيم الكونية إضافة إلى اعتبارات تتعلق بالتفاوض من أجل تسوية منصفة بين المصالح المتضادة"⁽²⁸⁾.

وفي الأخير إن ما يذكّر به هابرماس بحق، هو أن النزاع الاجتماعي ليس مواجهة تامة، مقامرة حتى الإفلاس، مثل علاقة المشتري والبائع في السوق، إذ ليس من نزاع اجتماعي دون مرجع ثقافي مشترك بين الخصمين دون تاريخية يشاطر كل منهما الآخر فيها، فالجدل الديمقراطي يؤلف إذن دائما بين أبعاد ثلاثة: الإجماع الذي هو الرجوع إلى توجهات ثقافية مشتركة و النزاع الذي يتواجه فيه الخصمان، والتسوية التي توفق بين النزاع واحترام الإطار الاجتماعي، ولاسيما القانوني الذي يحد منه²⁹.

ب/ الديمقراطية و الفضاء العمومي:

يعتبر مفهوم الفضاء العمومي مقولة مركزية لفهم النسق الديمقراطي التواصلي عند هابرماس، وفي هذا الصدد يرى برهان غليون*: "أن الفضاء العمومي هو مفتاح الممارسة الديمقراطية عند هابرماس، وإن كان يؤكد بأن هذا المصطلح هو من

اختراع الفيلسوف الألماني ايمانوبل كانط، فهو دائرة التوسط بين المجتمع المدني و الدولة، أي بين دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة ودائرة السلطة الموحدة والمجردة " (30)، وهذا يعني أن التواصل يتطلب مجالا وملعبا له، وهذا لن يكون إلا في إطار فضاء مفتوح، يظم الجميع من أجل بلورة رأي عام يلتحم فيه المواطنون من خلال وحدة الآراء، والقيم والغايات. فهي إذن دعوة من هابرماس على حد تعبير برهان غليون للعودة إلى مفهوم الفضاء العمومي الذي هزت أركانه في دولة الرفاه، من خلال تدخلاتها وتوجيهها له، غير أنه يجب الإشارة هنا إلى ضرورة رفع اللبس عن مفهوم العمومي المرتبط بالدولة لأنه هنا يرتبط بالمواطنين، وبالتالي فهو فضاء عمومي مستقل عن الدول، ويتجه نحو مقاومة الدولة، وفي هذا الصدد يقول هابرماس "إن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور الذي يمثل الدعامة لرأي عام يرتبط بوظيفة نقدية " (31).

ويرى هابرماس أن "الفضاء العمومي ليس فضاء قبليا أو محددا سلفا، فهو داخل التجربة التاريخية يتبلور عبر الزمن عبر التواصل بين الآراء والقيم، فهو ليس فضاء نختاره بأنفسنا أو نفرضه بإرادتنا، فقد يكون أو لا يكون" (32)، انه ما يجمع بين ملايين المواطنين، ويقدم لهم الشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية، فهو إذن يشترط جمهورا من نوع خاص يتمتع بالسيادة والاستقلالية، وبالقدرة على بلورة واضحة للأفكار والآراء والقيم عن طريق الحوار، وبهذا المعنى يشكل الفضاء العمومي الأرضية التي تؤسس للفضاء السياسي، حيث تكون الأولوية لعملية اتخاذ القرار وتطبيقه بالعمل.

ومن ميزات الديمقراطية هو التناسب بين اتساع الفضاء السياسي بموازاة مع تقدم الديمقراطية³³، فالنشاط التواصلي يجد تجسده بالفعل في النشاط الديمقراطي، الذي يعبر عن عقلانية سياسية ديمقراطية يعتقد فيها هابرماس أن البرهان الناضج، والقوى والذي يفرض نفسه أثناء الحوار يجب أن يستمد من معايير تواصلية³⁴، أي أن يكون متحررا من كل سيطرة أو زيف أو ضغط، وفي ذلك إشارة إلى أن الجمهور المتحاور هو الهيكل الأساسي في مقولة الفضاء العمومي.

لقد ركز هابرماس بشكل كبير في فلسفته السياسية على مفهوم المشروع السياسية، والتي ربطها بتلك المناقشات التي تحدث في الفضاء العمومي، فتعطي المشروعية لهذا النظام أو ذلك لاعتبارات برهانية، وفي هذا الصدد يقول: " تعني المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمدة لنظام سياسي، تريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح، النظام الشرعي يستحق هذا الاعتراف، المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به" (35)، فإذا المشروعية لا تأتي من فوق، ولا تفرض بالقوة وبالسيطرة، وإنما تتبلور

داخل مجال عمومي حر وخال من السيطرة، يخضع للمناقشة العقلانية لأجل تشكيل رأي عام³⁶.

ولأجل تصور واضح وبديل للفضاء العمومي بالمفهوم الهابرماسي، يقوم هابرماس بعملية مسح ونقد للمجال العمومي في أنموذجه البورجوازي، ولذلك كان لزاما عليه أن يتسلح بالمنهج السوسيولوجي والتاريخي لفهم وتحليل مقولتي الفضاء العمومي والرأي العام³⁷. ولعل أهم مقولة ينفدها هابرماس هي مقولة السيطرة، وتوجيه الرأي العام عن طريق دعاية مركزية مفروضة تستمد قوتها وسلطتها من السلطة نفسها³⁸ فالنشاط الديمقراطي هنا خال من مضامينه ما دام أن المعارضة في صورة الفضاء العمومي، موجهة من لدن السلطة السياسية فمراكز القرار من أحزاب وجمعيات كلها بيدها، ومع هذه الطبيعة الزبئية لمداول الفضاء العمومي، نجد أنه النظام البورجوازي يؤسس لنفسه انطلاقا من بنيات دمجية أساسية، فهو في كل مرة يغير أسلوبه وإستراتيجيته مع تطور وتغير الظروف، لأجل تحقيق استمرارية المشروع السياسية ويتضح ذلك من خلال ما تقدمه السلطة السياسية من مساعدات وإغراءات للمواطنين لأجل ذر الرماد في العيون³⁹، ويحصر هابرماس مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي قائلا: " فالفضاء العمومي البورجوازي، يمكن أن يفهم أولا وقبل كل شيء باعتباره مجالا لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقتن، والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة ذاتها، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي، وهو ميدان يبقى خاصا بشكل أساسي ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية"⁴⁰، ذلك أن الفئة التي تمثل النقاش داخل الفضاء العمومي البورجوازي هي النخبة.

وهنا يمكن أن يستشف حيننا دفيننا عند هابرماس لهذه المرحلة التي يمكننا حسب قوله أن نجد فيها بعض بدايات تكون رأي عام حقيقي في الأماكن العامة، و في المقاهي، ومن خلال وجود عدد كبير من المجالات، والجراند نسيبيا، فضلا عن وجود عدد محدود من الأشخاص الذين كان باستطاعتهم أن يتناولوا القضايا العامة التي كانوا على علم مشترك بها بصراحة، وبحرية، وهذه الفترة تقترب مما يسميه هابرماس بالوضع المثالي للحوار. إلا أن تلك العملية كانت محدودة النطاق لأن البنية الطبقي لتلك المرحلة المبكرة من حياة الرأسمالية، جعلت المشاركة في خلق الرأي العام امتيازاً للقلة⁴¹، وهو ما يجعل هذه القلة في متناول السلطة، لأنها سوف تجد السبيل كي تجعلها ترتمي في أحضانها بسرعة.

إن النظام البورجوازي في كل مرة يتعرض نمط اقتصاده إلى هزة، فانه يسرع إلى احتوائها مباشرة والاستفادة من عناصر الاعتراض على حركته، وذلك بدمجها في آلياته، وما ينطبق على المستوى الاقتصادي، ينسحب على الصعيد السياسي

والثقافي، فهوامش النقد والمعارضة والاحتجاج داخل المجتمع الديمقراطي البورجوازي هوامش يحرص على وجودها واستمرارها ولكن ضمن قنوات يصنعها هو ويتحكم فيها⁴²، لذلك فإن الفضاء العمومي ليس فضاء حرا وإنما هو فضاء موجّه من قبل البورجوازية، وأضحت كل هيئات الوساطة التي من المفروض أن تمثل المناقشة العامة الحرة، وسائل للمتاجرة وتحقيق المصالح الخاصة، وفي هذا الصدد يؤكد هابرماس قائلا: "إن المتاجرة بالإنتاجات الثقافية كانت شرطا ضروريا للاستعمال العمومي للعقل النقدي، ويمكن القول بشكل عام، أنه يجب دفع الثمن من أجل القراءة والذهاب إلى المسرح، و لكن لا يتعين الدفع للحديث عما قرأناه وسمعناه، إن المناقشة تجد نفسها خاضعة لإدارة حقيقية⁴³.

إن البديل الذي يقترحه هابرماس ليس على مستوى الألفاظ، ولكن على صعيد الممارسة والفعل، ولذلك يجب أن تأخذ العلاقة بين السلطة السياسية، والسلطة المدنية، وجها مختلفا من حيث المبادئ والغايات، وهكذا يطالب هابرماس "بعمومية نقدية عوض عمومية الاستخدام"⁽⁴⁴⁾، لأن الأولى تقضي إلى التحرر من قيود السلطة ومطامعها في احتواء الجماهير، أما الثانية فتتحو نحو العكس أي انصهار الكل في قوالب السلطة السياسية.

إن الفضاء العمومي هو ذلك الحيز الوسيط الذي ينشأ بين المجتمع المدني والدولة، إنه بعبارة أوضح المكان الذي يجتمع فيه الجمهور من أجل صوغ رأي عمومي، ويكون هذا المكان مفتوحا من الناحية المبدئية في وجه كل المواطنين المعترف لهم بالحق في التجمع، والتعبير الحر عن آرائهم.

وصفة العمومية المنسوبة إلى هذا الفضاء، ليست من جنس العمومية المنسوبة إلى الدولة أو المجتمع السياسي، فالعمومية هنا هي وسيلة لنقد ممارسة الدولة للسلطة ومراقبتها، والتخفيف من أوجه سيطرتها، إن السيطرة في جميع أشكالها السياسية الاقتصادية، والثقافية، برأي هابرماس أضحت خطرا حقيقيا يجب التخفيف منه بتكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ المناقشة ومتحررة من أي سيطرة، أو ضغط، وبالتالي فإن تواصل عموميا ومتحررا من السيطرة هو الذي يشكل قوة أفضل برهان⁴⁵، ومعنى ذلك أن الفضاء العمومي يعد صورة جديدة من صور إضفاء

مشروعية حقيقية وعادلة للنظام السياسي، فهو يعدّ وسيلة ناجعة في نطاق ديمقراطية المجتمع والسلطة لتحويل طبيعتها، أي تحويلها في أفق عقلنتها وتوجيهها، وترشيدها، والتأثير فيها، لتتلاءم أكثر فأكثر مع طموحات المواطنين، وتطلعاتهم، ومطالبهم عن طريق تفعيل العمل التواصلي.

ولكل ما ذكرناه، فإنه لا يوجد قيد أو شرط، يمكن أن يمنع المواطن من ولوج الفضاء العمومي والمساهمة فيه، إذ أن مبدأ الحوار والقدرة على التواصل بواسطة اللغة، يكون كاف وحده لدخول هذا الفضاء والضرب بسهم فيه. بيد أن الفعل التواصلي في نطاق الفضاء العمومي، لا يكتسي مشروعيته من حدود المصالح

الخاصة أو الفئوية للأفراد، والجماعات، بل يكتسبها من حدود المصالح القابلة للتعميم، والتي تتعالى عن المصالح الخاصة والجزئية للأفراد، والجماعات، ولذلك فإن هابرماس ينظر للفضاء العمومي كمساحة لتكوّن الإرادة العامة على نحو عقلائي، فمصدر الصلاحية، والمشروعية لا يوجد في إرادة الأفراد الموجودة والمحددة سلفا، بل في مسلسل تكوينها أي في المشاورة ذاتها، " فالقرار المشروع إذن ليس القرار الذي يمثل إرادة الكل، بل القرار الذي يكون نتيجة لمشاورة الكل، ضمن ارتباط وثيق بين ثقافة معقلنة، وتواصل جار تابع للتقاليد الحيوية" (46).

وهكذا يصبح الفضاء العمومي شرطا رئيسيا لتكوين رأي جمهور المواطنين وإرادتهم وعندما نتحدث عن رأي المواطنين، أو ما يسمى بالرأي العام فليس المقصود به مجموعة من الآراء الفردية المنعزلة، ولكن المقصود هو رأي عمومي، ضمن فضاء عمومي مشبّع بالنقاش الجاد العقلاني يفترض استبدال علاقات العنف، والقوة بعلاقات الحوار والجدل في صراع المصالح، وبذلك يتمكّن مبدأ الحوار ضمن الفضاء العمومي الحر، من حصر علاقات القوة بين الأطراف بطريقة تضمن المساواة بينهم بشأن إمكانات المشاركة والمساهمة في المفاوضات، والدفاع عن مصالحهم⁴⁷، وعليه فالنشاط الديمقراطي التواصلي، جوهره هو الرأسمال الاجتماعي المكون سياسيا، ضمن إطار الفضاء العمومي الحر، والخاضع للنقاش العقلاني والجاد.

ج / النشاط الديمقراطي التواصلي في خدمة السلم الدائم:

لا يمكن فهم النشاط الديمقراطي التواصلي عند هابرماس إلا متجانسا، سواء من حيث الوسائل، الدوافع، أو الغايات، فهو فاعلية تركز على مبدأ المناقشة، الذي يتضمن أخلاقيات الحوار العقلاني، ومجاله فضاء عمومي مؤسس ومدروس على قواعد منظمة، ويهدف إلى خلق جو سياسي حر، وضد العنف، وذلك من أجل أن تكون الدولة عدل على حد تعبير أفلاطون، أو من أجل أن يكون الإنسان غاية في حد ذاته في عالم يسعى إلى سلم دائمة بلغة كانط، أو من أجل فضاء عمومي حر تحكمه آداب الفعل التواصلي، ضد وسائل التعقيم الأيديولوجي، والدمج الإعلانية بهرمينوطيقا هابرماس.

وضمن هذا التوجه الفكري والفلسفي لكانط يريد هابرماس أن يلج فكرة السلام الدائم. "إن الأمر يتعلق بإعادة صياغة هذه الفكرة، باعتبار الوضعية الحالية للعالم" (48)، فهو إذن نقد قائم على الفحص التاريخي، وإعادة صياغة الإطار المفهومي لهذه الفكرة تحيينا، لها وتكريما واحتقالا واستقبالا في آن واحد، ولذلك خصص لها هابرماس ومن بين كل أفكار كانط العظيمة هذا التكريم وهذا الاحتقال. إن الأمر يتعلق بفكرة المواطنة الكونية أفقا، وهدفا نهائيا لدولة السلم الدائمة، فكانت على حد تعبير هابرماس قد اكتشف بعدا ثالثا للنظرية السياسية، هو "الحق الكسمو سياسي" (49)، إن ما يهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة الفضاء العمومي، الذي صمّم

أركيولوجية هابرماس بنفسه، إن كانط على حد تعبير هابرماس هو صاحب استباق، وبعد نظر عميق، لفضاء عمومي على مستوى الكوكب. ولذلك فانه، وللوقوف على معاني المواطنة العالمية، والسلم الدائم، وجب أولاً الاشتغال بمن أسس لذلك، ونقصد ايمانوال كانط، فان كانط يفتتح مشروعه في السلم الدائم على عنوان يعتبره قولاً هجائياً، نحته بحسب رواية كانط فندي هولندي على واجهة محله، الذي رسم عليه مقبرة، هذا القول هو: **نحو سلم أبدية**، وكأني بكانط يستعير هذا الشعار من مجاز المقبرة إلى مشروع السلم داخل المدينة، ومن أبد الموتى الساكن إلى ديمومة الزمن البشري السائر، إن كانط استحضر شعار المقبرة في عبارات سلم دائمة، لأن الأموات لا يقتتلون أبداً في حين أن الأحياء من مزاج مخالف⁵⁰. إن كانط يستعيد نفس هذا الرسم، لكن من أجل التحول به من سخرية المفكر إلى الاشتغال الفلسفي الجدي، ومن مجاز المقبرة إلى المفهوم الذي يأمل في سلم دائمة، فالسلم لدى كانط لن يكون مجرد شعار يرمز إلى لهو المقهى أو صمت المقبرة، إنما هي إمكان بشري لمجتمع مدني قائم على دولة الحق الكوسمو سياسي، وعلى إمكان تهذيب الإنسان بغاية ارتقائه إلى مقام المواطنة الكونية⁵¹، فالسلم في السياق الكانطي، لم يعد موضوع سخرية فيلسوف، إنما هو هدف كل دولة و غاية كل مجتمع، إن المدينة التي اشتغل عليها كانط ليست مدينة الفضيلة أو العدل أو الخير وإنما هي مدينة السلم أساساً.

تحتوي مقالة مشروع السلام لكانط على فصلين، وتذييلين، وملحقين، يتضمن الفصل الأول ستة بنود أولية لسلم دائمة، أما الفصل الثاني وهو الأهم ففيه يقترح كانط ثلاثة بنود نهائية للسلم الدائمة، والتي يشدد كانط على أهميتها القصوى وهي ثلاثة:

- إن الدستور المدني لكل دولة ينبغي أن يكون جمهورياً، ذلك أن الجمهورية هي النظام السياسي الوحيد عند كانط القادر على ضمان الحرية الأعضاء المجتمع بوصفهم أناساً، وخضوع الكل إلى تشريع واحد بوصفهم ذواتاً، وعلى قانون المساواة بين الجميع، بوصفهم مواطنين داخل الدولة⁵².

إن ما يهم كانط من هذا الدستور الجمهوري في إطار مشروع سلم دائمة هو أنه فقط بحسب هذا النمط من الدستور ينبغي على كل مواطن أن يساهم بموافقته في اتخاذ قرار بشأن أن تكون هناك حرب أم لا، لكن أن يشرع المرء للحرب معناه أن يشرع ضد نفسه لكل مصائب الحرب، أما في نظام غير جمهوري فان اتخاذ قرار الحرب قد لا يكلف قائد الدولة أقل مما تكلفه متعه الخاصة، من طعام، وصيد، وتجوال .

- أما البند الثاني فيقترح فيه كانط، أن يتأسس الحق العام على فيدرالية دولة حرة⁵³ أي أن يقيم الشعوب معاهدة بينهم .

- أما البند الثالث "من أجل سلم دائمة" فهو أهم البنود، حيث يتعلّق بما يعتبره هابرماس من اكتشاف كانط الفريد أو البعد الثالث لنظرية الحق العام: انه الحق الكوسمو سياسي⁵⁴، القائم على "مبدأ الضيافة الكونية وحسن الوفادة"⁽⁵⁵⁾.

ويمكن أن نوجز أهم ما تضمنه مشروع كانط، ضمن مجموعة أفكار أساسية: في الأولى تحديد لنوع الدستور، الذي يصلح لأن يكون أرضية سياسية خاصة للسير نحو دولة السلم الدائمة (الجمهوري) وفي الثانية: تعيين لطبيعة العلاقة بين الدول من أجل ضمان حرية كل دولة واستقلالها، وفي نفس الوقت تحالف الجميع لأجل سلم دائمة لكل العالم (فيدرالية الدول).

أما الثالثة: فخاصة بالحق الكوسموسياسي، بما هو قائم على مجرد مبدأ الضيافة الكونية. وإذا كانت هذه الميزات هي لب المحاولة الفلسفية، والسياسية لكانط في اتجاه تكوين مجتمع إنساني عالمي سلمي، فما هي يا ترى قراءة هابرماس لهذا المشروع الكانطي؟

يعتبر هابرماس منذ بداية كتابه **كانط**، صاحب اكتشاف في مجال نظرية الحق، هو مفهوم الحق الكوسموسياسي الذي يعتبره بمثابة البعد الثالث في مجال المذهب الكانطي في الحق العام، يقول هابرماس "إن السلم الدائمة عند كانط هو فكرة مثالية يمكن بها جعل فكرة الدولة الشاملة في نفس الوقت جذابة وملموسة، وبهذا يكون كانط قد أضاف لنظرية الحق، بعدا ثالثا بالإضافة إلى الحق الدولي، وحق الناس هو حق المواطنة العالمية"⁽⁵⁶⁾.

إلا أن القرنين من الزمن اللذان فصلا هابرماس عن كانط، هما كفيّلين باستشراف حدود فكرة كانط في السلم الدائمة، بوصفها الهدف النهائي للدولة الكوسموسياسية القائمة على الحق، الأمر الذي حدا بهابرماس إلى رسم حدود هذا المشروع الكانطي من خلال الأفكار التي نخصيها كما يلي:

- إن فكرة كانط حول الحرب، لا تصلح إلا لأفق التجربة التاريخية لعصره، فكانط طوّر هذه الفكرة بمفاهيم القانون العقلي، وفي إطار أفق التجربة في وقته، وفي هذا الصدد يقول هابرماس: "إن هذا الإطار المفاهيمي، والمدة الزمنية التي تفصلنا عن كانط، تجعلنا ندرك في وقتنا الحالي أن البناء المقترح من كانط يطرح عدة إشكالات في المفاهيم، لا يمكنها أن تتوافق مع المعارف التاريخية لنا"⁽⁵⁷⁾، إن الدولة الجمهورية ليست الدولة الأمثل للسلم الدائمة، فهي ليست أكثر سلمية من أنواع الدول الأخرى ففي نظر هابرماس أن العلاقات الدولية فقدت خصائصها، خاصة وأن الدول تبنّت حكومات من نوع جمهوري، ففي الحقيقة إن شعوب الدول ذات الحق الديمقراطي من مصالحهم أن يحثوا حكوماتهم على تبني سياسات سلمية⁵⁸.

-يعتقد هابرماس بأن الالتزام الأخلاقي، لا يمكن أن يكون سبيلا ومبدأ لبناء، وصيانة فيدرالية دول حرة، فيقول: "إن كانط لا يفسّر كيف يمكن لكفدرالية دائمة،

أن تقوم دون وجود الصبغة القانونية مثل دستور . . . والسؤال المطروح هو كيف يمكن للقانون الشمولي الموجود في مفهوم القانون الدولي أن يرفع التناقض، وبهذا يجب القول أن الحلف بين الشعوب، لا يمكن أن يكون أخلاقيا بل قانونيا" (59).

- من جهة أخرى يؤكد هابرماس على تاريخية، و راهنية الطرح الكانطي قائلا: "ما كان يتصوره كانط هو حروب محدودة المكان بين دول مختلفة أو أخلافا مختلفة، ولم يكن يتصور أبدا حربا عالمية أو أهلية أو إرهابا يلجأ إلى القتل، بل كل ما كان يتصوره هو حروب محدودة سياسيا وليست حروب إبادة أو حروب تهجير" (60).

إن اعتبار كانط أن السيادة الدولية أمر لا يمكن تجاوزه، أدى به إلى تصور الوحدة الكوسموسياسية على أنها فيدرالية دول، وليست فيدرالية مواطنين كونيين⁶¹.

- إنه لم يكن بوسع كانط أن يتنبأ بتغير بنية الفضاء العمومي إلى فضاء تهيمن عليه وسائل الإعلام الالكترونية، وتصاب فيه الكلمة بالنتشويه، وبالتالي لم يعد بوسعنا أن نعوّل على قدرة الفيلسوف على إقناع الساسة بنظريات الحق، والعدل، مثلما شرّعه لذلك مقالة السلم الدائمة لكانط، وفي هذا الصدد يؤكد هابرماس على أن الدولة الشمولية يجب أن تكون دولة قانونية.

إن مشروع دول حرة في علاقاتها المتبادلة، تستعني عن وسائل الحرب، يجب أن تترك السيادة للأفراد كاملة، وأيضا الدول المجتمعة لأمر بعيد تحتفظ بسلطة تحديد صلاحياتها، ولا تذوب في جمهورية كونية لها صفات الدولة⁶².

خاتمة :

من خلال ما تقدم، يمكن أن نوجز موقف هابرماس من فكرة السلم الدائمة، والتي يضعها كهدف له، فهو يريد أن يتجاوز السقطات المنهجية، والتاريخية التي وقع فيها كانط، فينظر إلى الدولة الشمولية أولا على أنها دولة قانونية، و لا تخضع لاعتبارات أخلاقية قبلية، وإنما تخضع لدستور دولي يحقق المصلحة لكل أفراد العالم، ومن جهة أخرى فإن النظام السياسي الذي بإمكانه أن يحقق هذا الهدف هو النظام الديمقراطي في صورته التداولية والتواصلية، لأن الهدف عند هابرماس هو خلق التواصل، بين كل أفراد المجتمع الإنساني عن طريق نظرية المناقشة، والنشاط الديمقراطي التواصلية، فالهدف ليس فيدرالية دول، ولكن الغاية هي فيدرالية مواطنين كونيين.

كما أنه ينتهي إلى أن مقولة الفضاء العمومي، حتى وإن كانت كانطية فهي في حاجة إلى إعادة صياغة وبناء بحيث يتلاءم مع المرحلة التي نعيشها اليوم، لأن وسائل الإعلام اليوم لها القدرة على توجيه الرأي العام بطريقة عجيبة، ولذلك وجب أن يتوفر هذا الفضاء العمومي على ركائز النقاش الحر، والعقلاني، والخالي من السيطرة، لخلق صراع، ونزاع فكري، وثقافي ينتهي إلى التواصل المنشود بين بني البشر.

لا يمكن ونحن على مشارف بداية نهاية عرض فلسفة هابرماس السياسية والاجتماعية إلا أن نصل إل حقيقة لا يختلف فيها اثنان، وهي أنه فيلسوف يربط التأمل بالواقع والنظرية بالممارسة لنطرح عليه تساؤلا مهما يتعلق باستشراف واقع وأفاق النظرية النقدية التواصلية في صورتها السياسية، فما تبين من قبل أن هابرماس فيلسوف متفتح على جميع الثقافات، يحمل أداة الحوار والتواصل، وينادي بشعار المواطنة الكونية. ان هابرماس يدعو الى تحقيق التواصل عن طريق ائتلاف تشاركي لمواطنين احرار و متساوين بواسطة قانون وضعي، لا يركز على أخلاق مسبقة، ولكن يخضع للحوار ويهدف الى تحقيق المصالح للكل، ولن يتأتى ذلك على المستوى السياسي، إلا بتوفير شرطين أساسيين يوردهما هابرماس :

الشرط الاول يتعلق بأن تكون الدولة ذات مصداقية تعتقد و نعتقد جميعا بأنها مازالت قادرة على اتخاذ خطوات لتغيير التوجيه القائم في المجتمع . أما **الشرط الثاني** فهو يركز على تطوير مواطنة قانونية، تمنح حق التشريع الذاتي على المستوى السياسي .

الهوامش :

1- مالفي عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عند هابرماس: مجلة أوراق فلسفية، العدد، 10ص: 341.

2- المرجع نفسه، ص: 342.

3 - ARNO MUNSTER : Le principe « discussion » Habermas ou le tounant langagier et communicationnel de la théorie critique. ed :KIME . paris 1998 P :149

4 -Jürgen Habermas : Droit et démocratie « Entre faits et normes » tra : par : Rainer Rochiltz et Christian Bouchindhomme. ed :Gallimard. paris 1979 P : 324

5 - Ibid : p :324

6 -I bid , P : 326

7 - Jürgen Habermas : Morale et communication. tra ,par :christian bouchindhomme,ed,cerf, paris , 1991. P :15

8 - Ibid : P : 39

9 - Ibid : P : 40

10 - Jürgen Habermas : Théorie de l'agir communicationnel : T1,tra : jean louis shlegel,ed,fayard ;paris ,1987, P :102

11 -Jürgen Habermas : Morale et communication : op. cit. P :79

12 - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابوماس، الطبعة 2 ، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص: 165.

13 - علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأبناء القومي، بيروت، لبنان، العدد 41 1986، ص:58.

14 - Jürgen Habermas : Droit et démocratie :op. cit P :322.

¹⁵ - Ibid. : P : 322 . 323.

¹⁶ - مالفى عبد القادر: مفهوم الديمقراطية عنج هابرماس مرجع سابق ص: 344

¹⁷ -Gérard Raulet: Habermas la raison ,la critique /la raison communicationnel . ed :CERF paris 1996 : P :100.

¹⁸- مالفى عبد القادر: المرجع نفسه، ص: 344-345.

¹⁹- المرجع نفسه ص:345.

²⁰- إيان كريب: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة حسن غلوم، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والادب و الفنون ، الكويت، العدد 244 ، 1999 ، ص: 352.

²¹ - Christian Bouchindhomme: le vocabulaire de Habermas. Ed: ellipes, paris 2002 P :39.

²² - Jurgen Habermas : une époque de transitions ,écrits politique , 1998-2003 . tra_par : Christian Bouchindhomme. ed Fayard :paris :France , 2005, p 168.

²³- Jürgen Habermas : une époque de transitions ,écrits politique: op. cit, P :168.

²⁴- ألان تورين: نقد الحداثة . ولادة الذات، ترجمة صياح الجهميم، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق-سوريا 1995، ص: 156.

²⁵ - المرجع نفسه، ص 168.

²⁶ - Jürgen Habermas : une époque de transitions : op. cit. P :169 .

²⁷ - Jürgen Habermas : Droit et démocratie : op , cit , P : 325.

²⁸ - I bid. P 209.

²⁹- ألان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص:171.

*- أستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر جامعة السربون.
³⁰- حسن مصدق: يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية تقديم، برهان غليون، الطبعة الاولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005 ص: 7.

³¹ - Jürgen Habermas : l'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société traduit de l'allemand par marc . B. de launay. Ed Payot. paris 1978 P :14

³²- حسن مصدق: يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص: 8.

³³- حسن مصدق: المرجع نفسه، ص:8.

³⁴ - Jürgen Habermas :logique des sciences sociales et autre essais,tra par :rainer rochiltz,preses universitaires de France . paris ,1987. P :288

³⁵ - يورغن هابرماس: بعد ماركس، مصدر سابق، ص: 185

³⁶ - Jürgen Habermas : l'espace public . Op. cit. P : 257.

³⁷ -Ibid. p : . 09

³⁸ - Ibid p: 135.

³⁹ - عمر مهيبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الطبعة 1 ، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص: 341

- ⁴⁰ - Jürgen Habermas : l'espace public. tra par :marc . B. de launay ,ed,payot ,paris ,1978 , P : 38.
- ⁴¹ - ايان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، مرجع سابق، ص: 355.
- ⁴² - محمد نور الدين آفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 98.
- ⁴³ - Jürgen Habermas : l'espace public . op ,cit , P : . 172
- ⁴⁴ - Ibid. P : . 186
- ⁴⁵ - Jürgen Habermas : Raison et légitimité . tra par :jean pacoste,ed :Payot, paris, France ,1978 . P : 64
- ⁴⁶ - Jürgen Habermas :théorie de l'agir communicationnel . T2. tra :jean louis Schlegel ,éd : fayard ,paris 1987. P : 391
- ⁴⁷ - حسن مصدق : يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص: 195.
- ⁴⁸ - Jürgen Habermas : la paix perpétuelle. (Le bicentenaire d'une kantienne) , tra :de l'allemand par : rainer rochlitz , les éditions : du cerf , paris ,1996 , P . 07.
- ⁴⁹ - Ibid. : P . 08 .
- ⁵⁰ - إيمانوال كانت: نحو السلام الدائم، ترجمة: نبيل الخوري، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، لبنان 1985، ص: 29.
- ⁵¹ - المرجع نفسه، ص: 14.
- ⁵² - المرجع نفسه، ص: 40.
- ⁵³ - المرجع نفسه، ص: 47.
- ⁵⁴ - Jürgen Habermas : la paix perpétuelle . op. cit. P : 8 .
- ⁵⁵ - إيمانوال كانت: نحو السلام الدائم، مرجع سابق، ص: 53.
- ⁵⁶ - Jürgen Habermas : la paix perpétuelle ,op , cit P : 09.
- ⁵⁷ - Ibid. : P :08.
- ⁵⁸ - Ibid. . P :28--29 .
- ⁵⁹ - Ibid. :P: 16.
- ⁶⁰ - I bid :P : 11
- ⁶¹ - Ibid : P : 17.
- ⁶² - Ibid : P : 15