بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 29 نوفمبر 2021

دستور سياسي لمجتمع عالمي أم دستور مشترك للإنسانيَّة

قراءة نقديَّة لفكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة عند هابرماس

المنجي السرباجي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

دستور سياسي لمجتمع عالمي أم دستور مشترك للإنسانيَّة؟[1]
قراءة نقديَّة لفكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة عند هابرماس

1 - يتفكرون العدد 11

الملخَّص

يقدّم هذا البحث قراءة نقديَّة لتصوُّر هابرماس لفكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة. فهذا التصوُّر الذي يتعهَّد بتجديد المقاربة الكانطيَّة للمواطنة الكونيَّة بناء على مكاسب نظريَّة النقاش، يحاول أن يجمع بين الطموح المعياري لهذه المقاربة متمثلاً في ضمان السلم العالمي وحقوق الإنسان، وبين نوع من الواقعيَّة السياسيَّة التي تدرك جيداً صعوبة تجاوز النموذج السيادي للدولة/الأمَّة. لذلك ينتهي هابرماس إلى ضرورة التخلي عن مفهوم الجمهوريَّة العالميَّة الواحدة والاستعاضة عنه بمفهوم مجتمع عالمي تنتظم العلاقات بين مكوناته وفقاً لدستور سياسي كوني. في هذا السياق يبيّن البحث أنَّ معنى الدستور عند هابرماس لا يتحدَّد، باعتباره فعلاً مؤسّساً للسيادة ولدولة القانون، وإنَّما (على النحو الذي يذهب إليه الليبراليون) هو حدّ للسلطة بوساطة القانون ضماناً للحريَّة ولسائر حقوق الإنسان. لذلك لا تفترض الدستوريَّة بالضرورة تحقّق نمط من السيادة السياسيَّة، يمكن أن يتعايش ضمن المجتمع العالمي فاعلون مختلفون: المؤسَّسات فوق الوطنيَّة مثل الأمم المتحدة، المؤسَّسات عبر الوطنيَّة مثل التجمُّعات الإقليميَّة ومؤسَّسة الدولة/الأمَّة. ويجب أن تخضع كلُّ هذه المؤسَّسات لنوع من الحوكمة الديمقراطيَّة. ففي هذه الشروط فقط يمكن لمسارات النقاش التي تتشكَّل على نحو ديمقراطي في إطار الفضاءات الوطنيَّة والعالميَّة أن تؤثر في سياسة الفاعلين المختلفين، وأن تنتج مشروعيَّة سياسيَّة عالميَّة لا تتعارض مع مقتضيات السلم وحقوق الإنسان. يوجّه البحث نقداً لهذا التصوُّر من منطلق أساسي، وهو الخلفيَّة الأورومركزيَّة لفكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة التي يفترضها، ويكشف عن مستويين لهذه الخلفيَّة؛ أولاً: مستوى نظريَّة النقاش، وكيف أنَّها تنطلق من تصوُّر للعقلانيَّة ولمنظومة القيم، لا يأخذ في الاعتبار إلا المسار التطوُّري للحداثة الأوروبيَّة، وثانياً: مستوى نظريَّة حقوق الإنسان، وكيف أنَّ هابرماس يسلّم بوجود رابط وثيق بين تطوُّر حقوق الإنسان، وبين قدرة العقلانيَّة الغربيَّة على نقد موروثها الخاص، لكأنَّ التاريخ الأوربي هو الذي يقدّم الصورة النهائيَّة والوحيدة عن انبثاق حقوق الإنسان وتطوُّرها. لا يستنتج البحث، رغم ذلك، أنَّ هابرماس دافع نسقياً أو قصدياً عن أيَّة مركزيَّة إثنيَّة؛ بل على العكس تماماً، فنظريَّة النقاش تسعى لأن تحمل التنوُّع والتسامح على محمل الجد. ولكنَّها لن تستطيع بلوغ هذا المقصد دون إعادة النظر في بعض ما تعلق بها من رواسب أورومركزيَّة، وإن كان ذلك دون قصد. وهذا ما جعل البحث يخلص إلى ضرورة تعديل هذه المقاربة دون الحاجة إلى تقويضها كليَّاً؛ وذلك بربطها إلى مقتضى العدالة الكونيَّة وصولاً إلى بناء تشاركي لدستور كوني.

مقدّمة

يعيد اليوم انسحاب المملكة المتحدة من الاتحاد الأوروبي طرح مشكلة مستقبل الدولة/الأمَّة. فمن جهة، يمثل وجود كيانات عبر- وطنيَّة مثل الاتحاد الأوروبي حجَّة إضافيَّة على أنَّ العولمة، بما فيها العولمة القانونيَّة والسياسيَّة، قد أخذت مساراً لا رجوع عنه، ولكن من جهة أخرى لا تزال سيادة الدول مبدأ فاعلاً في السياسات الدوليَّة، وشرطاً ضرورياً لتحقيق المواطنة الديمقراطيَّة والهويَّة الوطنيَّة. وقد عبَّرت فلسفة هابرماس خلال العشريتين الأخيرتين عن وعي عميق بهذه المشكلة، وخاصَّة في علاقة بالواقع الألماني والأوروبي لفترة ما بعد سقوط جدار برلين[2]، فقد دافع هابرماس عن ضرورة إعادة هيكلة النظام السيادي للدولة/ الأمَّة دون التخلي عنه، وصولاً إلى بناء مجتمع عالمي تترابط فيه مجالات فعل الدول الوطنيَّة مع التنظيمات عبر-الوطنيَّة وفوق - الوطنيَّة. وهذا ما يستدعي في نظره إنتاج دستور سياسي لهذا المجتمع العالمي، لكن دون الحاجة إلى حكومة موحَّدة ذات صلاحيَّة تنفيذيَّة.

ولعلَّ ما يعطي قيمة لأطروحات هابرماس، ويَحثّنا على الاهتمام بها، إيمانُه العميق، في ظلّ واقع الهيمنة المعيش، بجدوى بناء كونيَّة إنسانيَّة تحمل مسألة الاختلاف على محمل الجدّ والتزامه المستمرّ بالدفاع عن نمط من الديمقراطيَّة التداوليَّة قادرة على استيعاب مختلف المواقف والآراء، حيث لا تحظى بالمشروعيَّة إلا المعايير والقيم (الأخلاقيَّة أو القانونيَّة) التي تكون موضوع اتفاق بين المعنيين بها. فهذه الأطروحات تبدو واعدة من جهة الحرص على تخليص «كونيَّة المعايير» من المنظور المركزي الأوربي. وبالفعل، إنَّ فكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي متعدّد تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى منظومة قانونيَّة تشكّل حقوق الإنسان مضمونها المعياري والأخلاقي، وتكون في الآن ذاته ذات صلاحيَّة كونيَّة وقادرة على الاعتراف بالتنوُّع، وعلى التعبير عنه. فليست الوحدة الكوسموبوليتيَّة من منظور هابرماس فرضاً لشكل محدَّد من النظم والمعايير القانونيَّة، بقدر ما هي مسار من أجل بناء مشترك إنساني معياري ممكن.

ولكن هل حقق فعلاً هذا الدستور السياسي كما صاغه هابرماس وعد الكونيَّة المتحرّرة من كلّ مركزيَّة والمنفتحة على التنوع؟ هل له أن يدَّعي لنفسه صفة القانون المشترك للإنسانيَّة، أم إنَّه لا يزال مثقلاً بتصوُّر فكري- نظري يحمل -وإن على نحو غير واعٍ- رواسب نظرة أورومركزيَّة للوحدة الكوسموبوليتيَّة المنشودة؟

يبيّن هذا البحث أنَّ أطروحة هابرماس حول الحاجة إلى دستور سياسي لمجتمع عالمي متعدّد، على أهميتها، لم تتحرَّر من قيود النظرة المركزيَّة الأوروبيَّة لمعنى الوحدة الكوسموبوليتيَّة المؤسَّسة على

2- ساهم هابرماس بكثافة في النقاشات السياسيَّة الدائرة في ألمانيا حول قرار إعادة توحيد ألمانيا، وأهميَّة التجربة النازيَّة في فهم التاريخ الألماني المعاصر، وكيفيَّة التعامل معها وحول مستقبل الدولة الأمَّة والوحدة الأوربيَّة. حول الكتابات السياسيَّة لهابرماس يمكن الاطلاع على:

De l'usage public des idées, traduit par Ch. Bouchindhomme (Paris, France, Fayard, 2005) Ecrits Politiques: (culture, droit, histoire (Paris, France, Cerf 1990) - Une époque de transition, (Paris, France, Fayard, 2005.

المواطنة ولاستحقاقاتها المؤسسيَّة والمعياريَّة، ولذلك هي تحتاج إلى مراجعة نقديَّة وإلى تعديل حتى يكون هذا الدستور الكوني (وهو على أيَّة حال مجرَّد مشروع) دستوراً مشتركاً للإنسانيَّة. لذلك، يقدّم البحث في مستوى أوَّل الإطار النظري العام لفكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة والدستور السياسي الكوني عند هابرماس، ثمَّ في مستوى ثانٍ، يحدّد مقوّمات هذا الدستور ورهاناته قبل أن يكشف في مستوى ثالث مكامن الرُّوح الأوروبمركزيَّة التي تسكن مقاربة هابرماس، وليخلص إلى بعض الأفكار بهدف تعديل (وليس تقويض) هذه المقاربة، تطلعاً إلى أن يكون الدستور السياسي للمجتمع العالمي دستوراً مشتركاً للإنسانيَّة.

1. فكرة الوحدة الكوسموبوليتيَّة في سياق فلسفة هابرماس

أ ـ من المواطنة الدستوريَّة إلى المواطنة الكوسموبوليتيَّة

أعلن هابرماس في كتابه (**الوقائعيَّة والمعياريَّة**)[3] عن الحاجة إلى إعادة تركيب مفهوم المواطنة في إطار الدولة الديمقراطيَّة المعاصرة. ويستدعي تحقيق هذه الغاية إنجاز مهمَّتين أساسيتين: أمَّا المهمَّة الأولى، فهي إعادة بناء مفهوم الحقّ الحديث في سياق ما بعد ميتافيزيقي، وأمَّا المهمَّة الثانية، فهي إعادة بناء مبادئ دولة القانون والديمقراطيَّة. تتمثل اللحظة المفصليَّة للمهمَّة الأولى في تثبيت علاقة التحقّق المشترك بين مبدأي حقوق الإنسان (أي الاستقلاليَّة الأخلاقيَّة للشخص وحرياته الذاتيَّة الأساسيَّة)، وسيادة الشعب (أي الاستقلاليَّة السياسيَّة للمواطن، باعتباره مشرِّعاً). إذ لا يمكن، في نظر هابرماس، أن يتمتَّع الفرد بحقوقه المدنيَّة الذاتيَّة إلا إذا كان هو نفسه المشرّع للقوانين الضامنة لهذه الحقوق، ولا يمكن له، في الآن ذاته، أن يكون مشرّعاً إلا إذا تمتَّع بحقوقه وحرياته الأساسيَّة، باعتباره شخصاً مستقلاً. وهكذا يخلص هابرماس إلى ضرورة القطع مع فرضيَّة الحقّ الطبيعي. أمَّا اللحظة المفصليَّة للمهمَّة الثانية، فهي التخلي عن التصورات الجوهرانيَّة لسيادة الشعب التي تردُّها عادة إلى مفهوم الإرادة العامَّة المجرَّد، ونحت تصوُّر جديد يقوم على الإقرار بالطابع الإجرائي للسيادة الشعبيَّة. يتمكَّن هابرماس بفضل هذا المنحى الإجرائي من نقل دلالة هذا المفهوم من معنى إرادة الجميع إلى معنى التداول بين الجميع[4]، حيث تكتسب الديمقراطيَّة بُعداً جذريَّاً إجرائيَّاً. فلا مشروعيَّة لسلطة أو لنظام قانوني لا ينبثق عن التواصل والنقاش بين جميع المعنيين، مع ما يعنيه هذا

3ـ العنوان الأصلي للكتاب باللغة الألمانيَّة هو:

Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskursetheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats Inhalt, (Frankfurt, Germany, Suhrkamp, 1992).

وقد حافظت الترجمة الإنجليزيَّة على هذا العنوان نفسه:

Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law, translated by W. Rehg, MIT Press edition.

أمَّا الترجمة الفرنسيَّة فكانت تحت عنوان:

Droit et Démocratie: Entre faits et normes, traduit par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, (Paris, France, Gallimard, 1997).

4. Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, »L'impératif délibératif", in Politix, 2002, vol. 15, n°57, pp. 17 - 35.

التجذير التداولي للديمقراطيَّة من تأكيد لوظيفتها الإبستيميَّة[5]، ولبعدها الإدماجي، خاصَّة في المجتمعات المتعدّدة الثقافات.

يُردُّ مشروعُ إعادة بناء مفهوم المواطنة إذاً إلى مهمات إعادة بناء الحق الحديث والديمقراطيَّة عبر تخليصهما من شوائب النزعة الفردانيَّة والأداتيَّة الغالبة على التوجُّهات النيوليبراليَّة، ومن هيمنة الإيثوس الجمعي على المجال السياسي والتشريعي، وهي سمة التوجُّهات الجمهوريَّة. ولعلَّ ما دعا هابرماس إلى الاضطلاع بهذا المشروع هو تآكل رصيد الثقة الممنوح للممارسة الديمقراطيَّة، وما يترتَّب على ذلك من مخاطر عودة النزعات السياسيَّة الكليانيَّة. ولكنَّ مقاربته للمواطنة الديمقراطيَّة ولمرتكزاتها تصطدم في المقابل بمشكل أساسي؛ إذ إنَّ دائرة صلاحيتها مرتبطة بشكل وثيق بالنموذج السيادي للدولة/الأمَّة. فمفاهيم سيادة الشعب والديمقراطيَّة التداوليَّة والبعد القانوني لحقوق الإنسان، باعتبارها جزءاً من القانون الوضعي، لا تكتسب معنى إلَّا من منظور ضمن ـ دولي؛ أي في شروط وجود نظام دولة ذات سيادة على إقليم محدَّد تتوافر فيها مؤسَّسات مشرِّعة ومنفِّذة للقانون، ويخضع فيها الفاعلون السياسيون للمساءلة والمحاسبة. المشكل هو إذاً: ما مدى قدرة هذا الجهاز المفهومي على مواجهة الواقع السياسي الدولي الجديد، الذي يسير بنسق حثيث (مهما كان مثيراً للريبة) نحو نظام ما بعد الدولة/الأمَّة ونحو شكل من المواطنة ما بعد-القوميَّة، بل ربَّما الكوسموبوليتيَّة؟ كيف لهابرماس أن يوفّق بين مشروع إعادة تركيب المواطنة ضمن ـالدوليَّة وبين استحقاق المواطنة الكوسموبوليتيَّة؟

صحيح أنَّ اضطلاع هابرماس بمهمَّة إعادة تركيب مفهوم المواطنة كان في مؤلَّف (1991) محكوماً (في خلفيته الفكريَّة والسياسيَّة) بنموذج الدولة/الأمَّة. إلَّا أنَّ هابرماس لا يطرح على نفسه القيام بهذه المهمَّة والانفتاح على نظريَّة النقاش إطاراً لنظريته السياسيَّة إلَّا على أساس تعميق القطيعة مع النزعة القوميَّة الأصوليَّة التي، اعتماداً على استعمال مخادع لمفاهيم سيادة الشعب والإرادة العامَّة، تحاول إيجاد منفذ لتقويض النظام الديمقراطي التعدُّدي. ولذلك يرفض هابرماس في كتاباته السياسيَّة المتزامنة تقريباً مع هذا المؤلَّف فكرة الاندماج على أساس قومي، ويستعيض عنها بفكرة الاندماج الجمهوري. ففي نظره، فقدت القوميَّة (التي كثيراً ما حدَّدت الداروينيَّة الاجتماعيَّة ملامحها ضمن السياق الألماني) قيمتها باعتبارها أساساً للهويَّة الاجتماعيَّة[6]. وهذا يعني أنَّه لم يعد ممكناً أن يتحقَّق الاندماج السياسي بين مواطني الدولة/الأمَّة على أساس الانتماء الهووي لقوميَّة بعينها. لقد كان هذا الأمر ممكناً وواقعاً إبَّان ثورات القرن الثامن عشر، وخاصَّة الثورة الفرنسيَّة، وتكوُّن الشعب/الأمَّة. وقد أدَّى الترابط بين الدولة والقوميَّة دوراً إيجابيَّاً على جهة

5- حول الأبعاد الإجرائيَّة للديمقراطيَّة ووظيفتها الإبستيميَّة، انظر:

Habermas, Jürgen, “Sur le droit et la démocratie”, in Le Débat, n°97, 5/ 1997, p. 45.

6. Habermas, Jürgen “Les limites du néo-historicisme”, in: De l’usage public des idées, op.cit, p. 20.

أنَّه هيَّأ لممارسة السلطة وفقاً لمشروعيَّة ديمقراطيَّة مستندة إلى الشعب[7]. ولكن بات من الضروري اليوم دخول عصر جديد من الهويَّة والاندماج؛ عصر الهويَّة ما بعد القوميَّة التي تتركز حول المبادئ الكونيَّة لدولة القانون والديمقراطيَّة. فنموذج المواطنة الذي يدافع عنه هابرماس، حتى في بعده الوطني، هو نموذج ليس فقط ما بعد حداثي بتحرُّره من برادايم الذاتيَّة، وما بعد ميتافيزيقي بتحرُّره من فرضيَّة الحق الطبيعي، ولكن أيضاً ما بعد قومي بالنظر إلى تحرُّره من ثقل الاعتبارات الهوويَّة وانفتاحه الأصيل على القيم الكونيَّة للأنوار. يُسمّي هابرماس هذه الهويَّة السياسيَّة الجديدة «وطنيَّة دستوريَّة»، ويُسمّي نموذج المواطنة المنبثق عنها «المواطنة الدستوريَّة»، وهي شكل من المواطنة لا تمثل القوميَّة مرجعاً لها، وإنَّما مرجعها هو ثقافة سياسيَّة قائمة على الحريَّات الجمهوريَّة[8]. لا تقوم الوطنيَّة الدستوريَّة بهذا المعنى على أيَّة سرديَّة. إنَّها هويَّة ما بعد قوميَّة، تتجاوز دوغما الماضي المشترك والمصير المشترك لأفراد المجموعة، وتجد مشروعيتها في القيم الكونيَّة للمواطنة ودولة القانون والديمقراطيَّة. فلا يبدو الرابط التاريخي بين القوميَّة والديمقراطيَّة إلا رابطاً عرضيَّاً؛ بل لعلَّ هابرماس لا ينكر علينا أن نستنتج من ذلك أنَّ التطابق بين الإثنوس والديموس هو من بين العوامل التي جعلت تاريخ الدولة/ الأمَّة يسير في اتجاه تكوُّن كيانات شموليَّة[9]. إنَّ المواطنة الدستوريَّة هي في الآن ذاته مقاوَمة للشموليَّات القوميَّة وانفتاح على التنوُّع وعلى الكوني، ولذلك فهي تمثل، في نظر هابرماس، مرجعاً ممكناً للاندماج على مستوى أوروبي أي على مستوى عبر ـ وطني. ومن هذا المنطلق إنَّ الخلفية الفكريَّة والسياسيَّة التي تحكم عمليَّة إعادة تركيب مفهوم المواطنة عند هابرماس ليست نموذج الدولة/ الأمَّة، وإنَّما الطابع الكوني وما بعد الميتافيزيقي لمبادئ الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان التي تشكّل المضمون المعياري لمفهوم المواطنة الكوسموبوليتيَّة.

ب ـ بين كانط وهابرماس

مفهوم «الوطنيَّة الدستوريَّة» مكَّن هابرماس من الكشف عن الطابع العرضي للعلاقة بين الأمَّة والديمقراطيَّة، وهو ما أتاح له الإقرار بأنَّ روابط الاندماج المؤسَّسة على المواطنة ما بعد القوميَّة تتجاوز حدود كلّ خصوصيَّة ثقافيَّة، وهذا مدخل نظري ملائم لحلّ التوتر القائم بين اتجاه الدول الأوروبيَّة إلى أن تصبح، بتأثير من الهجرة وغيرها، دولاً متعدّدة الثقافات، وبين مطلب الاندماج المواطني الضروري

7- راجع:

Habermas, Jürgen "1989 dans l'ombre de 1945. Sur la normalité de la future République de Berlin", in: De l'usage public des idées, op.cit, pp. 156 - 157.

8. Habermas, Jürgen, Ibid, p. 163

9- تلاحظ جوستين لاكروا أنَّ بدايات استعمال مفهوم «الوطنيَّة الدستوريَّة»، وخاصَّة مع لبسيوس (Lepsius) في سنة 1980، كانت تعبّر عن تحوُّلات الثقافة السياسيَّة الألمانيَّة، التي هي أحد استتباعات نزع المشروعيَّة عن النزعة القوميَّة الألمانيَّة. انظر:

Lacroix, Justine "Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas", in Rainer Rochlitz, Habermas, l'usage public de la raison, PUF, Paris, 2002, p145

لاستقرار هذه الدول. لكنَّ هذا المكسب الذي يحرزه هابرماس لا يبدو كافياً للإقناع بإمكان وحدة كوسموبوليتيَّة إنسانيَّة تتجسَّد، سياسيًّا، من خلال المواطنة الكوسموبوليتيَّة. ذلك أنَّنا (على هذا المستوى الكوسموبوليتي)، نجد أنفسنا أمام معضلة أخرى؛ إذ كيف يمكن إيجاد ضمان مؤسّسي لتحقيق مبادئ دولة القانون وحقوق الإنسان (تحديداً بما هي حقوق بالمعنى القانوني مدرَجة ضمن أنساق القوانين الوضعيَّة). والحال أنَّه لا يوجد نظام مؤسّسي سيادي يحظى بالمشروعيَّة على صعيد كوني؟ أي كيف يمكن، في ظلّ غياب أيّ شكل من أشكال السلطة الديمقراطيَّة، ضمان مبادئ المواطنة ممثلة خاصَّة في علاقة التحقق المشترك لكلٍّ من سيادة الشعب وحقوق الإنسان؟

واجه كانط هذا المشكل نفسه منذ أكثر من قرنين؛ فقد كان مشروع السلم الكونيَّ الدائم الذي راهن عليه مطالَباً بأن يجد حلاً للتوتر بين النظام السيادي للدول الذي هو نظام (من منظور الفكر الجمهوري للقرن الثامن عشر) لا رجعة عنه، بالنظر إلى التلازم بين مفهومي الشعب والدولة من جهة، وبين الطابع الكوني لحقوق الإنسان من جهة ثانية. تَمثل الحل الكانطي لهذا التوتر في فرضيَّة نظام عالمي قائم على فدراليَّة دول ديمقراطيَّة، وهو بديل لخيار الجمهوريَّة العالميَّة الموحدة، بسبب ما ينفتح عليه هذا الخيار الأخير من خطورة الانزلاق نحو دولة عالميَّة استبداديَّة يتعذَّر فيها التمييز بين الحاكم والمحكوم[10]. ولذلك يرى كانط أنَّه «لا سبيل للدول لكي تخرج من حالة الحرب التي يحبسها فيها انعدام القوانين إلَّا أن تتخلَّى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة، وأن تذعن لإلزام القوانين العامَّة، فتؤلّف بذلك جامعة أمم (...)، فإن لم تكن الفكرة الوضعيَّة لجمهوريَّة جامعة ميسورة، فليس يبقى (إذا أردنا ألَّا نضيع كلَّ شيء) سوى الملحق السلبي لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام»[11]. وفي هذا السياق إنَّ قيم المواطنة والديمقراطيَّة هي التي تشكّل حائلاً دون الحرب، ومخرجاً من حالة الطبيعة التي تسم العلاقة بين الدول.

من دون شك، ليس لنا أن نفصل بين الجوهر الأخلاقي لمشروع السلم الكونيّ وما يفترضه من حاجة للتحوُّل من نظام حق الشعوب؛ أي القانون الدولي إلى نظام الحقّ الكوسموبوليتي، وبين رهانه الاقتصادي المتمثل تحديداً في تأمين تبادل السلع والطرق التجاريَّة وتوسيع نشاط رأس المال وضمان مصالحه. لكنَّ هذا التوسُّع الذي كان يُعدّ مطلباً أصبح اليوم، في عصر هابرماس، واقعاً متحققاً يجد تعبيره الأقصى في العولمة المتعدّدة الأبعاد. وقد فرضت هذه العولمة، ولا سيَّما عولمة السوق، إعادة تركيب العلاقة بين الدول وبين الأفراد. فالسوق العالميَّة ونظام المبادلات العالمي ومؤسَّساته وحركة الرساميل تحتاج إلى تنظيم قانوني هائل ودقيق يخضع له الأشخاص الطبيعيون والأشخاص المعنويون، وتخضع له الدول ذات السيادة.

10- كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، 1952، ص 51

11- المرجع نفسه، ص. 58

وبالفعل، إنَّ الدولة المعاصرة، بقدر ما تكون ضامنة لتشريع القانون وإنفاذه على مستوى حدودها الإقليميَّة، تجد نفسها وقد تحوَّلت إلى موضوع لقوانين دوليَّة تتجاوز سيادتها وتحدُّ منها. ومع دخول مصطلحات جديدة المعجم السياسي المعاصر من قبيل واجب الحماية، أو حقّ التدخل، أو العدالة الجنائيَّة الدوليَّة، فإنَّ النموذج السيادي للدولة أضحى موضوع مساءلة. فإذا أضفنا إلى هذه التغيُّرات، التي شهدها القرن الأخير، ظهور مؤسَّسات دوليَّة تضع قوانين وتشريعات ذات تأثير مباشر أو غير مباشر على حياة الأفراد ضمن الدول (مثل المحاكم الدوليَّة الخاصَّة وسياسات الإقراض)، وكذلك ظهور منظَّمات غير حكوميَّة ناشطة على مستوى عالمي وفضاءات عموميَّة دوليَّة يسَّرتها الطفرة الاتصاليَّة، ندرك جيداً أنَّ التشبُّث بمبدأ السيادة المطلقة للدول بصيغته الوستفاليَّة[12] هو مجرَّد مناوءة لمسار التاريخ وللواقع. فهل هذا يعني أنَّ هابرماس يضع نفسه في سياق ما بعد سيادي؟ وهل نحن أمام نهاية الحاجة إلى الدولة/الأمَّة؟

إنَّ الجواب حتماً هو النفي. إنَّ عودة هابرماس إلى فكرة المواطنة الكوسموبوليتيَّة - وإن ظهرت في شكل عصرنة للمشروع الكانطي للوحدة الكوسموبوليتيَّة وفي سياق الانتصار للنزعة الجمهوريَّة الكانطيَّة على حساب ريبية كارل شميث تجاه مفاهيم الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان- وجدت نفسها مطالبة بالتفاعل مع كلّ هذه التحدّيات التي لم تكن مطروحة على كانط. ولكن رغم التقدم غير المسبوق لمسار العولمة المتعدّدة الأبعاد فإنَّ مسألة التوتر بين كونيَّة حقوق الإنسان وشكل تنظيم العلاقات الدوليَّة الذي لم يتخلَّ بعدُ (ولا يبدو أنَّ هذا سيحدث قريباً) عن نظام الدولة/الأمَّة، لا تزال قائمة؛ بل ازدادت حدَّة إثر حروب كوسوفو والعراق وليبيا وسورية. فعلى خلاف الواقعيَّة المرتابة تجاه «الكونيّ» من منطلقات ديمقراطيَّة أو قوميَّة أو ثقافيَّة، وعلى خلاف المتحمّسين لدولة ديمقراطيَّة عالميَّة، يؤكّد هابرماس ضرورة التأسيس لمجتمع عالمي خاضع لنظام حوكمة (gouvernance) عالميَّة دون حكومة، حيث يكون نظاماً مركَّباً من مكونات ثلاثة: المكوّن ما فوق-الوطني، ويتمثَّل في المنظمات الدوليَّة، ولاسيما الأمم المتحدة، والمكوّن عبر-الوطني، ويتمثّل في المنظمات والتجمعات الإقليميَّة كالاتحاد الأوربي، والمكوّن الوطني ممثلاً في الدول الوطنيَّة ذات السيادة. لم يغادر هذا الحل، رغم ذلك، أفق الفلسفة الكانطيَّة، ولكن من الواضح أنَّ هابرماس يذهب إلى ما هو أبعد من مفهوم فيدراليَّة دول ديمقراطيَّة، رغم أنَّه يبقى، في الآن ذاته، في حدود ما هو أدنى من مفهوم جمهوريَّة عالميَّة موحدة. وفي نطاق هذه البنية المركَّبة للمجتمع العالمي تجد مسألة المشروعيَّة الديمقراطيَّة وتحديداً مسألة العلاقة بين مبدأي سيادة الشعب وحقوق الإنسان طريقها إلى الحل.

12- نسبة إلى معاهدات وستفاليا (Westphalia) لسنة 1648

2. دستور سياسي لمجتمع عالمي: الأسس والرّهانات

بقدر ما تقبل فرضيَّة حوكمة عالميَّة ثلاثيَّة التركيب ببقاء شكل معيَّن من أشكال السيادة الوطنيَّة للدول، فإنَّها تعيد بناءه بكيفيَّة تجعله قابلاً للتعايش مع أشكال التنظيم عبر- الوطني وفوق ـ الوطني. ولا يكون هذا التعايش ممكناً في نظر هابرماس (كما في نظر كانط سابقاً) إلا بالتزام الدول، وإن كان ذلك تحت التهديد بعقوبات، بضمان حقوق الإنسان الأساسيَّة والمتساوية بالنسبة إلى كلّ المواطنين[13]، وهو ما يستدعي من هابرماس (المتحمّس لخيار الديمقراطيَّة الإجرائيَّة الجذريَّة) الإجابة عن السؤال الآتي: ألا يؤدّي الحدُّ من السيادة الوطنيَّة ضرورة إلى الحدّ من سيادة الشعب، ومن ثَمَّ من المشروعيَّة الديمقراطيَّة للأنظمة السياسيَّة والقانونيَّة الوطنيَّة؟ أَنحن أمام نظام للحقّ دون ديمقراطيَّة، أم أنَّ المجتمع العالمي قادر على أن ينتج لنفسه مسارات شرعنة خاصَّة تجعل السياسة الدوليَّة مؤسَّسة على حقوق الإنسان وعلى المشروعيَّة الديمقراطيَّة في آن واحد؟

يلاحظ هابرماس أنَّ عولمة الرساميل والإعلام والأسواق الماليَّة تفرض تنظيماً معيَّناً للسياسات العالميَّة، يشكّل خطراً متزايداً على البنى والمسارات الديمقراطيَّة ومسارات أخذ القرار والتشريع على صعيد وطني. فهذا التنظيم ينحو باتجاه منح خبراء المنظمات الدوليَّة ومختصيها سلطة أوسع للقرار، ومن ثمَّة باتجاه تضييق الاستعمال العمومي للعقل. وفي ظلّ راهن عالمي محكوم بعلاقات قوَّة لا متكافئة، فإنَّ تنامي سلطة هؤلاء الخبراء (وهم في الأغلب موالون لدولهم) ليست شيئاً آخر سوى تراجع تدريجي لاستقلاليَّة الدول، ولقدرة مواطنيها على التقرير الذاتي؛ أي لقدرتهم على ممارسة مواطنيتهم من خلال التشريع والمحاسبة.

في هذا السياق، يراهن هابرماس من خلال إعادة هيكلة العلاقات السياسيَّة الدوليَّة وربطها إلى مقتضى الدستوريَّة، و، من خلال مثال الحوكمة الثلاثيَّة التركيب، إلى جعل الخاضعين للقانون وللسياسات الدوليَّة هم أنفسهم أصحاب القرار بشأنها، وفقاً لما يقتضيه المبدأ الديمقراطي[14]. وبالتالي إنَّ المخاطر التي باتت اليوم تهدّد سيادة الشعب ليست متأتية من المطالبة بإعادة تنظيم المجال السياسي العالمي وفقاً لمعيار الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان؛ بل من واقع أنَّ المجال السياسي العالمي بات يتعامل أداتيَّاً مع مطالب الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان. ولكن ما وجاهة العودة إلى مبدأ الدستوريَّة على ضوء هذا الواقع، وعلى ضوء استبعاد هابرماس كلّ حاجة إلى حكومة عالميَّة ذات صلاحيات تنفيذيَّة؛ أي إلى ما يسمّيه كانط جمهوريَّة عالميَّة موَّحدة؟

13. Habermas, Jürgen "The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society", in: Constellation, vol 15, n°4, 2008, p. 453

14- بحسب هابرماس، إنَّ المبدأ الديمقراطي هو ذاك الذي يعلن أنَّ القوانين وحدها القادرة على نيل موافقة جميع المعنيين بها، لها أن تدَّعي لنفسها صلاحية مشروعة. انظر:

Habermas, Jürgen, Droit et Démocratie, op.cit, p. 126

باستبعاده لمفهوم جمهوريَّة عالميَّة موحدة، يكون هابرماس قد استبعد مفهوماً ليس غير قابل للتحقق فحسب، بل أيضاً لا يُعدُّ تحققه أمراً مطلوباً وميموناً[15]. فإلى جانب واقع العلاقات الدوليَّة اليوم وأنواع الصراعات التي تتخللها، يقدّم هابرماس سبباً ذا طبيعة معياريَّة يفسّر امتناع فرضيَّة الجمهوريَّة أو الدولة العالميَّة عن التحقُّق؛ إذ لا يمكن أن توجد دولة ذات دستور ديمقراطي دون أن توجد جماعة سياسيَّة قادرة على أن تطوّر لنفسها هويَّة مشتركة وأن تؤوّل المبادئ المؤسّسة للدولة وللدستور على ضوء تاريخها ونمط حياتها. ولكنَّ هذا التصوُّر الإيتيقي ـ السياسي الذي يمتلكه أفراد جماعة سياسيَّة عن أنفسهم، ليس له أن يتحقَّق بين مواطني العالم[16]؛ أي إنَّ جمهوريَّة عالميَّة ستفتقد بالضرورة المشترك الإيتيقي الذي على أساسه تطوّر دستوراً مشتركاً أو فهماً مشتركاً للدستور، من حيث هو فعل مكوّن للشعب وللسّيادة[17]. ينبغي ألَّا يَعِد الدستور العالمي إذن بأيَّة حكومة عالميَّة. إنَّه دستور سياسي لمجتمع عالمي، وهو ما جعل هابرماس يخلص إلى ضرورة الفصل بين فكرة الدستوريَّة من جهة، وبين وجود حكومة تمارس السيادة على إقليم معيَّن من جهة ثانية.

نظريَّاً، يجد هذا الفصل أساسه في التصوُّر الليبرالي لمعنى الدستور ووظيفته، وهو ما لم يتفطَّن إليه كانط الذي وقع، في تقدير هابرماس، في خلط بين الحاجة إلى التحوُّل من القانون الدولي إلى القانون الكوسموبوليتي، وبين الحاجة إلى جمهوريَّة عالميَّة موحدة. فوفقاً للتصوُّر الليبرالي، ليس من وظيفة الدستور أن يؤسّس للسيادة كما فهم ذلك روسو، وإنَّما وظيفته هي الحدُّ من السلطة وتنظيمها[18]. لذلك يرى هابرماس أنَّ دولة ديمقراطيَّة هي بالضرورة دولة دستوريَّة، ولكنَّ دستوراً ديمقراطيَّاً لا يقتضي بالضرورة وجود دولة ذات سيادة، ولا يشترط من ثَمَّ وجود حكومة تمارس السيادة، وإنَّما يمكن تصوُّر مجتمع عالمي دون حكومة عالميَّة. بهذا يحرّر هابرماس المواطنة العالميَّة من النموذج السيادي، كما حرَّر سابقاً المواطنة الدستوريَّة من الهويَّة القوميَّة. وتماماً مثلما تكون وظيفة الدستور في إطار الدولة الديمقراطيَّة ضمان حقوق الأفراد (الأساسيَّة في الحد الأدنى) ضدَّ الاستعمال المتعسّف للسلطة، فإنَّ دستوراً عالميَّاً يؤدي هذه الوظيفة نفسها،

15. Habermas, Jürgen, “La Constellation postnationale et l’avenir de la démocratie”, in: Après l’Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, traduit par R. Rochlitz, (Paris, France, Fayard, 2000), p. 114.

16- المرجع نفسه، ص 117

17- قد يكون من الضروري أن نلاحظ في هذا المستوى أنَّ ربط الدستور ضمن الدولة الوطنيَّة إلى «هويَّة مشتركة» و«نمط حياة» موحَّد لا يبدو على تناسق كبير مع ما رأيناه بخصوص تشديد هابرماس على الهويَّة ما بعد-التقليديَّة وما بعد-القوميَّة للمواطن الديمقراطي. فهذا التشريط الإيتيقي للمواطنة يستعيد بالضرورة عنصراً، وإن لم يقع استبعاده من تصوُّر هابرماس للوطنيَّة الدستوريَّة إلا أنَّه أُحيل إلى مستوى أدنى، ونعني به عنصر الإرث التاريخي للجماعة. ولكنَّ هذه الاستعادة لا تبدو حتميَّة إذا انتبهنا إلى واقع الدول الديمقراطيَّة المتعددة الأعراق والثقافات. فهذه الدول إن كانت من الناحية التاريخيَّة تسير في اتجاه تلاقي المسارات التاريخيَّة لكلّ الجماعات المكوّنة لها، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ أفراد هذه الجماعات مضطرّون إلى إلغاء وعيهم التاريخي بخصوصياتهم مقارنة مع الجماعات الأخرى. ومع ذلك يظلُّ الدستور عامل توحيد بالنسبة إليهم، بفضل ما يوفره من حماية قانونيَّة ومن إحساس بالعدالة. فالثقافة الديمقراطيَّة لمجموعة سياسيَّة لا تفرض هوَّية بديلة، وإنَّما تفرض هويَّة إضافيَّة. ولا يبدو، إذاً، أنَّ الدولة الدستوريَّة تشترط الوحدة الإيتيقية ـ السياسيَّة للجماعة.

18. Habermas, Jürgen, “Une constitution politique pour une société mondiale pluraliste” ?, in: Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit par Ch. Bouchidhomme et A. Dupeyrix, (Paris, France, Gallimard, 2008), p. 275

ويسمح بحماية حقوق الأفراد إن اقتضى الأمر ضدَّ عسف دولتهم نفسها. وهذا يعني أنَّ الذوات الخاضعة لهذا الدستور العالمي لا تقتصر على الدول ذات الدساتير الجمهوريَّة، ففي هذه الحالة لن يكون أكثر من صيغة جديدة للقانون الدولي، وإنَّما تشمل أيضاً الذوات الفرديَّة؛ أي المواطن الكوسموبوليتي[19].

لا يهدف الدستور العالمي إلى تأسيس سلطات عالميَّة جديدة، ولهذا يشدّد هابرماس على أنَّه يمثل خياراً مغايراً لخيار الجمهوريَّة العالميَّة الكانطي. إنَّه يهدف فقط إلى إعادة تنظيم وتشكيل سلطات موجودة فعلاً بما يحمي مقتضيات السلم العالميَّ وحقوق الإنسان[20]. ومع ذلك، يرفض هابرماس أيَّة مماثلة بنيويَّة بين دستور الدول الوطنيَّة وبين دستور ينظّم، أساساً، عمل منظمات عالميَّة ذات صلاحيَّات محدودة ومحصورة في عدد معيَّن من الوظائف[21]. إنَّ دسترة العلاقات الدوليَّة ليست في نظره مرحلة متقدّمة من مراحل تطوُّر الدولة الدستوريَّة. إنَّ الدستور السياسي الكوني هو صيغة لتنظيم العلاقة بين مكوّنات مجتمع عالمي لا مركزي وتحديد مهامها من حيث هو مجتمع أولاً: مركّب من فاعلين جماعيين مختلفين، وثانياً: لا يرتبط بأيَّة سلطة مركزيَّة. يؤكد هابرماس على بعدين لهذا المجتمع العالمي: البُعد المؤسَّسي الذي يحدّد مختلف مكوناته والفاعلين فيه وأدوارهم، والبعد المعياري المتمثل في حماية السلم العالمي وحقوق الإنسان. لذلك إنَّ المعطى الذي يوجّه الدستور السياسي الكوني، إنَّما هو هذه القيم والغايات التي يمكن أن تتبلور اليوم من خلال ميثاق الأمم المتَّحدة، وهو بدوره بحاجة إلى تعديلات تجعل هذه المنظمة أكثر ديمقراطيَّة وفعاليَّة، من خلال الإعلان العالمي لحقوق الانسان.

تتمثَّل مكوّنات المجتمع العالمي ووظائفها في المؤسَّسات الآتية:

ـ المؤسسات فوق ـالوطنيَّة المنضوية تحت الأمم المتحدة. لهذه المنظمة وظيفة واحدة هي ضمان السلم وحماية حقوق الإنسان، ولكن بنيتها ومسارات أخذ القرار فيها تحتاج إلى المراجعة حتى تكون أكثر ديمقراطيَّة وأكثر تمثيليَّة للقوى العالميَّة الناشئة والجديدة. يقترح هابرماس، على سبيل المثال، أن يكون ثمَّة تجانس بين الآراء والإرادة المعبَّر عنها ضمن منظمة الأمم المتحدة وبين تلك المعبَّر عنها في برلمانات الدول الديمقراطيَّة، وذلك عبر وجود مجلس يضم أفراداً منتخبين عن منظمات المجتمع المدني العالمي باعتبارهم مواطنين عالميين، بالإضافة إلى أفراد ممثلين لبرلمانات دولهم وحكوماتها الديمقراطيَّة.

19. Habermas, Jürgen, "The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a constitution for World Society", in: Constellation, op.cit, p. 449

20. Habermas, Jürgen, "Does the Constitutionalization of International Law Still have a Chance?", in: The Divided West, Polity Press, Cambridge, 2006, p. 133.

21- المرجع نفسه، ص 134

ـ المؤسسات الإقليميَّة التي ينبغي أن تضمن حداً أقصى من الاندماج السياسي بين الدول، ومن آليات التسيير والتقرير الديمقراطي، حيث تكون قادرة على احتواء النزاعات الإقليميَّة داخليًّا، وعلى تحقيق توازن أكبر بين القوى الإقليميَّة على صعيد عالمي. في إطار هذه التجمُّعات تُطرح مسائل العدالة التوزيعيَّة العالميَّة والحوار بين الثقافات وبين الأديان. ويمثل الاتحاد الأوروبي نموذجاً رائداً لهذه التجمُّعات الإقليميَّة ذات العمق الديمقراطي.

ـ مؤسَّسة الدولة الوطنيَّة؛ أي الدولة/ الأمَّة، التي تظلُّ رغم كلّ ذلك الإطار النهائي للمواطنة الديمقراطيَّة، ومن ثَمَّ المنبع الأصلي لمسارات المشروعيَّة على المستويات الثلاثة.

من الناحية الشكليَّة لا يبدو أنَّ هابرماس يقدّم إضافة جوهريَّة للتنظيمات الفاعلة عالميًّا باعتماده هذا التصوُّر للمجتمع العالمي. لكنَّ الإضافة التي يرجوها هي تحويل العلاقات الدوليَّة من علاقات خارجيَّة بين كيانات سياسيَّة متضاربة المصالح، مفتقدة غايات معياريَّة مشتركة ومغلّبة لمقتضى المصلحة الوطنيَّة على مقتضى المواطنة العالميَّة، إلى سياسة داخليَّة لمجتمع عالمي تعمل على نحو تعاوني، ويكون فيها للفرد القدرة على التأثير في مسارات التشريع عالميًّا، سواء بموجب فعاليته كمواطن ينتمي إلى دولة أمَّة، أم بمقتضى حقه في اختيار ممثليه في الهيئات فوق-الوطنيَّة وعبر-الوطنيَّة، أو كذلك من خلال فعاليته في مستوى الفضاء العمومي وعبر مؤسَّسات المجتمع المدني العالميين. لذلك لا يرى هابرماس أنَّه يوجد توتُّر بين المبدأ المؤسّس لنظريته السياسيَّة التداوليَّة؛ أي مبدأ التحقق المشترك لحقوق الإنسان وسيادة الشعب الذي يجعل المسارات الديمقراطيَّة للتداول هي المجال الوحيد الذي تنبثق منه كلُّ مشروعيَّة، وبين مفهوم مجتمع عالمي دون حكومة عالميَّة؛ أي بين مقتضى المواطنة ضمن ـالدوليَّة ومقتضى المواطنة الكوسموبوليتيَّة.

يوجد في هذا السياق اعتراض أساسي على أطروحة هابرماس، كان هو نفسه قد أشار إليه. يتمثّل هذا الاعتراض في القول، إنَّه لا يمكن المماثلة بين الدوافع التي تحرّك المواطن في سلوكه السياسي داخليًّا، وهي دوافع الديمقراطيَّة والعدالة والحق، وتلك التي تحرّكه عندما يتعلق الأمر بعلاقة دولته بدولة أخرى، وهي دوافع المصلحة الوطنيَّة، وأنَّه لتجاوز هذا الانقسام لا بدَّ من وجود دولة عالميَّة. ضدَّ هذا الاعتراض يبيّن هابرماس أنَّ عدم وجود حكومة عالميَّة لا يعني أنَّه لا يمكن بلورة مسارات شرعنة للقرارات وللسياسات الدوليَّة. ولكن كما أنَّ هذه السياسات تتحقق في مستويات ثلاثة، فإنَّ مسارات الشرعنة بدورها تتخلل هذه المستويات نفسها. فسواء تعلق الأمر بالكيانات فوق-الوطنية أم عبر-الوطنية فإنَّ آليَّة أخذ القرار فيها هي آليَّة ديمقراطيَّة، وهي امتداد لسيادة مبدأ الديمقراطيَّة في إطار وطني. فهذه الكيانات مكوَّنة من مجالس منتخبة، لا تعبّر فقط عن إرادة الحكومات، بل أيضاً عن إرادة مواطنين منتخبين ضمن دولهم ومواطنين عالميين يمثلون المجتمع المدني العالمي. ولذلك إنَّ مسارات الشرعنة داخل الدول الوطنيَّة الدستوريَّة هي رافد أساسي؛ بل

هي المنبع الأصلي لشرعنة السياسات الدوليَّة. والإبقاء على البنية السياديَّة للدول يُعدُّ ضرورة حتى لا ينتكس مسار الوحدة الكوسموبوليتيَّة ليتحول إلى مجرَّد واجهة أخلاقيَّة للهيمنة العالميَّة[22].

بهذا يعيد هابرماس الجمع بين مبدأي حقوق الإنسان وسيادة الشعب لتكريس نموذج من المشروعيَّة الديمقراطيَّة دون دولة ديمقراطيَّة. ولكن من الواضح أنَّ مقاربة هابرماس تدفع ثمن هذا الحرص على عولمة الديمقراطيَّة التداوليَّة من رصيد واقعيتها. فالفيلسوف الألماني يجد نفسه مضطراً «لتبسيط» حجاجه، أو ربَّما لجعله أكثر تناسقاً إلى «تجاهل واقع أنَّه من غير الممكن أن تكون كلُّ الدول قد طوَّرت دساتير ديمقراطيَّة»[23]. ولكن ليس هذا هو الأمر الوحيد الذي يتجاهله هابرماس. فإلى جانب التفاوت الموجود اليوم في مستوى اقتصادي بين دول العالم، يوجد شكل آخر من التفاوت يمسُّ بصورة مباشرة مسارات تكوُّن الرأي العام العالمي؛ أي مسارات الشرعنة، ونعني بذلك التفاوت في مستوى القدرة على إنتاج المعلومة والتحكم فيها وبثها والتأثير من خلالها. إنَّ الفضاء العمومي العالمي اليوم هو فضاء غير عادل، ووسيلة الإعلام، بما هي أداة تواصليَّة، محكومة بمنطق الوظائفيَّة النسقيَّة لا بمنطق المعياريَّة الوسائطيَّة، وفقاً للتصنيف الذي يضعه هابرماس نفسه في مؤلَّفه نظريَّة النشاط التواصلي[24]. ولا يمكن بالتالي لهذا الفضاء العمومي العالمي أن يسهم، إلا على نحو محدود ومخادع، في إنتاج مشروعيَّات ديمقراطيَّة مؤثرة؛ أي أنَّه في نهاية الأمر لا يمكن أن نطرح مسألة الشرعيَّة الديمقراطيَّة للسياسات العالميَّة بمعزل عن مقاربة عامَّة للعدالة لا تتوقف عند وظائف المؤسسات (الجمعيَّة العموميَّة، مجلس الأمن، المحكمة الجنائيَّة الدوليَّة)، وإنَّما تمسُّ أيضاً قضايا الاعتراف البينثقافي والعدالة الإبستميَّة العالميَّة، وهي شروط ما قبليَّة لتكوُّن الفضاء العمومي عبرالوطني، باعتباره فضاء يستوعب مسارات الشرعنة، وليست أبداً إحدى نتائج وجود هذا الفضاء. من هذا المنطلق، لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار أنَّ مبدأ النقاش هو المبدأ المرجعي الوحيد للمشروعيَّة إلا جزئياً- بالنسبة إلى ديمقراطيات مستقرَّة مثل الديمقراطيات الغربيَّة. فالاعتراف الذي يجعل مواطني الدول النامية مرئيين في الفضاء العمومي العالمي يجب أن يُنتزع، ربَّما، عبر المقاومة والاحتجاج.

3. عبء القيم الأوروبيَّة

يبدو مشروع الوحدة الكوسموبوليتيَّة عند هابرماس شبيهاً برأس الآلهة جانوس ثنائي الوجه (وهو مجاز دأب هابرماس على استعماله خاصَّة لإبراز الطابع القانوني والأخلاقي لحقوق الإنسان). فهو ملتفت من جهة إلى قيم الحداثة والأنوار الأوروبيَّة: الديمقراطيَّة والمواطنة وكونيَّة حقوق الإنسان، وإن كانت الحداثة

22- المرجع نفسه، ص. 140

23. Jürgen Habermas, «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a constitution for World Society", in: Constellation, op.cit. p. 449.

24. Habermas, Jürgen, Théorie de l'agir communicationnel T1, (Paris, France, Fayard), 1987

بالنسبة إلى هابرماس قد ظلت مشروعاً غير مكتمل، عَمِلَ هو نفسه على استئنافه ضمن برادايم فلسفي بديل للفلسفة الذاتيَّة هو برادايم التواصل. ولكنَّه من جهة أخرى يتطلع إلى تصوُّر للكونيَّة شديد الوعي؛ بل شديد الحساسية تجاه مسائل التنوُّع والاختلاف. وهي ثنائيَّة لا يبدو تجاوزها ممكناً، حتى بافتراض صيغة واحدة للحداثة تتماهى بموجبها القيم الكونيَّة مع القيم الأوربيَّة الحداثيَّة، وهي على كلّ حال صيغة لا يمكن لهابرماس أن يوافق عليها؛ لأنَّها تناقض ما يفهمه من معنى الكونيَّة: «ما هي إذاً الكونيَّة؟ يتساءل الفيلسوف الألماني، إنَّها تعني أن ننسّب شكل وجودنا بحسب ما تعبّر عنه أنماط حياة أخرى من ادعاءات مشروعة، أن نمنح حقوقاً متساوية للأجانب وللآخرين، مع كلّ ما يعود لهم من خصوصيات، وكل ما يمكن أن يجعل منها غامضة بالنسبة إلينا، ألَّا نتشبَّث بالرغبة في تعميم هويتنا، وتحديداً ألَّا نقصي منها ما يكون مخالفاً لها. إنَّها تعني أنَّ مجالات التسامح ينبغي أن تصبح أكثر اتساعاً مقارنة بما هي عليه اليوم، هذا ما تعنيه الكونيَّة الأخلاقيَّة»[25].

ينبغي ألَّا نفهم من تطلع هابرماس إلى قيم الحداثة من جهة، وإلى ضرورة بناء وحدة كوسموبوليتيَّة من جهة ثانية، أنَّ هذا الفيلسوف ينتصر لنظام القانون الدولي للعصر الحديث الذي لم يقطع صلته أبداً بقانون الشعوب ـالأوروبيَّة والأمريكيَّة- «المتحضّرة». وينبغي ألَّا نفهم منه كذلك أنَّ الفيلسوف الألماني متمترس خلف نظرة أورومركزيَّة للمواطن العالمي. فالكوني في نظر هابرماس لا يُبنى دون القدرة على الاستماع إلى الآخر وعلى الانفتاح، ودون قدرة كلّ تقليد ثقافي، خاصَّة، على تطوير رؤية نقديَّة إزاء موروثه تعبّر عن مدى قدرته على إبداع منظومة قيمه في لحظة راهنة. فعلى خلاف تايلور، الذي يستبعد كلَّ التصورات الإثنومركزيَّة عبر الدفاع عن التعدُّد الثقافي غير القابل للتذويب ضمن ثقافة واحدة، وعلى ضرورة احترام أنماط الحياة المغايرة والمحافظة عليها، حتى تتمكن الأجيال القادمة من الاستفادة من إبداعاتها، يستبعد هابرماس هذه التصوُّرات استناداً إلى قراءة تكوينيَّة للوعي الأخلاقي كان قد استند فيها إلى أبحاث كولبرغ[26]. وقد شدَّد فعلاً هابرماس على أنَّ ما يميز الحداثة، وما يجب أن يشكّل قاسماً مشتركاً بينها، وبين الثقافات الأخرى صوناً للتسامح الكوني، هو قدرتها على نقد ذاتها عبر نقد تاريخها الخاص. فلا إمكانيَّة للانفتاح على الآخر أو التواصل معه، حيث لا إمكانيَّة لنقد الذات وتصحيح أحكامها[27]. لكنَّ هذا القبول بالتنوُّع يجب ألَّا يبرّر بأيّ شكل المقاربات السياقيَّة والجمعويَّة التي تعمل باعتبارها قوَّة هدم لوحدة العقل، وبالتالي لإمكانيَّة التواصل. فهل هذا يعني أنَّ المواطنة الكوسموبوليتيَّة وفقاً لتصوُّر هابرماس لها بُعد استيعابي (inclusif)، وأنَّها نجحت في تحييد كلّ المقاربات الإثنومركزيَّة؟

25. Habermas, Jürgen «Les limites du néo-historicisme", op. cit. p. 21.

26. Habermas, Jürgen, Morale et communication, (Paris, France, Cerf, 1991), pp. 131 – 147.

27- حول الحلول التي يقدمها كلّ من تشارلز تايلور ويورغن هابرماس لتجاوز المركزية الإثنية يمكن الرجوع إلى:

Pélabay, Janie, «Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition", in Tracés. Revue des sciences humaines, n°12, 2007/ 1, pp. 121 – 135.

يبدو أنَّ الجواب عن هذا السؤال هو جواب سلبي. فمن المؤكد أنَّه لا توجد لدى هابرماس رؤية أورومركزيَّة نسقيَّة، ولكن ثمَّة مؤشرات في فكر هابرماس السياسي إجمالاً، وفي تصوُّره للمواطنة الكوسموبوليتيَّة تخصيصاً، تدلُّ على ترسُّب بعض الأحكام والاعتبارات الأورومركزيَّة. قد تتيه فكرة الدستور السياسي العالمي، بسبب هذه الاعتبارات، عن رهاناتها الأساسيَّة. فعالميته التي تحرّكها روح أوروبيَّة لا تجعل منه دستوراً مشتركاً للإنسانيَّة. سنركّز في هذا المجال على رصد هذه الاعتبارات على مستويين اثنين: مستوى نظريَّة النقاش من حيث إنَّها تشكّل الخلفيَّة الفلسفيَّة لكلّ نظريَّة هابرماس السياسيَّة (أ)، ومستوى المضمون المعياري لمفهوم دستور سياسي لمجتمع كوني ونعني به، تحديداً، ضمان سلم عالمي قائم على احترام حقوق الإنسان (ب)، ثمَّ نخلص إلى بعض الشروط التي من شأنها أن تجعل الحق الكوسموبوليتي، سواء أخذ شكل دستور سياسي أو غيره حقاً مشتركاً للإنسانيَّة (ج).

أ. نظرية النقاش: يؤكّد هابرماس بشكل خاص أهميَّة النقاش باعتباره، من جهة أولى، أساساً للنظريَّة الاجتماعيَّة. فهو يمثّل آليَّة معياريَّة ضروريَّة للاندماج ضمن المجتمعات التعدُّديَّة تجاوزاً لمخاطر حصر مسارات الاندماج في وسائل سلطويَّة وتحكميَّة مثل المال والسوق، وباعتباره، من جهة ثانية أساس نظريَّة المشروعيَّة من حيث إنَّه المصدر الوحيد لكلّ مشروعيَّة أخلاقيَّة أو سياسيَّة أو قانونيَّة. لكنَّ المفترضات والشروط المسبقة للنقاش يمكن أن تثير مشكلاً؛ إذ إنَّه لا يكتفي بإلزام المشاركين باستبعاد رؤاهم الخاصة الميتافيزيقيَّة والعقائديَّة للعالم، واللجوء حصريَّاً إلى خطاب حجاجي عقلاني لتسويغ مواقفهم العمليَّة، وإنَّما يلزمهم أيضاً بالاعتراف بمنظومة قيميَّة بطريقة سابقة للنقاش نفسه لعلَّ أهمَّ مكوناتها هي الحريَّة والمساواة بمعزل عن الشروط الواقعيَّة والإبستميَّة، التي تتحقَّق فيها أو تُفهم فيها هذه القيم. يترتب على ذلك أنَّ النقاش لا يمكن أن يكون مبدأ كونيَّاً للاندماج الاجتماعي وللتشريع القانوني، إلا بالنسبة إلى مجتمعات قطعت شوطاً متقدّماً من عقلنة العلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، وأدركت نفسها باعتبارها مجتمعات ما بعد-تقليديَّة، وهي ميزة قد تكون خاصيَّة حصريَّة للمجتمعات الغربيَّة الحديثة.

وفقاً لوجهة النظر هذه، إنَّ مسارات النقاش حول الدستور العالمي، أو حول المواطنة العالميَّة، تصبح مسارات إقصائيَّة. فإذا كان النقاش ضمن الأطر الوطنيَّة إقصائيَّاً؛ لأنَّه يمكن أن يبرر استبعاد الأجنبي ومن لا يتمتع بالصفة القانونيَّة للمواطن، فإنّه إقصائي أيضاً ضمن الإطار الكوني، لأنَّه لا يأخذ في الاعتبار جملة من العوامل أهمُّها:

- حرص بعض المجتمعات على المحافظة على بنى الاندماج التقليديَّة داخلها، دون أن تكون معادية بالضرورة لأنماط من العقلنة المعرفيَّة أو السياسيَّة. وبالتالي يكون من الضروري تنسيب الحكم الذي يربط بين مسار العقلنة الاجتماعيَّة من جهة، وبين تاريخ المجتمعات الأوربيَّة من جهة ثانية.

ـ ربط النقاش إلى منظومة قيم (الحريَّة، المساواة)، باعتبارها جزءاً من أخلاق معقلنة دون مساءلتها من خارج المنظومة الفكريَّة والفلسفيَّة الغربيَّة نفسها، قد يكون فيه إلزام للمجتمعات غير الأوربيَّة بأن تستنسخ مسار التحديث الغربي نفسه، وهو ما يعني أنَّ الحداثة المتعدّدة تصبح مجرَّد وهم. يؤدي هذا الأمر إلى ترسيخ تصوُّرات مرجعيَّة غير معلنة للتسامح أو للعقلانيَّة أو للمساواة. ورغم اختلاف هذه التصوُّرات فيما بينها فإنَّها تنتمي إلى الأفق الثقافي نفسه، ووقع إنتاجها ضمن المسارات التاريخيَّة نفسها. وليس أيسر عندئذٍ من الانزلاق نحو وسم الآخر المختلف باللَّاتسامح أو اللَّاعقلانية أو باتهامه بممارسة أشكال معيَّنة من الميز.

ـ عجز مجتمعات أو فئات اجتماعيَّة عديدة عن المشاركة في مسارات النقاش وطنيَّاً وعالميَّاً، إمَّا بسبب إقصاء سياسي يجعلها غير ممثلة في هذه المسارات أو بسبب ظلم إبستمي يجعلها غير قادرة على تطوير خطاب معرفي يصف تجاربها الحياتيَّة ويفكّكها ويجعلها مصدر إثراء. وفي الغالب، إنَّ هذه الأوجه من الظلم ليست منفصلة عن سياسات الهيمنة الاستعماريَّة والنيواستعماريَّة للدول الغربيَّة التي يمكن أن تجد لها تسويغاً ضمن نموذج معيَّن من العقلانيَّة الغربيَّة. هذا لا يعني أنَّ هابرماس يبرّر هذه السياسات، وإنَّما يعني فقط أنّ نظريته في النقاش لا تستطيع أن تكون نظريَّة استيعابيَّة بمقتضى تموقعها من زاوية نظر التاريخ الأوربي، وعدم التفطُّن إلى أنَّ الاعتراف هو مرحلة سابقة للنقاش، وليس مجرَّد مسلمة من مسلماته الضمنيَّة.

سيكون من الصعب، إذاً، الانخراط في المشروع الكانطي للمواطنة الكوسموبوليتيَّة؛ بل والمراهنة على الذهاب بعيداً بهذا المشروع نحو دستور سياسي لمجتمع عالمي دون إعطاء مفترضات النقاش نفسها صبغة كوسموبوليتيَّة، بإدراجها باستمرار وبصورة متكرّرة ضمن مسارات نقاش لا تدَّعي الانتساب لأيّ تصوُّر جوهراني للعقلانيَّة أو للأخلاق. وفي هذا اعتراف مسبق بأنَّه لا يوجد مسار واحد لتكوُّن الوعي الأخلاقي أو صيغة واحدة لعقلنة العلاقات الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يبدو أنَّ نظريَّة النقاش مدعوَّة للتحرُّر أكثر من دوغما احتكار الحداثة الغربيَّة للعقلانيَّة، ومدعوة أيضاً لتحرير العقلانيَّة نفسها ليس فقط من قراءاتها الأداتيَّة خاصة مع ماكس فيبر، ولكن أيضاً من قراءاتها الأوورومركزيَّة[28]. وفي هذه الحالة قد يكون من الضروري التفكير خارج التقليد الكانطي؛ بل ربما يكون من الضروري التفكير ضدَّه.

ب ـ المضمون المعياري لمفهوم دستور سياسي لمجتمع عالمي: يتركز هذا البعد المعياري بالخصوص حول ضمان احترام حقوق الإنسان تطلعاً لتحقيق وعد السلم العالميّ. تمثل حقوق الإنسان في نظر هابرماس، إلى جانب سيادة الشعب، أحد الروافد المنتجة للمشروعيَّة ضمن النظام الديمقراطي. ولكنَّه يفهم حقوق الإنسان، وهي في تقديره ذات مضمون أخلاقي كوني، بأنَّها حقوق بالمعنى القانوني؛ أي أنَّها تتحقَّق من

28. Delanty, Gerard, «Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Culture Limits of Moral Universalism", Sociological Theory, vol 15, n°1, Mars 1997, p. 30

خلال أنظمة قانونيَّة وضعيَّة[29]. وإذا كان مضمونها الأخلاقي يمنحها صلاحيَّة كونيَّة، فإنَّها، بحكم شكلها القانوني، تمثل حماية قانونيَّة للأفراد فقط باعتبارهم مواطني دولة/أمَّة محدّدة[30]. وفقاً للبنية المؤسسيَّة الثلاثيَّة للمجتمع العالمي، يجعل هابرماس مهمَّة الأمم المتحدة الأساسيَّة، بوصفها منظمة فوق-وطنيَّة، محصورة في ضمان هذه الحقوق والتحرُّك لحمايتها حتى ضدَّ الانتهاكات التي قد تمارسها الدول ضدَّ مواطنيها. يثير هذا الأمر مشكلين أساسيين: أولاً: هل يمكن أن نفصل بوضوح، على ضوء واقع علاقات دوليَّة لا يمكن أن نستبعد منه بأيّ حال من الأحول موازين القوى الاقتصاديَّة والعسكريَّة وغيرها، بين الخلفيات الأداتيَّة-النفعيَّة، وبين الخلفيات الإنسانيَّة-الأخلاقيَّة لحماية حقوق الإنسان؟ يطرح هابرماس حلاً لهذا المشكل فرضيَّة الاستناد إلى نوع من الواجبات السلبيَّة: عدم ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان والعدالة الكونيَّة مثل الإبادة الجماعيَّة أو المشاركة في حروب عدوانيَّة، ولكنَّه في هذه الحالة يتخلَّى عن مقتضيات نظريَّة النقاش لفائدة حلّ الحدّ الأدنى (minimalisme) الذي هو أقرب إلى الوصيَّة الأخلاقيَّة منه إلى مبدأ قابل لأن يأخذ شكلاً قانونيًّا. فلا يكون دستور المجتمع العالمي نتاجاً لتوافقات حرَّة بوساطة النقاش، وإنَّما يكون نتاجاً لتقدير معيَّن لجسامة الجرائم، وكم سيكون من الصعب تحييد هذا التقدير عن علاقات القوَّة وتوزيع المصالح السائدة! أمَّا المشكل الثاني، وهو أكثر ما يعنينا في هذا السياق، فهو: فيمَ تتمثل منظومة حقوق الإنسان التي يتأسَّس عليها السلم العالميَّ والقضاء الدولي وميثاق الأمم المتحدة؟ وفقاً لأيَّة قراءة وأيّ تصور للعدالة يمكن أن تتحدَّد؟

تبدو حماية حقوق الإنسان، باعتبارها غاية معياريَّة قصوى للمجتمع العالمي، إحدى مسلّمات مقاربة هابرماس للوحدة الكوسموبوليتيَّة. فالسلم المؤسَّس على القانون، وتحديداً على احترام مبادئ حقوق الإنسان، هي البديل الوحيد عن السلم المؤسَّس على القوة من قبيل السلم الأمريكيّ (Pax Americana) الذي أريد له أن يسود بعد أيلول/ سبتمبر 2001. لكنَّ هذه المسلَّمة مضطرة إلى مواجهة الإشكاليَّة المستعادة باستمرار حول الصلاحيَّة الكونيَّة لحقوق الإنسان وحول أصولها وحول مدى ملاءمتها للخصوصيَّات الثقافيَّة لمختلف المجتمعات. وبالفعل يثير هابرماس جوانب من هذا النقاش، ولكن دون أن يدفعه إلى حدّه الأقصى من أجل القبول بمقاربة عبر-ثقافيَّة، وليس فقط عبر-وطنيَّة، لحقوق الإنسان. فالقاعدة التي يتحرَّك على أساسها هابرماس هي أنَّ تاريخ تأويل وتحقق حقوق الإنسان هو تاريخ الانزياح المستمّر لوجهة النظر الغربيَّة في وعيها بموروثها. يتمثل هذا الانزياح في قدرة العقلانيَّة الغربيَّة على أخذ مسافة من تقاليدها الخاصَّة، وتوسيع

29. Habermas, Jürgen, La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, (Paris, France, Cerf, 1996), p86

30. Habermas, Jürgen, «Le débat interculturel sur les droits de l'homme", in: L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, traduit par R. Rochlitz, (Paris, France, Fayard, 1998), p 245

منظوريتها التي تكون، في وهلة أولى، ضيقة[31]. إنَّ هذه الرُّوح النقديَّة هي ما يجعلنا نفهم الديناميكيَّة التي ميَّزت تطوُّر مفهوم حقوق الإنسان في الغرب، وامتداده ليشمل فئات كانت، في البداية، مستثناة أو مهمَّشة.

بناء على هذه القاعدة، ينخرط هابرماس في النقاش حول كونيَّة حقوق الإنسان من منظور المنتمي إلى هذا التاريخ من العقلانيَّة. يدور هذا النقاش حول ثلاثة اعتراضات أساسيَّة: أولويَّة الحقوق مقارنة بالواجبات، أولويَّة الحقوق الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة مقارنة بالحقوق المدنيَّة والطابع الفرداني لحقوق الإنسان الذي يهدّد وحدة الجماعة واندماجها. يلاحظ هابرماس أنَّ مجمل هذه الاعتراضات لها خلفيَّة سياسيَّة، وتتعامل أداتيًّا مع حقوق الإنسان لتبرير انتهاكها[32]. فالطابع الذاتي والفردي لحقوق الانسان مثلاً لا يشكّل تهديداً للاندماج طالما أنَّ الاعتراف بهذه الحقوق هو اعتراف بين ذاتي. فلا وجاهة إذاً للنقاش بين أصحاب النزعة الفردانيَّة المطلقة وبين أصحاب النزعة الجمعويَّة حول الطابع الفرداني أو الجماعي للحق. وليس المراد من الاحتجاج بأولويَّة الجماعة على الفرد إلا تبرير انتهاكات حقوق الأفراد.

لكنَّ التأكيد، عن حق، على الأداتيَّة السياسيَّة في التعاطي مع حقوق الإنسان، يجب ألَّا يخفي العمق الثقافي والاجتماعي للمواقف المحترزة بخصوص إمكانيَّة منظومة معياريَّة كونيَّة. ولا يمكن، في هذا السياق، أن يكون تاريخ العقلانيَّة الأوربيَّة المرجع الوحيد لتسويغ حقوق الإنسان. فتاريخ التحرُّر الأوربي وتحقق حقوق الإنسان هو مسار تاريخي ممكن، ويعود لكلّ جماعة أن ترسم لنفسها مسار تحرُّرها الخاص، في علاقة بما تواجهه من تجارب جور وقمع. إنَّ هذا الاعتراف بتنوُّع مسارات التحرُّر[33] ضروري من أجل الانفتاح التأويلي على الآخر بفهم تجاربه الخاصَّة ضمن سياقها. صحيح أنَّ انزياحاً متواصلاً بالنسبة إلى تاريخنا الخاص يأخذ شكل قدرة على نقد الموروث الثقافي هو أمر مهم من أجل دعم تقارب عبر- ثقافي في النظر إلى حقوق الإنسان، ومن أجل دعم التسامح الكوني، ولكن ليس مطلوباً أن يفترض هذا الانزياح مسبقاً الوصول إلى نموذج محدَّد من العقلانيَّة، باعتباره مرجعاً نهائيًّا.

لقد مثل التاريخ الأوروبي الحديث سبيلاً ممكنة للتحرُّر، ولكن هذا التاريخ لم يكن تحرُّريًّا في كلّ لحظاته. ولا يبدو أنَّ نقداً داخليًّا لهذا التاريخ يمكن أن يكون كافياً؛ بل إنَّ في هذا النقد إعراضاً عن سماع ضحايا الجور الذي سبَّبه هذا التاريخ، وقد مارسه في أحيان كثيرة باسم العقلانيَّة. لذلك إنَّ الاحتجاج بقدرة العقلانيَّة الغربيَّة على أخذ مسافة من تاريخها الخاص يعبّر، بمعنى ما، عن مقاومة كلّ نقد خارجي لها. إنَّ تجربة مثل الاستعمار بكلّ استتباعاتها الثقافيَّة والاجتماعيَّة تولّد إحساساً خاصًّا بالظلم، وتطلعاً إلى نمط

31. Habermas, Jürgen, «Le débat interculturel sur les droits de l'homme", op.cit, p. 246

32- المرجع نفسه، ص 251

33. Waltzer, Michael, «Nation and Universe", in: The Tanner Lectures on Human Values XI, 1989, G. Peterson, University of Utah Press, 1990, p. 527

محدَّد من التحرُّر يرتبط غالباً بالحق الجماعي في تقرير المصير، وفي المحافظة على نمط حياة معيَّن وعلى الذاكرة الجماعيَّة، وهو ما يؤدي إلى تراجع الوعي بالطابع الملحّ والمستعجل للحقوق المدنيَّة، ولتبني نظرة نقديَّة للتراث ولكلّ ما له صلة بالذاكرة. فقدرة الحداثة الأوروبيَّة على الالتفات نقديَّاً لموروثها الخاص لا يخرجها من بوتقة مركزيتها إلا إذا اقترن بالقدرة على الإصغاء إلى الآخر؛ أي بإدراك أنَّ للآخر شيئاً ما ذا معنى ليقوله، وهذا هو تدقيقاً معنى الانفتاح التأويلي عند غادامر[34].

إنَّ مقاربة تنظر إلى حقوق الإنسان وإلى العدالة العالميَّة باعتبارها تطلعات يجب، من أجل تحصيلها، مقاومة كلّ أشكال الاستعباد والظلم، من شأنها أن تعكس منظوراً آخر لهذه القيم الكونيَّة لا تستطيع نظريَّة النقاش استيفاءه باعتبارها، ضرورة، ذات بعد إقصائي؛ إنَّه منظور ضحايا الظلم أنفسهم الذين من علامات ظلمهم تغييبهم عن الفضاء العام الوطني وعبر- الوطني؛ أي إقصاؤهم من مسارات النقاش. إنَّ من شأن هذه المقاربة أن تجعلنا نكتشف مدى تماثل تجارب الجور التي يعاني منها الأفراد والمجتمعات على تعدُّد ثقافاتهم ومللهم وبالتالي شكل انتظاراتهم من قيم حقوق الإنسان والعدالة.

ج - لا تَعد مقاربة هابرماس، للأسف، بأيّ انفتاح على الحاجة إلى هذه القراءة التثاقفيَّة لحقوق الإنسان التي تسعى إلى استخلاص ما هو معياري (المضمون الأخلاقي لحقوق الإنسان) في علاقة بما هو واقعي (تجارب الجور المعيشة تاريخياً بصفة جماعيَّة أو فرديَّة). إنَّها تركّز اهتمامها فقط على فضائل العقلانيَّة الغربيَّة، وتحديداً قدرتها على أخذ مسافة من تقاليدها الخاصَّة. ولا يبدو أنَّ هذه الخطوة، على أهميّتها، كافية من أجل التحرُّر نهائيَّاً من القراءة الأوروبمركزيَّة للنواة المعياريَّة لأطروحة دستور سياسي لمجتمع عالمي. فهذا الدستور يعكس رؤية المجتمعات الغربيَّة لتاريخها الخاص أكثر ممَّا يعكس رؤية لإمكان نظام قانوني مشترك للإنسانيَّة.

إنَّ التحوُّل من نظام القانون الدولي إلى نظام الحق الكوسموبوليتي، أو بشكل أدق، إلى نظام قانون مشترك للإنسانيَّة تشكّل حقوق الإنسان نواته المعياريَّة، لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار مقاربة عامَّة للعدالة، لا تأخذ في الاعتبار فقط مسار التحرُّر الأوربي، ولكن أيضاً مسارات التحرُّر الأخرى، بما في ذلك مسارات التحرُّر من الهيمنة الأوربيَّة. إنَّه من الضروري اليوم، وقبل التفكير في أيّ إصلاح لنظام العلاقات الدوليَّة، أن تُطرح بجديَّة مسائل العدالة التاريخيَّة، ولا سيَّما في علاقة بالحقبة الاستعماريَّة ومسائل العدالة الثقافيَّة والإبستميَّة في علاقة بالهيمنة الرأسماليَّة على حقول إنتاج المعرفة والمعلومات والثقافة وفي علاقة بالسياسات العالميَّة للاعتراف الثقافي، بالإضافة كذلك إلى مسألة تعامل الديمقراطيَّات الغربيَّة مع أنظمة استبداديَّة فاسدة وغير ممثلة لشعوبها، تمكّنها على نحو غير عادل من استغلال ثرواتها.

34- غادامر، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة (طرابلس: دار أويا، 2007)، ص ص 482-481

إنَّ تحقق هذه الشروط يُعدّ مقدّمة ضروريَّة تسبق كلَّ مقاربة لتعديل وتطوير النظام السياسي الدولي، ولتحويله إلى سياسة داخليَّة عالميَّة كما يطمح إلى ذلك هابرماس. ومن المؤكَّد في هذا السياق أنَّ نظريَّة النقاش لا تستطيع أن تقول الكثير حول كيفيَّة تحقيق هذه الشروط. لذلك يبدو من الخطأ المطابقة بين لحظة انبثاق مسارات الشرعنة، وبين لحظة انبثاق مسارات النقاش. فليس النقاش هو المصدر الوحيد للمشروعيَّة. إنَّ مقاومة الجور الاستعماري وآثاره الراهنة والمؤسَّسات التي تعمل على إعادة إنتاجه باستمرار، وكذلك إعادة تشكيل الفضاء العمومي عبر ـ القطري حتى يكون منفتحاً على أصوات برعت في خنقها استراتيجياتُ الاقتصاد السياسي للإعلام، ومقاومة الأنظمة الوطنيَّة الاستبداديَّة نفسها وشبكة المصالح العالميَّة التي تحميها، هي أفعال ضروريَّة من أجل نزع المشروعيَّة عن النظام العالمي الراهن والتأسيس لمشروعيَّة جديدة يساهم فيها فاعلون جدد. وبالفعل، إنَّ الحركات الاجتماعيَّة والسياسيَّة العالميَّة، وحتى في الدول الديمقراطيَّة نفسها، ما فتئت تساهم في بروز قوى جديدة فاعلة على المستوى السياسي وقادرة على التغيير سواء من داخل المؤسَّسات أم ضدَّها.

إنَّه فقط بتحويل قوى المقاومة والاحتجاج إلى قوى مؤسِّسة ومنتجة لمشروعيَّات ديمقراطيَّة جديدة يمكن الطموح وطنياً وعالمياً إلى عالم أقلّ جوراً، باعتباره عالماً تسهم هذه القوى (التي كانت مستبعَدة وملزَمة بالصمت) في وضع نظامه القانوني. هاهنا يصبح طموح التحرُّر من التفقير ومن الميز وغير ذلك من تجارب الجور جامعاً لرأي عام عالمي جديد، يتشكل شيئاً فشيئاً فيما وراء أسئلة الهويَّة والانتماء الثقافي.

خاتمة

ما من شكٍّ في أنَّ نظريَّة النقاش اليوم باتت تمثل أرضيَّة صلبة لإعادة التفكير في مسائل المواطنة والديمقراطيَّة وحقوق الإنسان. وحتى التوجُّهات المعترضة كليَّاً أو جزئيَّاً على أطروحاتها لا تستطيع تجاهلها، بل إنَّها تعمل على تبرير تمايزها عنها. ولعلَّ الفضيلة الأسمى لهذه النظريَّة هي تعويلها على الفاعلين أنفسهم، من حيث هم مشاركون في بناء واقعهم السياسي. فهي لا تقدّم تصوُّرات نظريَّة بقدر ما تعمل على تحديد الشروط الإجرائيَّة للمشاركة السياسيَّة. فمسارات النقاش هي مسارات مفتوحة للجميع، وكل مشروعيَّة ينبغي أن تجد أسسها في المشاركة العموميَّة في النقاشات السياسيَّة.

إنَّ حمل ثوابت هذه النظريَّة إلى مستوى كوسموبوليتي يعني البحث عن مشروعيَّة جديدة للقانون الدولي تقطع مع النزعة الهيمنيَّة التي تعبّر عنها مفاهيم مثل «المصلحة الوطنيَّة» أو إجراءات مثل حقّ النقض. ولا بدَّ لهذه المشروعيَّة الجديدة من أن تجد أسسها لدى المعنيين بهذا القانون، سواء أكانوا دولاً أم أفراداً، حتى لا يتحوَّل مفهوم المجتمع العالمي الذي يدعو إليه هابرماس إلى تورية لفظيَّة لما يشير إليه اليوم مصطلح

«المجتمع الدولي» المثير للريبة. بناء على ذلك، استعاد هابرماس المشروع الكانطي لسلم كونيَّ دائم، ولكن بشيء من التعديل، بما أنَّه يطرح خياراً يجمع بين محافظة الدول على سيادتها وبين المرور إلى دستور كوني للإنسانيَّة. إنَّ فكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي دون حكومة عالميَّة إنَّما يطمح إلى الدفاع عن قيم السلم وحقوق الإنسان لا من منطلق الغلبة والهيمنة، ولكن من منطلق التعايش والمشاركة. وهذا المنطلق يبدو كفيلاً بحدّ ذاته بتحرير الطموح الكوني لنظريَّة النقاش من مأخذ إنكار الاختلاف ومحاولة فرض تصوُّر أورومركزي لمنظومات القيم السياسيَّة والأخلاقيَّة. ولكن ألَّا يكون هذا التصوُّر خياراً تحاول نظريَّة النقاش فرضه لا يعني أنَّها نجحت في استبعاده نهائيًّا.

وبالفعل، إنَّ مشورع الوحدة الكوسموبوليتيَّة، رغم حساسيته تجاه الاختلاف، لم يكن خلواً بإطلاق من بعض الاعتبارات والأحكام الأورومركزيَّة، سواء في علاقة بنظرية النقاش عامَّة أم في علاقة بالمضمون المعياري لفكرة دستور سياسي لمجتمع عالمي. فيكون من الضروري إذاً تطوير نظريَّة النقاش حتى تكون أكثر انفتاحاً على سائر التجارب الإنسانيَّة، وحتى توسع من دائرة الآخريَّة، فلا تبقى مشروطة بالانتماء إلى تاريخ محدَّد أو إلى نموذج معيَّن من العقلانيَّة. هذه المهمَّة يمكن أن تفسّر مشاريع استئناف نظريَّة النقاش عند هابرماس من داخل مدرسة فرانكفورت نفسها، منذ إدراج مفهوم الاعتراف مع آكسل هونث (Axel Honneth) وصولاً إلى مبدأ التسويغ عند راينر فورست (Rainer Forst)، ومروراً بفكرة الاستعادة الديمقراطيَّة التداوليَّة لمعايير حقوق الإنسان عند شايلا بنحبيب (Seyla Benhabib).

المصادر والمراجع

باللغة العربيَّة

ـ كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، 1952

ـ غادامر، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة، دار أويا، طرابلس، 2007

بلغات أجنبيَّة

- Blondiaux, Loïc et Sintomer, Yves, «L'impératif délibératif», in Politix, 2002, vol. 15, n°57

- Delanty, Gerard, «Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Culture Limits of Moral Universalism», Sociological Theory, vol 15, n°1, Mars 1997

- Habermas, Jürgen, Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, (Paris, France, Fayard, 2000).

- De l'usage public des idées, (Paris, France, Fayard, 2005).

- «Does the Constitutionalization of International Law Still have a Chance?», in: The Divided West, Polity Press, Cambridge, 2006

- Droit et Démocratie: Entre faits et normes, (Paris, France, Gallimard, 1997).

- Ecrits Politiques: culture, droit, histoire (Paris, France, Cerf 1990).

- Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit (Paris, France, Gallimard, 2008).

- L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, (Paris, France, Fayard, 1998).

- La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne, (Paris, France, Cerf, 1996).

- Morale et communication, (Paris, France, Cerf, 1991).

- «Sur le droit et la démocratie», in Le Débat, n°97, 5/1997.

- «The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society», in: Constellation, vol 15, n°4, 2008

- Théorie de l'agir communicationnel T1, (Paris, France, Fayard), 1987.

- Une époque de transition, (Paris, France, Fayard, 2005).

- Lacroix, Justine, «Patriotisme constitutionnel et identité postnationale chez Jürgen Habermas», in Rainer Rochlitz, Habermas, l'usage public de la raison, PUF, Paris, 2002

- Pélabay, Janie, «Jürgen Habermas et Charles Taylor: jugement interculturel et critique de la tradition», in Tracés. Revue des sciences humaines, n°12, 2007 / 1

- Waltzer, Michael, «Nation and Universe», in: The Tanner Lectures on Human Values XI, 1989, G. Peterson, University of Utah Press, 1990.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021