Open Access VOL6 (1) 2024

"Establishing" or "selecting" the criteria for calling for modern communication

prof. Bjarne Melkevik (Author), professeur of philosophy of law at Laval university (Canada).
Translated by Mr. Judge/ Ayman Elkholy, Judge at Council of state, Researcher at Laval University (Canada) and Sorbonne University Paris 1 (France).

Abstract: Abandoning the sterile, unrealistic and outdated hopes of the discourses of the "normative basis" since Jürgen Habermas's legal communication model, which for its part is based on the discursive horizon of the "choice of norms" through the choice of the democratic concept of law, Habermas's communicative model of legal modernity invites us with complete confidence to abandon any interest, inclination or "foundational" desire in favor of the perspective of law, definitively and without regret "choosing" the norms that must be respected as democratically valid ( ). This opens up a new way of understanding, thinking and considering the problem of the validity of norms ( ). It is the meaning of this practical revolution that interests us and which we analyze, later on, to the extent that it leaves room for a way of thinking that, over centuries or even millennia, has compromised the sound development of the philosophy of law. The aim we adopt is to examine this logic of "choice" closely by confronting it with the "foundational" madness that is often cynically adopted, even today, in the field of the philosophy of law. Habermas's anti-fundamentalism, as well as his insistence on selective reasoning, constitutes his theory of communicative action. As it is, the selective rationality he defends certainly finds its explanation in the intersubjectivity and in the real possibility of social dialogue that is affirmed in the pluralistic and modern democratic processes. To measure the relevance and relevance of this thought, we will first analyze the discursive logic of the contemporary institution and then, secondly, we will examine, by contrast, the necessity - following Habermas - of investing in the choice of norms in order to verify the validity resulting from democratic processes. Before arriving at these analyses, however, it is appropriate to specify the meaning that we give to the concepts of "founding discourse" and "optional discourse**."**

Keywords: philosophy of law; modern communication; Habermas.

"تأسيس" أو "اختيار" معايير الدعوة لحداثة الاتصال[١]

إن التخلي عن الآمال العقيمة وغير الواقعية والتي عفا عليها الزمن لخطابات "أساس المعايير" منذ نموذج الاتصال القانوني ليورغن هابرماس الذي يرتكز من جانبه على الأفق الخطابي لـــ "اختيار المعايير" من خلال اختيار المفهوم الديمقراطي للقانون، بثقة تامة يدعونا نموذج هابرماس التواصلي للحداثة القانونية إلى ترك أي اهتمام أو ميل أو رغبة "تأسيسية" لصالح منظور القانون، بشكل نهائي ودون ندم "اختيار" المعايير التي يجب احترامها باعتبارها صالحة بشكل ديمقراطي[٢]. وهذا يفتتح طريقة جديدة للفهم والتفكير والنظر في مشكلة صلاحية المعايير[٣].

إن معنى هذه الثورة العملية هو الذي يهمنا والذي نقوم بتحليله، فيما بعد، إلى الحد الذي يترك فيه المجال لطريقة تفكير، على مدى قرون أو حتى آلاف السنين، عرضت للخطر التطور السليم لفلسفة القانون. الهدف الذي نعتمده هو فحص منطق "الاختيار" هذا عن كثب من خلال مواجهته للجنون "التأسيسي" الذي غالبًا ما يتم تبنيه باستخفاف، حتى اليوم، في مجال فلسفة القانون.

إن مناهضة هابرماس للأصولية، وكذلك إصراره على المنطق الانتقائي، تمثل نظريته في الفعل التواصلي. وكما هو الحال، فإن العقلانية الانتقائية التي يدافع عنها تجد بالتأكيد تفسيرها في الذاتية المتبادلة وفي الإمكانية الواقعية للحوار الاجتماعي الذي يتم تأكيده في العمليات الديمقراطية المتعددة والحديثة.

لقياس مدى أهمية هذا الفكر وصلته، سنقوم أولاً بتحليل المنطق الخطابي للمؤسسة المعاصرة، ومن ثم، ثانياً سندرس على النقيض من ذلك ضرورة –اتباعاً لهابرماس– لاستثمار اختيار المعايير بهدف التحقق من الصلاحية الناتجة عن العمليات الديمقراطية. ومع ذلك قبل الوصول إلى هذه التحليلات، من المناسب تحديد المعنى الذي نعطيه لمفهومي "الخطاب التأسيسي" و"الخطاب الاختياري".

تعريف "المؤسسية" و"الانتقائية"

١-

Conférence lors du colloque « Challenges for democracy : Rethinking Political Philosophy », l'Université Guelph, Ontario, 7-9 mai 1993. Nous avons saisie l'occasion d'apporter des précisions et des modifications substantielles au texte. Certaines parties ont été entièrement réécrites et réactualisées.

٢-

Les néologismes : « fondationel », « fondationalisme », « sélectionisme », etc., s'expliquera par le développement théorique de notre article.

٣-

La notion « norme » se rapport ici aux textes légitimés d'ordre normatives développés dans l'espace publique et vue d'être utiliser dans le cadre de notre modernité juridique. Soulignons qu'une telle définition de « norme » s'éloigne déjà sur ce plan de tout entreprise « fondationaliste ».

دعونا نعترف بأن تحليلنا يعتمد على ما نعنيه بمفهومي "الأصولية" و"الانتقائية". لذلك من المناسب أن ننظر بشكل أكثر شمولاً إلى فحص وتعميق هذين المفهومين، أولاً فيما يتعلق بالأصولية ومن ثم الانتقائية، مع التأكيد على الأخير الذي يحظى بتفضيلنا.

بالنسبة للتأسيسية

أولاً، فيما يتعلق بـــ "الخطاب التأسيسي"، فلنعرّفه بأنه ينص على "مكان" (قبلي، بعدي، مبدأ، بديهية، عقل، معقول، حقيقة، طبيعة، إلخ) ينطلق منه الخطاب المذكور ومنه الذي من المفترض أن يبرر نفسه، أو يبني نفسه، أو حتى يجد نفسه هناك وجاهزًا دائمًا لضمان أي معنى. لنتذكر بإيجاز أصل كلمة "وجد"، التي تشير إلى تمهيد الأرض لضمان صلابة ما بني عليها[١]. سيتم بعد ذلك فهم الخطابات حول أساس المعايير على أنها تطوير (أو تقديم) لـــ "الأساس" الذي يجب أن يضمن ويعطي ويوفر المعايير والحقوق والمؤسسات، وما إلى ذلك. صلاحيتها وشرعيتها أو (من الناحية الفلسفية، لنتذكر مبشري المثالية الألمانية.

"التأسيس" أو "اختيار" المعايير

كانط وفيتشه وهيجل ومذاهبهم عن «القانون»!) «شرعيتهم». يمكن أن يكون هذا الأساس، من بين أمور أخرى، إما داخليًا بالنسبة للإنسان، وبالتالي يرتبط بشكل خاص بتقسيم الوعي إلى مبالغات فلسفية مثل العقل، والقبلية، والمبدأ، والمفهوم، وما إلى ذلك، أو يتجه نحو المظهر الخارجي للإنسان حيث نجد مبالغات فلسفية أخرى مثل الطبيعة والإنسان والمجتمع و"الإيجابية" و"العقد الاجتماعي" وغيرها. ومن هذا التعريف، أو هذا الفهم، دعونا نؤكد على العائلات الثلاث الرئيسية للخطابات "التأسيسية" الموجودة في مجال فلسفة القانون. وهي على وجه التحديد إما: ١. عائلة أولى مرتبطة بالخطاب التأسيسي الكلاسيكي؛ على سبيل المثال، إلى الأفلاطونية أو حتى الأرسطية. إن الشخصية المثالية التي تلعبها هنا هندسة العقل (أفلاطون) أو حتى المدينة (أرسطو) هي التي تكشف لنا الإغراء الذي لا تزال تمارسه هذه الأشكال من الخطاب التأسيسي. ٢. عائلة ثانية مرتبطة بالحداثة الناشئة؛ فمنذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، دار الخطاب التأسيسي تحت رعاية الفكرة الفلسفية التي تقوم على تصور إرادة "مبنية على العقل" وفي الاعتقاد بأن هذا الأساس يمكن فرضه "في العقل" على الآخرين. إن حقبة ما قبل تاريخ الحداثة هذه، فيما يتعلق بفلسفة القانون، مليئة بالأسماء المرموقة. ولنفكر في غروتيوس و"مدرسة الطبيعة وقانون الأمم"، أو منظري "العقد الاجتماعي"، أو فلسفة القانون المثالية في ألمانيا (كانط وفيتشه وهيغل) وغيرها. ومن ثم نرى أن ما قبل التاريخ للفلسفة الحديثة مبني إلى حد كبير على الوهم التأسيسي. ٣. عائلة "تأسيسية" معاصرة ثالثة، تؤسس نفسها دائمًا "في العقل"، ولكنها تفعل ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. يقوم هذا الشكل من الخطاب على نبذ أي «كلية» فلسفية، رغم أن هذه الكلية كان يُنظر إليها سابقًا

[١] Voir Le Robert Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1971 (republié plusieurs fois) : la définition de « fonder ».

على أنها «إيجابية أيديولوجية» و«تاريخية» وما إلى ذلك، وذلك فقط من خلال تعبئة موارد «الضمير» أو حتى اليوم. "الشخصية" الفردية. ويمكن النظر إلى راولز (أو حتى الراولزية) على أنها من أعراض مثل هذا النهج، كما هو الحال مع الهوس المعاصر بفكرة "تأسيس" الأخلاق.

وغني عن القول أن هذا التصنيف يمكن أن يكون موضوعًا لمزيد من التحسين والتطوير الفلسفي الأوسع. فلنكتفي دائمًا بهدفنا، وهو التأكيد على أن العائلات الثلاث المذكورة أعلاه تشكل الأطر الفلسفية التي يفرض الفكر «التأسيسي» نفسه منها. هذه النزعة التأسيسية آسرة للغاية لأنها متأصلة في الأنظمة الفلسفية التي تتألق بمكانتها وإغوائها.

في الواقع، غالبًا ما تطمس النزعة التأسيسية الخطوط الفاصلة، على حساب القراء المطمئنين، من خلال "الاستراتيجيات التأسيسية". في هذا الصدد، يمكن تسليط الضوء على استراتيجيتين تأسيسيتين: إحداهما تتألف من تبرير مشروع تأسيسي في معارضة الآخر والثانية تتكون من القيام، حرفيًا، بترقيع فكري (أو حتى قطع الطريق) في هذا أو ذاك (أو في ""جميع"" العائلات التأسيسية المذكورة أعلاه. دعونا نلقي نظرة فاحصة على هاتين الاستراتيجيتين.

أولاً، دعونا نلاحظ أنه يوجد بالفعل في المجال التأسيسي إغراء لا يمكن دحضه تقريبًا – كما لوحظ أيضًا في الأدبيات المتعلقة بفلسفة القانون – لتبرير تأسيسيتنا الخاصة من خلال المعارضة أو شبه النقد أو الموقف، مع التركيز على أوجه القصور في المفهوم المنافس للتأسيسية. إن التفاعل الثلاثي الذي قام به القانون الطبيعي الكلاسيكي، والقانون الطبيعي العقلاني، والوضعية القانونية، هي بهذا المعنى نموذجية لمثل هذه الإستراتيجية وتكشف تمامًا عن المأزق النظري الذي ينتج عنها. دعونا نلاحظ، على سبيل المثال، كيف تمكنت الوضعية القانونية من "العثور على نفسها" من خلال معارضة، بالمعنى الفرويدي، للمدرسة الحقوقية الطبيعية (الكلاسيكية أو العقلانية) وكيف أن نفس المدرسة القانونية الطبيعية ترد الجميل اليوم من خلال إبراز أوجه القصور العدلية، إلى "وجد" (أو بالأحرى أعاد العثور عليه) نفسه بدوره. لم تنجح مثل هذه المشاحنات العائلية أبدًا في تحقيق نتائج حاسمة، بل عملت دائمًا على تعزيز الالتزام بالأيديولوجية التأسيسية[١].

ثانيًا، تتمثل الإستراتيجية التأسيسية الأخرى في إجراء إصلاحات فكرية في العائلات التأسيسية المختلفة. في الواقع، من المذهل أن نتأمل كيف يمكن –في الفلسفة القانونية المعاصرة– تحقيق تموضع في "العائلة ٣" من خلال القيام في الوقت نفسه بغارات استطرادية (أو قطع طرق) يمكن أن تفضل الجانب الفلسفي (أو ينتج عن

[١] -

Donc la stérilité consistant de justifier le droit naturel rationaliste à la façon de Kant, Hegel ou Fichte par une distanciation gratuite à l'égard du droit naturel classique. Constatons froidement que les deux doctrines de droit naturel classique et de droit naturel rationaliste servent le plus souvent comme des pétitions de principe renversé l'une pour l'autre.

"فيلسوف") للفلسفة القانونية المعاصرة. "العائلة ٢" أو ربما حتى "العائلة ١". إن كون الخطاب "التأسيسي" يمكن أن يكون متعدد الأوجه ومهجنًا هو أقل ما في الأمر لأنه من المهم أن نفهم أن مثل هذا الخطاب "التأسيسي" يخاطر بالغرق في الهاوية الظلامية بنفس القدر بالنسبة للمحرض نفسه (حتى على عجل). يعتقد أن كونك "تأسيسيًا" يعني أن تكون فيلسوفًا للقانون!) فقط للقارئ الذي يسمح لنفسه بالتجنيد. فيما يتعلق بالتعويذة التأسيسية، دعونا نؤكد أنها يمكن أن تذهب إلى أبعد من ذلك لأنه من خلال الانضمام إلى الوعي والسكن فيه، فإن الخطاب "التأسيسي" يجعل الفرد طفوليًا فيما يتعلق بالمطالب والانفتاحات الضرورية لإنجاح الحداثة القانونية. ومن هنا الغموض الجوهري الذي يصيب أي خطاب ينبع من «الأصولية»، خاصة في فلسفة القانون، فيما يتعلق بالقضايا الديمقراطية ودور الفلسفة و«إمكانية القانون». وبما أن أداء الخطاب "التأسيسي" المعاصر سيتم فحصه قريبًا، فليس هناك أي فائدة هنا في توقع المزيد حول ملاحظاتنا المستقبلية.

بالنسبة للإنتقائية

فيما يتعلق بالخطاب "الانتقائي"، فمن الواضح أنه يسعى إلى إبعاد نفسه عن التفكير التأسيسي. فلنتذكر إذن أن الأمر يتعلق قبل كل شيء بكسر القيود "العقائدية" لفلسفة "الوعي الذاتي" الموجودة في ما أسميناه الأسرة التأسيسية الثالثة والتي تفسر منها، بالتالي، أهمية لفلسفة اللغة وخاصة نظرية الأفعال اللغوية للفكر الانتقائي. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن "الذات" كمفكر، مع سياقاتها ومع ذاتاتها المتبادلة، تعمل على التوفيق بين الإنسان والواقع الذي يرافقه حتمًا. مثل هذا الموقف الانتقائي يتطلب دائمًا، كما سنرى، ممثلًا، فردًا، يتصرف في العالم دون أي شبكة أمان فلسفية. باختصار، دعونا نؤكد أن خطاب "اختيار" المعايير يشير فقط إلى الأفعال اللغوية التي يقوم بها الأفراد الذين يحشدون مهاراتهم اللغوية للاتفاق المتبادل مع الآخرين، على المتطلبات المعيارية الخارجية عن أنفسهم والتي يؤكدون أنهم يريدون احترامها بشكل متبادل. . وبالتالي فإن خطاب "الاختيار" يرتبط بفعل لغوي، أو فعل تواصلي، من خلال التأكيد على أنه، بشكل أكثر دقة، من خلال الحوارات التواصلية وفيها يمكن الحصول على أي صلاحية معيارية. ومن هنا يأتي التأكيد على أن خطاب "الاختيار" يتم تنفيذه من خلال مواقف نعم أو لا التي تعلنها أو تتبناها الأشخاص القانونيون من أجل منح أنفسهم معايير يرغبون في احترامها باعتبارها صالحة. ويجب أن يركز اهتمامنا بعد ذلك، عن علم، على أهمية المهارات اللغوية. والأمر الأساسي هنا هو حقيقة أن هذه المهارة يمتلكها الجميع بالتساوي. نحن جميعًا، على هذا النحو، من خلال تنشئتنا الاجتماعية وتجسيدنا، أو ببساطة كفاعلين يشكل حضورهم المجتمع المدني، القدرة على التفاعل، على مستوى التواصل اللغوي، مع الآخرين. وعلى هذا النحو، فإن الكفاءة اللغوية تميزنا كأفراد متجذرين في ثقافات وسياقات ثقافية معقدة ومتعددة ومتعددة. فهو يسمح لنا بربط أفعالنا مع أفعال الآخرين، من خلال الأفعال اللغوية. هذه الكفاءة اللغوية نفسها تسمح لنا بتأكيد أنفسنا كأفراد لديهم، ربما وبشروط، القدرة على أن يكونوا "مستقلين" وبالتالي مسؤولين عن فعل "الاختيار" نفسه.

دعونا نؤكد، فيما يتعلق بهذا الجانب الأخير، أن الكفاءة اللغوية في حد ذاتها لا تزودنا بأي "استقلالية"، بل "بالإمكانية". الدقة مهمة، لأنه إذا كان أي شخص يستطيع أن يعتز بالتنوع (مع أو بدون الكفاءة اللغوية)، تظل الحقيقة أن الكفاءة اللغوية فقط هي التي ترفع، من خلال عملية "وضع الكلمة"، المستوى الاجتماعي للتواصل مع الآخرين، مما يسمح بتعلم اللغات. الأدوار والإجراءات المتاحة والممكنة للتبادلات التواصلية تحت شعار المساواة والاستقلالية. عندما يشير علم المغاير حتما إلى لحظة من التسلسل الهرمي والخضوع، فإن الكفاءة اللغوية، طالما أنها قادرة على تعبئة طاقة وقوة الأفراد الناتجة عن تنشئتهم الاجتماعية وتجسيدهم، يمكن أن تصبح "متساوية" بغض النظر عن أي طبقية اجتماعية. وهذه «المساواة» (من خلال اللغة) تضع الفعل اللغوي في أفق تحرير المعنى المستعد لترك مستوى القصة (أو السرد) للوصول إلى تأويل العالم. وبقدر ما يتم كل تفسير، خاصة فيما يتعلق بالمشروع القانوني، بشكل علني، من خلال تأثير الحجج الذاتية المتبادلة، تنفتح الكفاءة اللغوية بعد ذلك على هيكلة المعنى لصالح الفرد الذي يختار الحداثة القانونية والسياسية. أفق أفعاله.

على الرغم من أنه قد يكون من المرغوب فيه تقديم عدة توضيحات هنا، دعونا نؤكد منذ البداية أن الكفاءة اللغوية تتجسد دائمًا من خلال متطلبات "التبادل المتبادل" للغة. وعلى هذا النحو، فإن الكفاءة اللغوية تحيلنا إلى المجال "العملي"، نحو تبادل الأفعال اللغوية التي تنسج شبكة ممارسة الاتصال اليومي.

الأصولية أو الانتقائية

باختصار، وفي إطار هدفنا، دعونا نتذكر الآن أن هذه التعريفات تؤكد على المنطق الذي يحرك كل منها. وهكذا فإن خطاب "التأسيس" يعمل على محور مونولوجي حيث يفترض أن فيلسوف القانون أو الدستور هو الذي أسس "القانون" (أو، على الأرجح، القانون الإيديولوجي الذي يحل محله) في حين أن خطاب "الاختيار" على العكس من ذلك. يجب أن يشير بالضرورة إلى الرجال والنساء من لحم ودم الذين يقررون بشكل سيادي المعايير أو الوضع القانوني الذي يوافقون فعليًا على احترامه باعتباره صالحًا. ولنؤكد أيضًا أن كانط وفيشته وهيغل ومن بعدهم يرمزون بهذه الطريقة إلى «الأصولية» على الرغبة في «الوجدان في العقل»، بينما يمثل هابرماس «الانتقائية» بقبوله الرهان على صحة المعايير التي لا يحصل عليها إلا بالديمقراطية التداولية. سياسة.

"الأصولية" المعاصرة

إن تعريف "الأصولية" يضعنا في مأزق الاختيار فيما يتعلق بالمشهد المعاصر لفلسفة القانون، حيث أن الخطابات "الأصولية" تزدهر اليوم دون ضابط وتسعى إلى الخضوع الأعمى والغبي للمنطق التأسيسي الذي يحشده أبطاله. دعونا نذكر، من الذاكرة، بيل ميل، رونالد دوركين، جوزيف راز، ر. أ. بوسنر، وما إلى ذلك. أو، على الهامش، دروشيلا كورنيل، ودنكان كينيدي، ونيكلاس لومان، على سبيل المثال لا الحصر. إن الصراع، داخل الليبرالية القانونية، يتركز اليوم في تقاطع بين المؤيدين الذين يدافعون إما عن خطاب الأساس في العقل فيما يتعلق بالسياق الأخلاقي غير المفسر، أو من خلال الدعوة إلى خطاب الإصرار على سياق "مجتمعي" للقيم

الموضحة، هو في حد ذاته علامة على صعود "الأصولية" وقضاياها (أو بالأحرى، مآزقها)[١]. ولأغراضنا، دعونا نقتصر على مقارنة النظرية على التوالي جون راولز ومايكل ساندل، كممثلين لكل من هذه الخطابات التأسيسية.

"الأصولية" الرولزية

هناك تطور فلسفي خاص جدًا يحدث عند جون رولز. إذا كان قد اعتنق في البداية، في عام ١٩٥٦، نسخة ضعيفة و"ناعمة" من النفعية، فقد طور منذ عام ١٩٧١ نظرية أخلاقية لليبرالية تتمحور حول مفهوم "العدالة". ببطء، من خلال التخلي عن هذه النسخة الأخلاقية لصالح ما يسمى بالليبرالية "السياسية" (كما لو أن الليبرالية لم تكن أبدًا أي شيء آخر غير السياسة) ومن خلال مغازلة الموقف المجتمعي علنًا، حصل على الاعتراف. ولأغراضنا، من المناسب هنا تفضيل موقفها "الأخلاقي" الأصلي كما تم تطويره في نظرية العدالة لعام ١٩٧١.

لذلك دعونا نتذكر أن جون راولز، بنظريته عن العدالة، لا يتبنى مبدأ العدالة باعتبارها إنصافًا. العقد الاجتماعي الكلاسيكي في عام ١٩٧١، كان لديه بالفعل إحساس "بالديمقراطية الاجتماعية"، أو ميل أولي إلى "الليبرالية الاجتماعية" مما دفعه على استحياء نحو التفكير في العدالة الاجتماعية. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي على الرغم من وجوده بشكل مثالي، تم وضعه على الفور بين قوسين من قبل راولز لصالح عقد اجتماعي افتراضي ينكر واقعية الإنسان وتعقيد العيش معًا تحت رعاية ديمقراطية إشكالية على مستوى الواقع[٢]. في الواقع يزعم راولز أنه بما أن مجتمعاتنا الحديثة والمتعددة الثقافات تشمل طرقًا متعددة لمتابعة تصور شخصي للحياة الجيدة، فيجب علينا استبعاد البعد العملي المتعلق بالأفراد من أجل تفضيل الأساس الفلسفي والمجرد الذي لا يفضل أقل من مجرد فكرة راسخة، بواسطة الفلسفة، عن العدالة. وبالتالي، فإن "حقيقة التعددية" تعمل على التأكيد على منظور العيش في سلام على الرغم من العدد غير المحدد من الهويات الخاصة، وذلك بفضل الحيلة الفلسفية التي طورها راولز نفسه. وبعبارة أخرى، فإن "حقيقة التعددية" يجب، بشكل معقول، أن تستوعب تحدي الهوية الذي يواجهه المجتمع المعاصر من خلال دعوة الجميع للمشاركة في عقد تأسيسي أخلاقي جديد يدعي أنه مفيد فلسفيا للجميع. وبالتالي، دعونا نؤكد، إنه عقد افتراضي يجب أن تعمل مقدماته "التأسيسية"، التي اخترعها راولز، على استبعاد وقمع أي إشارة إلى الهوية الملموسة للأشخاص، وخاصة موافقاتهم العملية[٣].

---

[١] Voir André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois (dir.), Libéraux et communautariens, Paris, PUF, coll. Philosophie morale, 1997.

[٢] Voir Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit, op. cit. p. 2-10, cf. p. 155-175.

[١] John Rawls, Théorie de la justice, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2e édition, 1997. Compare, idem, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993 et, idem, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995. Pour une

عندما نشهد أن موقف راولز يمثل نظرة مجردة محلية، فذلك قبل كل شيء لأنه "معطى بالفعل" تحت هذه التسمية من قبل مؤلفه. وبهذه الطريقة، في العقل، يتم بناء الشكل "التأسيسي" الذي يجب أن تستجيب منه جميع المعايير حتى تكون، حسب رأيه، صالحة. وهذان هما مبدأا العدالة اللذان صاغهما على النحو التالي: "المبدأ الأول: يجب أن يتمتع كل شخص بحق متساو في النظام الشامل الأوسع للحريات الأساسية المتساوي للجميع، والمتوافق مع نظام واحد للجميع. المبدأ الثاني: يجب أن تكون أوجه عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية على النحو التالي: لتحقيق أكبر قدر من الفائدة للفئات الأكثر حرمانا، وفي حدود مبدأ عادل للادخار، ومرتبطة بوظائف ومناصب مفتوحة للجميع، وفقا لمبدأ المساواة العادلة في الفرص[١]. إن الإطار «التأسيسي»، المقدم فيما يتعلق بالمعايير، يعني أن راولز ليس عليه إلا أن يقول، معيدًا صياغة عبارة هيجل: Hic Rhodus, hic saltus (هنا جزيرة رودس، لذا ارقص هنا)[٢].

وغني عن القول أن راولز، لا يستطيع إظهار أي شيء من حيث الحقائق، ولكن يجب أن يلجأ إلى مشاعرنا الأخلاقية التي أنتجتها وترسبتها الثقافة الغربية. دعونا نلاحظ أنه من خلال التهام هذا التقليد بهذه الطريقة على مستوى المشاعر الأخلاقية، فإن راولز لا يساهم بأي شيء في الاعتراف به، وتزويده بالموارد، وتجديده وبالتالي حرمانه من "الأسس" التي تأسست في العقل، في معقولية شديدة لهذا التقليد. بناءً على المقدمات الفلسفية، وبالتالي اتباع التقليد الكانطي هنا، يترتب على ذلك أن على الفرد فقط قبول هذا الأساس والقيام بذلك من خلال استخلاص العواقب فيما يتعلق بالممارسات الاجتماعية. ومن هنا تأتي أهمية أن يتم تحديث لحظة التأسيس دائمًا على مستوى إجراء لحام، بالمعنى الحرفي للكلمة، النموذج التأسيسي مع اللحظة الفلسفية المتمثلة في رسم النتائج المذكورة. وهنا يأتي دور خفة اليد التي يشير إليها رولز بـــ "حجاب الجهل"[٣].

دعونا نؤكد أن راولز يشير بلقب "حجاب الجهل"، إلى الالتزام الفلسفي للأشخاص المنخرطين في عملية تأسيس معايير صحيحة بالتخلي، فيما يتعلق بالنموذج "التأسيسي" المذكور، عن أي إشارة إلى هويتهم الخاصة. يجب على الأفراد أن ينسوا ما هم عليه، وما اختبروه، وما تعلموه كفرد يتم تنشئتهم اجتماعيًا وتجسيدهم في المجتمع،

---

critique de philosophie du droit de Rawls, voir Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection Diké, 2002 ; voir également sur Rawls, voir Bjarne Melkevik (dir.), Avez-vous lu Rawls ?, numéro thématique du Philosophiques, vol. XXIV, no 1, 1997, p. 3-90. Compare avec Otfried Höffe, L'État et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne : John Rawls et Robert Nozick, Paris, Vrin, 1988.

[٢] J. Rawls, Théories de la justice, op. cit., p. 341.

[٣] Hegel, George Wilhelm Friedrich, Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé, Paris, Vrin, 1982, p. 57.

[١] J. Rawls, ibid., p. 168 s.

ليتورطوا في التخلي عن كل "ممارسة" ويستثمروا أنفسهم في نموذج فلسفي، في هذه الحالة تلك الخاصة بـــ راولز (أو على الأرجح اليوم أحد محاكياته). يجب عليهم أن يفعلوا ذلك حتى تتمكن مقدمات العدالة الفلسفية، كما تصورها رولز، من ضمان عدم تأثير المزايا الطبيعية والاجتماعية والتاريخية للأفراد على النتائج الناتجة عن النموذج التأسيسي في العمل.

دعونا نتذكر أنه من أجل وضع معايير قانونية أو سياسية، يجب على الناس أن ينسوا كل شيء عن مصالحهم الخاصة، وتاريخهم، وسياقهم، وخصوصيتهم، وفرديتهم. يجب عليهم أن يقدموا أنفسهم، على غرار بعض علم الأمور الأخيرة البروتستانتي، مثل الأطفال حديثي الولادة بدون تاريخ وبدون عيب، وفيما يتعلق بالنموذج "التأسيسي" لراولز، لإصدار الأحكام المعيارية اللازمة لحل مسألة الفعل السياسي القانوني. إن القواعد السياسية القانونية، أو "العدالة"، التي من المفترض أنها تأسست ومبررت في النظام الرولزي، تطالب بالتالي بعالمية مؤسسة على الأساس الوحيد للعقل، أي خارج ومستقل عن أي سياق أو أي إشارة إلى مكان معين. السياق البشري في الأساس. إن مفهوم "العالمية" الذي يفضله راولز يتلخص في مقدمات فلسفية يفترض أنها "عالمية" (على الرغم من أنها تقتصر دائمًا على الولايات المتحدة) وتوجد بعناد في العقل، الذي يتمتع برمته بالرؤية و"الطاقة الفلسفية". سبب هذه "البلعمة" يكمن في نهاية المطاف في نفعية راولز وفي استحالة أي اعتراف أو توفير موارد أو تجديد فيما يتعلق بالاستغلال الفلسفي الذي لا يمكن إلا أن يتنكر في لعبة "الحياد".

إن الشخصية التي تم تصورها مسبقًا على أنها معقولة يجب أن تسمح للإنسان بالعثور على المعايير الفرعية وتبريرها ضمن إطار "منظم" (بمنطق الخطاب التأسيسي ذاته). وبالتالي فإن الموقف الأصلي يشكل موقفًا إرشاديًا للمساواة والحرية يتطلب من المشاركين التماهي معه والخضوع للمؤسسات المبررة بالفلسفة التأسيسية للمعايير الاجتماعية والقانونية التي يُفترض دائمًا أنها صالحة. فقط من خلال قبول المنطق التأسيسي الأولي، تنفتح الإمكانية أمام المواطنين لمساءلة وتعديل المؤسسات، وكذلك التشريعات، من حيث المحتوى. ولتوضيح وجهة نظرنا، دعونا نتخيل أن المواطن هنا ليس سوى مستأجر له الحرية الكاملة في ترتيب غرفته، ولكن ليس له حرية في كل ما يتعلق بالمنزل والذي يقع حصرا على عاتق المهندس المعماري الفيلسوف.

والآن ماذا عن مسألة هوية الناس؟ ما تمكنا من رؤيته هو أن هؤلاء الأشخاص قد اختفوا. في نظام رولز المنطقي الافتراضي، لا يوجد مكان للرجال والنساء من لحم ودم. لذلك من الممكن الرد على راولز بأن حقيقة أن الإنسان يجب أن يقدم نفسه على أنه "بلا جسد" في إجراءات إنشاء معايير صالحة يمنع اللجوء إلى أي التزام ديمقراطي حقيقي. إحدى عواقب هذا الوضع بين قوسين، أو حظر حياة الأفراد ومصالحهم، هي على وجه التحديد أنه لم يعد من الممكن الاستجابة بشكل مناسب، ضمن هذا الإطار، للمطالب الديمقراطية. في الواقع، لا يسمح هذا الإطار بأي حال من الأحوال بأخذ احتياجات ومصالح محددة بعين الاعتبار لأن مثل هذه المطالب

تتعارض دائمًا مع معيار الحياد المجرد والدولة الذي يرفض (أو يخفف) أي سياسات هوية. وهذه هي بالضبط المشكلة الكامنة وراء متطلبات الهوية الحالية، وخاصة تلك المتعلقة بالأقليات والشعوب الأصلية[١].

التأسيسية الساندلية

دعونا الآن نتأمل في تأسيس المعايير لدى مؤيد الليبرالية المجتمعية مثل مايكل جيه ساندل. يمثل المنظرون مايكل ج. ساندل، ومايكل فالزر، وتشارلز تايلور، الذين نجمعهم تحت هذا الاسم، مجموعة غير متجانسة للغاية، بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. وما يجمعهم وما يسمح لنا، على الرغم من هذه التوجهات المتباينة للغاية، بالحديث عن تيار من الأفكار، هو التمسك بالموقف العام الذي بموجبه يعتبر تأسيس المعايير الاجتماعية والسياسية والقانونية مسألة تخص أفرادًا محددين متجذرين في المجتمع. السياقات والمجتمعات. ويجب أن تكون القواعد المعنية، وفقًا لمنطقها، قائمة (وقابلة للتبرير)، من حيث المبدأ، على أساس أفراد وسياقات و"مجتمعات" محددة. ونحن نرى هذا بشكل مثالي في Sandel[٢].

دعونا نصر بقوة على أن ساندل، مثل راولز، يركز بشكل كبير على حقيقة أن أي إشارة إلى "العدالة" تفترض مسبقًا وجود معطى أساسي وغير قابل للانتقال، أي الفرد القادر على جعل العدالة أفق خياراته. وبدون الوجود الحقيقي لمثل هذا الفرد، فإن أي مبدأ للعدالة لا يفعل سوى القليل، في رأيه، بخلاف "الغزلان". لذلك، فإن تأسيس راولز للمعايير على موقف الاختيار الافتراضي يمثل، حسب ساندل، خطأً نظريًا. في الواقع، بالنسبة له، يجب أن يكون للرعايا، والشعب، حتماً وجود قبل هذا الاختيار؛ كما أن الأسباب التي تدفعهم نحو هذا الاختيار يجب أن تكون مستقلة عن النتائج التي تترتب عليه. بمعنى آخر، بقدر ما يفترض مفهوم راولز أن الناس يمتلكون هوية تمنحهم القدرة على الاختيار، يجب علينا أن نشير عمليًا إليهم وإلى قدراتهم على الانخراط في طريق العدالة. وكما يقول ساندل: "إن نظرية ... العدالة تحتوي ضمناً على تصور للذات الأخلاقية التي تشكل مبادئ العدالة بينما تتشكل بدورها على صورتها ..."[٣]. وأيضاً: «ما يظهر في أحد الطرفين على شكل نظرية في العدالة،

١- Bjarne Melkevik, Réflexions sur la philosophie du droit, op. cit., p. 37-87. Cf. Ghislain Otis et Bjarne Melkevik, Peuples autochtones et normes internationales. Analyse et textes relatifs au régime de protection identitaire des peuples autochtones, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais, 1996, p. 3 s. Également, Ghislain Otis et Bjarne Melkevik, « L'universalisme moderne à l'heure des identités : le défi singulier des peuples autochtones », dans Jacques-Yvan Morin (dir.), Les droits fondamentaux, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 265-283.

٢- Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, Paris, Seuil, 1999 ; traduction française de Liberalism and the Limits of Justice, Cambrigde, Cambrigde University Press, 1982. Cf. idem, Democracy's discontent : America in search of a public philosophy, Cambrigde (Mass.), Harvard University Press, 1996.

١- Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, op. cit. p. 86.

يجب أن يظهر في الطرف الآخر على شكل نظرية في الشخص، أو بشكل أدق، على شكل نظرية في الذات الأخلاقية»[١]. باختصار، يتكون المجتمع السياسي دائمًا من أفراد من لحم ودم.

ويترتب على ذلك أن ساندل، مثل جميع المؤلفين الرئيسيين للجماعية، يضع مسألة الأساس على أنها ناشئة عن عمليات تنشأ من أفراد اجتماعيين وشخصيين يخلقون معايير من اختيارهم. في حين يقدم راولز مقدمات نظرية لتأسيس المؤسسات مع القليل من الإشارة إلى شخص حقيقي، يقدم ساندل، من جانبه، تأسيس معايير لصالح الأفراد ذوي القدرة الأخلاقية وبواسطتهم. وهو ما يقود ساندل نحو سؤال فلسفي يتعلق بالموضوع الأخلاقي: "أعتقد أنني أتتبع الخطوط العريضة للاستدلال الذي سيكون له الشكل التالي: إذا افترضنا أننا كائنات قادرة على تحقيق العدالة، وبشكل أكثر دقة كائنات حيث توجد العدالة أولاً، يجب أن نكون مخلوقات من نوع معين، مرتبطين بالسياق البشري بطريقة معينة. ما هي الافتراضات التي يجب أن تكون صحيحة فيما يتعلق بموضوع تكون العدالة هي فضيلته الأساسية؟ »[٢].

إن نقطة البداية لفهم أي سؤال (أو نزاع) يتعلق بمفهوم العدالة (أو أي شكل آخر من أشكال الارتساء الأخلاقي) تجعل، بالنسبة لساندل، إشارة لا مفر منها إلى الفرد. هذا الفرد الذي يعرف أنه جزء لا يتجزأ من سياق لم يختاره أبدًا والذي تنشأ فيه العواقب من الاختيارات التي يجب عليه اتخاذها. وباعتباره فردًا يفسر نفسه بنفسه، فهو بالتالي قادر على التأمل الذاتي، أي إقامة مسافة بينه وبين السياق. ومع ذلك، فإن هذه المسافة دائمًا ضرورية ومؤقتة. يعرف الفرد أنه متشابك في سياق محدد حتى عندما يؤسس لعملية تأمل ذاتي. وبالتالي، فإن عملية التأمل الذاتي هذه تقود ساندل إلى معالجة مسألة معرفة "من أنا"، وهو سؤال يجب مواجهته بسؤال "من أود أن أكون"، حتى نصل أخيرًا، وبشكل أكثر صلة (وكانط) على السؤال "ما هي الغايات التي سأختارها"[٣]. وهكذا فإن وجهة نظر ساندل تحول، بالمعنى الدقيق للكلمة، معالم الوضع الأساسي نحو عملية تأسيسية يجد فيها اختيار الغايات الفرد في اقتران ما "أتمنى أن أكونه" وشبكة الغايات الممكنة. يمثل هذا الارتباط، بالمعنى الدقيق للكلمة، المجتمع باعتباره إنجازًا أخلاقيًا وكعامل لأخلاق مجتمعية منفتحة. لأن "ما أنا عليه" وما "أتمنى أن أكونه" هي الأشياء التي أتشاركها مع زملائي. ولهذا يوضح ساندل هذا المبدأ بقوله أنه من الممكن استشارة صديق. أحياناً يعرفنا الأصدقاء أيضًا، إن لم يكن أفضل، مما نعرف أنفسنا. يوضح هذا المثال أن فهم الذات يمكن مشاركته بشكل جماعي. وكما أن استقلالية كل شخص تجد حدودها في التطلعات والروابط التي لا يمكن تنفيرها عنها،

-٢

Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, op. cit. p. 84.

-٣

Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, op. cit. p. 86-87.

-٤

Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, op. cit. p. 99 ; « La question morale pertinent n'est pas « Qui suis-je ? » (car la réponse à cette question est donnée d'avance), mais plutôt « Quelles fins vais-je choisir ? » ; or cette seconde question s'adresse à la volonté ».

فإن العدالة تجد حدودها في أشكال المجتمع التي تنطوي على الهوية وكذلك مصالح المشاركين. وتتلخص عملية التحقق من صحة القواعد القانونية، وفقا لهذا النموذج، على النحو التالي من خلال تسليط الضوء على عملية الفهم الذاتي المجتمعي كأساس للمعايير. يحدد المشاركون في عملية الفهم الذاتي التأسيسي هوياتهم ومصالحهم الأساسية بالإشارة إلى المجتمع الأخلاقي الذي يخدمونه أو يمثلونه كبرلمانيين وقضاة وموظفين مدنيين وما إلى ذلك. إن مسألة الأساس المعياري هي قبل كل شيء مسألة فهم ذاتي لهذا المجتمع الذي تنبثق منه تحديثات للقاعدة "الأخلاقية" القادرة على دعم وإضفاء الشرعية على التجديد المعياري. فيما يتعلق بهدفنا، المتعلق بفلسفة القانون، دعونا نصر أيضًا على حقيقة أن القواعد السياسية القانونية ستكون بالتالي مسألة تشمل "المعايير" (أو المعايير) المحلية (أو المجتمعية) على نطاق أوسع. للانضمام أخيرًا إلى المجتمع السياسي، المسمى بالوطني، تأكيدًا لـــ "ما نحن عليه" من الأسفل، وبالتالي، من المفترض، في معارضة المنطق النخبوي أو الرولزي أو من الأسفل إلى الأعلى.

ومع ذلك، فإن منظور العالمية مفقود أو محجوب تمامًا في منطق التأسيس الساندیلي هذا. في الواقع، تصبح مسألة العدالة والقانون مسألة مجتمعية حيث تكون الحدود منيعة للغاية أمام الفهم الذاتي الذي يريد أن يكون أكثر، أو شيئًا آخر، مما هو "موجود" بالفعل، أو الذي يسعى إلى اللامركزية لنفسه. مما يسمح لنا بانتقاد التقاليد دون الاستسلام بدوره لموقف خارج الدنيوية. باختصار، حتى لو لم يكن الأمر يتعلق بلعب دور هاوي عالمي، أي مع روح الصبي الذي يحلم بأن يكون مغامرًا مقدامًا يستكشف أعماق اللامكان، فالحقيقة هي أن كل ما يبقى هو أسير الأوهام حول نفسه وحوله. السياقات الأخلاقية التي يختبرها (ولا يعرفها) فقط ضمن حدود تجاربه المحدودة للغاية وغير المنعكسة في أغلب الأحيان. ومن هنا تأتي الهاوية التي تنفتح تحت أقدام كل الطائفية.

لاحظ أيضًا أننا نرى هنا خلطًا بين المجال الخاص والمجال العام[١]. لا يستطيع ساندل التمييز بين الصالح العام السياسي والصالح العام الذي سيكون تعبيرًا عن هوية الأفراد. ومن خلال عدم الفصل هذا، فإنه يُدخل الارتباك في مفهومه للصالح العام، وبنفس الطريقة، فإنه يترك دون إجابة التساؤلات المتعلقة بوضع الخصوصيات ذاته. لقد أصبحت المعايير القانونية والسياسية تعتمد على مفهوم معين للخير، وأصبح منظور العالمية ذاته محكومًا عليه بالتضييق مع تزايد حدة الاختلافات بين الهويات.

دعونا نقيم الأمر

ولم تنجح أي من نسختي الفلسفة المعاصرة في إرساء المعايير في إقناعنا حقًا. أحدهما يدعونا إلى التخلي عن أي هوية معينة، بعد الاعتراف بها فعليا، بينما يشجعنا الآخر على استثمار كل شيء في هذه الهويات مع المخاطرة

١-

Rappelons ici le poème de W. H. Auden, « Visages privés en lieux publics Sont plus sages et plus beaux Que visages publics en privé ». Ici cité suivant la traduction donnée dans Hannah Arendt, « Le grand jeu du monde », dans Esprit, no 6-7, 1982, p. 21-29 ; p. 24.

بنسيان معيار العالمية الخاص بحداثتنا القانونية والسياسية. إنهم يوضحون لنا معًا مغالطات التموضع الفلسفي الذي يُفترض أنه من الداخل بينما ينسى، أو يمحو ببساطة، حقيقة أن العلم لم يعد يتمتع بأي امتياز فيما يتعلق بقابلية العلم للخطأ، وأنه يجب عليه، عن علم، من خلال التواضع العقل، يتأرجح بشكل مختلف بين "الحقيقة والقاعدة" أو حتى بينهما ولم تنجح أي من نسختي الفلسفة المعاصرة في إرساء المعايير في إقناعنا حقًا. أحدهما يدعونا إلى التخلي عن أي هوية معينة، بعد الاعتراف بها فعليا، بينما يشجعنا الآخر على استثمار كل شيء في هذه الهويات مع المخاطرة بنسيان معيار العالمية الخاص بحداثتنا القانونية والسياسية. إنهم يوضحون لنا معًا مغالطات التموضع الفلسفي الذي يُفترض أنه من الداخل بينما ينسى، أو يمحو ببساطة، حقيقة أن العلم لم يعد يتمتع بأي امتياز فيما يتعلق بقابلية العلم للخطأ، وأنه يجب عليه، عن علم، من خلال التواضع يتأرجح العقل، بشكل مختلف بين "الحقيقة والقاعدة" أو حتى بين الديمقراطية وقدراتنا، ويلاحظ الرغبة في تطوير الموارد اللازمة لدعم الحداثة حيث يجب أن نعيش بشكل جيد.

مضيفًا أنه على الرغم من أن الفلسفة التأسيسية قد تبدو جذابة، إلا أنه يجب علينا ألا ننسى أبدًا أنها لا تستطيع البقاء إلا من خلال استيعاب الإطار والبيئة التي تجعلها ممكنة. إذا لم يكن لإطار الكياسة والبيئة الاجتماعية للأنسنة والتشخيص أي أهمية، فإن الأمر يختلف عندما يتعثران تحت ضغط واعتداء التشيؤ والاستغلال. إذا كنا على حق في انتقاداتنا، ولو جزئيا فقط، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو إلى أين يجب أن نذهب عندما نترك الآثار التأسيسية. ولهذا السبب يجب أن ننتقل إلى نموذج اختيار المعايير التي يحتمل أن تكون صالحة والتي صممها هابرماس.

هابرماس والاختيار الخطابي للمعايير.

كما ذكرنا سابقًا في مقدمتنا، فإن السؤال المتعلق باختيار القواعد القانونية والسياسية يحتل مكانة بارزة في التفكير الحالي ليورغن هابرماس[١]. في الواقع، يسعى الأخير صراحةً إلى موقف وسط بين عالمية راولز المجردة وغير الدنيوية والجماعية الملموسة والدنيوية للجماعيين. على المستوى الفلسفي البحت، دعونا نؤكد، إنها مسألة

[١] J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, 1987, 2 volumes ; idem, Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1985 ; idem, Écrits politiques. Culture, droit, histoire, Paris, Cerf, 1990 ; idem, De l'éthique de la discussion. Que signifie le terme « Diskursethik » ?, Paris, Cerf, 1992. Voir Bjarne Melkevik, « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit », dans (1990) 31, Les Cahiers de Droit, p. 901-915, idem « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », dans (1992) 33, Les Cahiers de Droit, p. 115-139, et idem, « Habermas et l'État de droit » dans Josiane Boulad-Ayoub, Bjarne Melkevik et Pierre Robert (dir.), L'amour des lois. La crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 371-387. Les trois articles sont repris dans Horizons de la philosophie du droit, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval et Paris, L'Harmattan, 1998 (coll. Diké, 2004), p. 93-150.

شق طريق وسط يمكن أن يستفيد من كلا الموقفين، أو، الأهم من ذلك، إعادة شحن البطاريات في فكر كانط وكذلك في فكر هيجل. وكذلك في الأخذ بعين الاعتبار الحقيقي لحياة الأفراد وإمكانية السمو من الأسفل عن طريق الزواج من قوى العالم الصحية التي يعيشها هؤلاء الأفراد أنفسهم. باختصار، الأمر يتعلق بمصالحة الحداثة القانونية مع نفسها! لا يمكن لمثل هذا المشروع أن يتحقق، من خلال طموحه، إلا من خلال مواجهة تحدي الهوية الذي يكمن وراء كل من العالمية المجردة والجماعية الملموسة. لذا فإن الهدف الذي وضعه هابرماس لنفسه يفضل التركيز على عملية التحقق من صحة المعايير وعلى الاختبار الخطابي القادر على التوفيق بين الهوية الخاصة للناس ومتطلبات ما هو داخل الدنيا وعالمية حداثتنا القانونية والسياسية. ومن الضروري التحقيق في مسألة صحة القواعد من خلال الإصرار على اختيارها كجزء من عمل ديمقراطي منفتح وواسع لا يتحقق إلا من خلال العديد من العمليات الديمقراطية التي تتدفق جميعها نحو تأكيد الأفراد الذين يقبلون الأفق الديمقراطي كشرط حديث. . دعونا الآن نلقي نظرة فاحصة على معنى هذه النظرية.

سيادة الاتصالات

إن فهم مناهضة الأصولية عند هابرماس يجب أن يتم أولاً من خلال فحص "السيادة التواصلية"، كما يصف أطروحة "السيادة المنحلة تمامًا". دعونا نتذكر، فيما يتعلق ببنية الفكر، أن الأمر هنا يتعلق بتسوية وإقصاء جميع المبالغات الفلسفية للفكر التأسيسي، مع تسليط الضوء على الفرد باعتباره فاعلًا اجتماعيًا يؤكد (أو ينكر) إمكانية وجود "الحق" يتحقق بالمعاملة بالمثل بفضل العمليات الديمقراطية. دعونا الآن نتفحص أطروحة هابرماس حول السيادة المنحلة تمامًا من خلال الانتقال إلى الوصف الذي يقدمه: "إن السيادة المشتتة تمامًا لا تتجسد حتى في رؤوس الأعضاء المرتبطين، ولكن – إذا كان لا يزال بإمكاننا التحدث عن أي تجسيد – في هذه أشكال التواصل الخطابي للرأي والإرادة بطريقة تجعل نتائجها غير المعصومة من الخطأ تؤيد افتراض العقل العملي. إن السيادة الشعبية التي أصبحت لا ذاتية ومجهولة، ومتحللة ذاتيًا، لا تجد تعبيرها حصريًا في الإجراءات الديمقراطية والشروط الصعبة لإنشائها. (..) تؤكد السيادة المسيلة تواصليًا نفسها في قوة الخطابات العامة (.. ..))»[1].أو حتى ذلك:

"في هذه السيادة التي أصبحت سائلة عن طريق التواصل، توجد الإمكانية اللازمة للتفكير، بشرط أن يتم الاستماع إليها، من ناحية أخرى، من خلال الموضوعات والحجج والحلول المقترحة، كما تظهر بحرية في المؤتمر". إن المسؤولية المتعلقة بالقرارات العملية، المثقلة بالعواقب، يجب أن تتخذ شكلاً مستقراً في القرارات التي تتخذها المؤسسات الديمقراطية المنشأة، قبل أن يتم تحملها بوضوح من وجهة نظر مؤسسية.

[1]-

Jürgen Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », dans Lignes, Paris, no 7, 1989, p. 52.

يمكن للقوة التي يولدها الاتصال، دون روح الغزو، أن تعمل على أساس عمليات التقييم وصنع القرار أثناء حدوثها في إطار الإدارة العامة، لأنها، بالنسبة لها، هي مسألة جعل تأكيد معاييرها المعيارية. المطالب باللغة الوحيدة التي يفهمها الحصن المحاصر على هذا النحو: إنها تدير رصيد الحجج التي يحق للسلطة الإدارية استخدامها بطريقة نفعية، ولكن لا ينبغي تجاهلها – ما دام هيكلها هو هيكل دولة الحق[١].

يعبر هابرماس هنا، دعونا نؤكد عليه، عن تصور جذري للديمقراطية نستعد للعودة إليه قريبًا. ومع ذلك، فمن الضروري أن نستهدف، فيما يتعلق على وجه التحديد بمسألة مناهضة الأصولية، اثنتين من الاستنتاجات الناتجة عن أطروحة انحلال النظرية الحديثة للسيادة[٢]. أولاً، دعونا نلاحظ أن هابرماس يؤكد على تموضع نظري وعملي يعتمد على الذاتية المتبادلة للموضوعات في التواصل الخطابي وباعتباره يشكل المكان العقلاني للتفسير للفعل الإنساني. تتشكل هذه الذاتية المتبادلة في تواصل عملي بين الأعضاء المشاركين الذين يمنحون امتيازًا للإنسان الملموس في اللحم والدم. ويترتب على ذلك أن مكان التفسير لم يعد أي شكل من أشكال العقل، كما هو الحال مع كانط أو فيشت أو هيجل، ولا مسلمة الذاتية المجردة كما هو الحال مع لوك والتقليد الليبرالي، ولا أي ذات جماعية كما هو الحال عند بودين وهوبز، بل الإنسان. الفعل كقوة اجتماعية، للتنشئة الاجتماعية والتشخيص، يؤكد نفسه في عملية لا حصر لها من أفعال الكلام التي تشير إلى الموارد القادمة من عوالم معيشية غير متجانسة ومتنوعة، نحو التمايز الذي يصنعه ويمكن أن يصنعه كل فرد من الثقافة والمجتمع وثقافته. الشخصية الخاصة. ثانيًا، دعونا نتحرك نحو التأكيد على تأسيس العوالم الحية كأفق محتمل للفهم يسمح للأفراد بالإجابة بنعم أو لا على ادعاءات الصحة المقدمة لهم. وبالتالي، فإن الأفراد (أو الذوات) ليسوا أمواتًا كما هو الحال في البنيوية الفرنسية أو ما بعد البنيوية، ولا يُفنون في الأبخرة الميتافيزيقية الناتجة عن المثالية الألمانية ونهضاتها الفرنسية التي لا تعد ولا تحصى، ولكنهم حاضرون جدًا كمتحدثين ومستمعين في التواصل، دون أن يشغلوا المكان المركزي الذي ينتمي إليه. إلى مسألة العقلانية المنخرطة في "الأفعال" التواصلية التي يستثمرون فيها. ومن هنا تأتي على وجه التحديد إمكانية تنسيق أشكال الفعل التواصلي بحيث تكون معقولة للجميع.

وبالتالي، عندما يؤكد هابرماس أن النظريات الحديثة للسيادة تذوب في اللغة، يمكننا أن نتفق معه تمامًا، لأن السيادة التواصلية التي هي اللغة ليست أكثر من القوة الذاتية المتبادلة التي تتجسد في الحوارات التي تشكل الفضاء العام كمكان للاستقلال العام للناس. ومن قبل الأعضاء المشاركين الواعيين.

التحقق من صحة المعايير

[١] Jürgen Habermas, Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire, op. cit. p. 158. Voir idem, Faktizität und Geltung. Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Francfort, Suhrkamp, 1992, p. 531.

[٢] Jürgen Habermas, La souveraineté populaire comme procédure, op. cit., p. 43-48.

دعونا الآن نتفحص النموذج المتعلق بعملية التحقق من صحة النصوص المعيارية عند هابرماس. دعونا نؤكد عليها، إنها مسألة تسليط الضوء على أن عملية الاختيار لا يمكن أن تشهد إلا على ما نتفق عليه بشكل متبادل على أنه يجب اعتباره "صالحًا" للجميع والذي نتعهد باحترامه في مجال العمل الاجتماعي. قبل كل شيء، يتعلق الأمر بضمان أن يكون أفق التحقق من صحة المعايير جزءًا من قواعد تحديد المواقع (الناشئة عن التنشئة الاجتماعية والتشخيص/الفردانية) التي يكتسبها أي فرد قادر على التحدث والتصرف في المجتمع. لاحظ أن الأمر، في نهاية المطاف، يتعلق بتعبئة الكفاءة اللغوية مثل تأكيد معنى هذه القواعد في المناقشات الديمقراطية وفيما يتعلق بما يمكن أو ينبغي أو ينبغي أن يكون مقبولاً لدى "الجميع".

كمقدمة، دعونا نلاحظ أنه يجب التوفيق بين الإشارات عند هابرماس إلى الإنسان الملموس أو الإنسان المجرد (عزيزتي، كما لاحظنا، إلى الجماعة والرولزية) من منظور التواصل اللغوي. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن التواصل اللغوي يعطي شكلاً لمفهوم جديد: الفرد المنخرط في التواصل العملي. وبهذا المعنى، يكون الإنسان هو خطابه، ويرتبط، ضمن العقل العملي، باتصالاته وبأشكال التواصل الخطابية التي يحققها على الفور في الفضاء العام. وبالتالي، فإن التواصل الخطابي، الذي يحشد، وفقًا لهابرماس، موارد العوالم الحية على وجه التحديد وبشكل ذاتي، يوفر إمكانية التفكير الضروري لإنشاء صلاحية سياسية واجتماعية لـــ "المعايير" الخاضعة للاختيار.

وبالتالي فإن نموذج التبادل اللغوي العملي ليس له أي دور في إنتاج معايير تطمح إلى اكتساب الصلاحية الاجتماعية، ولكنه يركز حصريًا على عملية فحص وبالتالي اختيار المعايير، فيما يتعلق بمطالبتها بالصلاحية. يتم تطوير معايير اختيار المرشحين خارج هذه العملية؛ إنه يتطور ويتم تبريره في العالم المعيش أو في الأنظمة. إنها في الواقع إحدى خصائص عوالم الحياة والأنظمة التي تنتج مثل هذه المعايير مع ادعاء صحتها. والآن، نظرًا لأن الفعل اللغوي يحمل مثل هذا "الادعاء بالصلاحية"، فإن العوالم الحية، وعوالم التنشئة الاجتماعية والتجسيد المباشر، هي التي، بطريقة مميزة، كمكان للعقلانية، تتجاوز وتتجاوز العقل الأداتي. (أو حتى التشييء) الذي يجب، في إطار الاهتمام الديمقراطي، أن يسعى، وفقًا لهابرماس، إلى الحصول على الأسبقية.

في العالم المعاش، يعكس تطور المطالبات المعيارية، وفقًا لهابرماس، الطابع التعددي له ويمثل نبض حالة الاستقلال الذاتي ونشرها العملي في العوالم الحية. وعلى النقيض من ذلك مع الأنظمة (المبنية على الاقتصاد وإدارة "الملفات") حيث يميل تطور المطالبات المعيارية نحو تقنية تهدف فقط إلى ضمان الحفاظ على الذات، فإن منظور العوالم الحية يضمن مراعاة الوصول إلى الأفراد، جسدًا وروحًا. الدم، في حميمية قناعاتهم والتزاماتهم المعيارية. ومع ذلك، فإن المعايير، التي تنشأ إما من عوالم معيشية أو من أنظمة، لا يمكن أن تكون إلا معايير في حالتها الأولية، أي ادعاءات تنتظر صلاحية اجتماعية محتملة. في هذا الصدد، يعبر هابرماس بهذه الطريقة عن التعددية المعيارية التي هي الثقل الموازن الدقيق للتعددية الواقعية عند راولز.

إن صخب اللغة وضجيجها، والخطابات التي، في حد ذاتها، تجعل من الممكن تطوير صلاحية اجتماعية و"معيارية" للمعايير. وهكذا تصبح الخطابات العملية من العوالم الحية نموذجية، بالنسبة لهابرماس، بالمعنى الدقيق الذي مفاده أن الأمر متروك دائمًا للأفراد لإضفاء الشرعية على المعايير. إن الاعتراف المتبادل بين الذوات، والذي، بهذه الطريقة، كما فعل هابرماس، موجود كمثال عملي فيما يتعلق بشرعية المعايير، ينضم إلى الفعل التواصلي باعتباره التزامًا سياسيًا أو ببساطة باعتباره "معنيًا". ومن هنا جاءت الملاحظة العملية التي تصر على حقيقة أن اللغة، التواصل اللغوي، يتم تأكيدها باعتبارها "ادعاء بالصلاحية" بهدف ضمان التبادلات الاجتماعية الانعكاسية المتبادلة على أوسع نطاق ممكن، وذلك بهدف الفوز بأفضل الحجج بشكل عقلاني.

لقد أكد لنا هابرماس باختصار أن العقلانية التواصلية تدعم القوة المحددة للخطاب اللغوي، أي القدرة على توليد اتفاق دون قيود وخلق إجماع يؤسس لصلاحية المعايير المقترحة. ويجب علينا أيضًا، عمليًا، أن نتبنى وجهة النظر هذه لضمان، قدر الإمكان، تفوق "أفضل حجة" في الفضاء العام.

العالمية والمصالح

الآن دعونا نلقي نظرة على جانبين من عمليات التحقق من الصحة هذه. فهو ينطوي أولاً على تحليل مسألة العالمية ومن ثم مسألة "المصلحة". فيما يتعلق، أولاً، بمسألة العالمية، يبدو من المناسب لنا أن نأخذ كنقطة انطلاق كلمات هابرماس التالية: "إن أي معيار صحيح يجب (...) أن يفي بالشرط الذي بموجبه تكون العواقب والآثار جوانب ثانوية (...) "كما هو متوقع) تنشأ من حقيقة أن القاعدة قد تم الالتزام بها عالميًا بقصد تلبية مصالح الجميع، ويمكن قبولها من قبل جميع الناس (وتفضيلها على تداعيات احتمالات التسوية المعروفة الأخرى)"[١]. معيار العالمية الذي وضعه هابرماس إن الدفاع هنا لم يعد له نفس المعنى الذي كان له في أعقاب إرث كانط وأتباعه. لم يعد الأمر يتعلق بالالتزام بنظرة خالصة للعقل المجرد، بل على العكس من ذلك، طرح "عالمية" يتم تنفيذها عمليا ومن منظور حواري حيث يرتبط معنى العالمية بالشرط. أن تكون مقبولاً من قبل أشخاص ملموسين يريدون جعل هذا المعيار خاصًا بهم. لذلك، دعونا نكرر، لم يتم اكتشاف العالمية عن طريق العقل، كما هو الحال مع كانط والعديد من فلاسفة القانون الآخرين، ولكنها مقبولة بشكل عملي من قبل الأشخاص المعنيين. إنها عالمية في عالم البشر، وبالتالي تخضع لجميع العيوب التي تصاحب إبداعاتنا العملية، كما يتبع الظل الإنسان.

ويترتب على ذلك أن المعيار يكون "عالميًا" عندما يتمكن جميع المعنيين (خاصة أكبر عدد ممكن) من الموافقة عليه بحرية. وبالتالي فإن مسألة "العالمية" لم يتم البت فيها مرة واحدة وإلى الأبد؛ تجد نفسها موضوعًا للطعن

[١] Jürgen Habermas, Morale et communication, op. cit., p. 86-87 ; voir aussi De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 123. Habermas renvoie ici à William Rehg, « Discourse and the Moral Point of View : Deriving a Dialogical Principle of Universalization », dans Inquiry, 34, 1991, p. 27-48.

والتحسينات وإعادة التفاوض في المستقبل. باختصار، يمكن دائماً تحسين مفهومنا للعالمية من خلال المناقشات الديمقراطية.

دعونا نصر، ثانيًا، على مسألة "المصلحة" من خلال التأكيد على أن المعايير يجب أن تعبر بشكل مشروع عن المصالح التي من المحتمل أن تقنع الأشخاص المعنيين، على المستوى الجدلي[١]. في الاقتباس الذي قدمناه للتو، من المناسب التأكيد على اختيار الكلمات، لأن هابرماس قال بوضوح، دعونا نؤكد، "نية تلبية مصالح الجميع". وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بإتاحة الفرصة لجميع المصالح للتعبير عن نفسها، ومن وجهة النظر هذه، وعلى مستوى جدلي، للعمل نحو التوصل إلى توافق آراء واسع قدر الإمكان فيما يتعلق باحترام المصالح وتقييمها.

ويعني هذا بشكل ملموس أن المصالح الخاصة لا يتم استبعادها في حد ذاتها بسبب "خاصة" أو "موضعة"، أي مرفوضة باعتبارها غير شرعية من خلال موقف فلسفي محدد مسبقًا، ولكن يجب أن تكون موضع تقدير من قبل الجميع بحيث تكون النقطة التي يراها الجميع يمكن التعبير عن مصالح الجميع بشكل مشروع. هذه وجهة نظر أساسية ومهمة، خاصة بالنسبة للأقليات العرقية أو الدينية أو الأقليات ذات الهوية التي غالبًا ما تجد صعوبة في إسماع صوتها (أو حتى التحدث بحرية) والتي غالبًا ما تعاني في فرديتها وخصوصيتها بسبب العزلة الاجتماعية والسياسية المتناقضة. للمتطلبات الحديثة للديمقراطية. وهكذا يعبر هابرماس عن احترامه للمصالح الناشئة عن الأشكال (والسياقات) المختلفة لحياة معينة، ولكن قبل كل شيء الأفراد الذين يعيشون والذين يحركون هذه الجوانب من العوالم الحية. عند هابرماس، يتجسد احترام المصالح هذا في مصطلحات السلطة السياسية: فالالحقائق، التي يحشدها الأشخاص المعنيون، تشارك في تطوير المعايير، وببساطة لا يوجد موقف "محايد" متاح. يقدم معيار "المصلحة" هذا لحظة من المعارضة المشروعة، أو على الأقل، تذكيرًا دائمًا بالخلاف، الذي غالبًا ما يكون ذو طبيعة أخلاقية، للأشخاص أو مجموعات من الأشخاص الذين يشعرون، عن حق أو خطأ، بأنهم محرومون من اقتراح معياري. . لماذا ؟ لأن الأقليات هنا اكتسبت حرية العمل الدائم لصالح مصالحها لتشكل بدورها أغلبية في يوم من الأيام. وبعبارة أخرى، من غير المجدي أن نتظاهر، أو أن نتصور أننا سنتفق جميعا على مسائل تحشد بقوة عواطفنا ومشاعرنا العميقة. يمكن دائمًا أن تكون مسألة الإجهاض أو الانتحار بمساعدة طبية بمثابة توضيح.

دعونا نحدد أيضًا أن الهويات الثقافية يتم تأكيدها من خلال حقيقة أن الفرد المنخرط في إجراء المداولات لا يُنظر إليه على أنه بلا ارتباط، بلا جودة، بل ككائن يتقاسم الخزان الرمزي للعالم المعيش مع الآخرين خاصته. وبما أن هذا العالم المعيش يتم تصوره بدقة في تعدديته الواقعية والمعيارية، فإن حقيقة التحقق من صحة المعايير اجتماعيًا، والتي تم التحقق من صحتها من قبل أشخاص موجودين بشكل ملموس ومع مصالحهم المحددة، تعني

[٢]

Jürgen Habermas, Morale et communication, Paris, Cerf, 1986, p. 86-87.

أن الدور المنسوب إلى الهويات الثقافية أكثر تطرفًا بكثير مما هو عليه في الفكر الليبرالي. على سبيل المثال. يسعى هابرماس باختصار، بإصراره على الشرعية المزدوجة لـــ«العالمية» و«المصالح»، إلى التوفيق بين موقفي الحداثة السياسية والقانونية. فمن ناحية، استعاد الفضاء العام، الذي يسكنه الصراع على السلطة ومواجهة المصالح، شرعية لم تتمكن الليبرالية قط من منحها إياها. ومن ناحية أخرى، أعيد تعريف "الصالح العام" باعتباره اهتماماً ديمقراطياً فيما يتعلق باحترام التعددية، وهو أمر أكثر تطرفاً بكثير مما هو عليه في المنظور الليبرالي. وفي بوتقة هذين التأكيدين، اللذين ليسا متناقضين كما أشرنا (لأنهما يتم التعبير عنهما بأفعال لغوية خاضعة للتقييم للجميع)، يكمن المشروع الحديث للديمقراطية الذي يؤكد نفسه على أنه قابل للكمال دائمًا. دعونا نؤكد صراحة على أنه لا يمكن التوصل إلى توافق في الآراء إلا بشأن عدد محدود من المعايير، وأنه يتطلب بالتالي نوعا من الحوار الدائم بين الأغلبية والأقليات الثقافية أو غيرها من الأقليات. ويتبع ذلك حوار يتم من خلاله الاختيار البسيط الذي يمكن الاحتفاظ به من خلال شرط التوافق، ويفتح المجال العام بشكل معياري لتأكيدات الهويات والثقافات "في القانون". يعترف المفهوم التواصلي للقانون أولاً بحرية "الغريب في أن يظل غريبًا" بالنسبة لنا. إنه بالفعل مفهوم جذري للديمقراطية يُقترح هنا ويحاول أن يحل محل طريقتنا في فهم الديمقراطية كأساس لكل الشرعية السياسية والقانونية.

الاختيار: التأسيسية أو الاختيارية

في النهاية، إنه خيار يجب القيام به! إنه بالتأكيد اختيار لفلسفة القانون، ولكنه أيضًا اختيار لا يمكن أن يتم من الفلسفة وحدها، لأنه يجب أيضًا، كما دافعنا، أن يتم في الممارسة العملية من خلال تعبئة مفهوم صحي للحداثة بالإضافة إلى المفهوم القانوني والسياسي. إذا توقفنا عن خداع أنفسنا بشأن أي "أساس فلسفي"، أو حتى بشأن شبكة أمان فلسفية وهمية، فيبدو لنا أن الفكر المسؤول والواضح الوحيد سيكون قبول تدريس النهج "الانتقائي". يجب علينا أن نقيس نبض عالمنا ونتقبل في نهاية المطاف أن كل التفكير "الانتقائي" يؤدي إلى فلسفة القانون المنخرطة في هذا العالم، والملتزمة لصالح القانون. وهذا له ميزة التعبئة العملية للأشخاص الذين يعملون لصالح الرجال والنساء وحرياتهم واستقلالهم والحماية القانونية الحديثة حيث تكون الحياة جيدة.

Bibliographie

- Bjarne Melkevik, Réflexions sur la philosophie du droit, op. cit., p. 37-87. Cf. Ghislain Otis et Bjarne Melkevik, Peuples autochtones et normes internationales. Analyse et textes relatifs au régime de protection identitaire des peuples autochtones, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais, 1996, p. 3 s. Également, Ghislain Otis et Bjarne Melkevik, « L'universalisme moderne à l'heure des identités : le défi singulier des peuples autochtones », dans Jacques-Yvan Morin (dir.), Les droits fondamentaux, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 265-283.

- Conférence lors du colloque « Challenges for democracy : Rethinking Political Philosophy », l'Université Guelph, Ontario, 7-9 mai 1993. Nous avons saisie l'occasion d'apporter des précisions et des modifications substantielles au texte. Certaines parties ont été entièrement réécrites et réactualisées.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé, Paris, Vrin, 1982, p. 57.
- J. Rawls, Théories de la justice, op. cit., p. 341.
- John Rawls, Théorie de la justice, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2e édition, 1997. Compare, idem, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993 et, idem, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995. Pour une critique de philosophie du droit de Rawls, voir Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit, Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection Diké, 2002 ; voir également sur Rawls, voir Bjarne Melkevik (dir.), Avez-vous lu Rawls ?, numéro thématique du Philosophiques, vol. XXIV, no 1, 1997, p. 3-90. Compare avec Otfried Höffe, L'État et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne : John Rawls et Robert Nozick, Paris, Vrin, 1988.
- Jürgen Habermas, « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », dans Lignes, Paris, no 7, 1989, p. 52.
- Jürgen Habermas, Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire, op. cit. p. 158. Voir idem, Faktizität und Geltung. Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Francfort, Suhrkamp, 1992, p. 531.
- Jürgen Habermas, La souveraineté populaire comme procédure, op. cit., p. 43-48.
- Jürgen Habermas, Morale et communication, op. cit., p. 86-87 ; voir aussi De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 123. Habermas renvoie ici à William Rehg, « Discourse and the Moral Point of View : Deriving a Dialogical Principle of Universalization », dans Inquiry, 34, 1991, p. 27-48.
- Jürgen Habermas, Morale et communication, Paris, Cerf, 1986, p. 86-87.
- Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, op. cit. p. 99 ; « La question morale pertinent n'est pas « Qui suis-je ? » (car la réponse à cette question est donnée d'avance), mais plutôt « Quelles fins vais-je choisir ? » ; or cette seconde question s'adresse à la volonté ».
- Michael J. Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, Paris, Seuil, 1999 ; traduction française de Liberalism and the Limits of Justice, Cambrigde, Cambrigde University Press, 1982. Cf. idem, Democracy's discontent : America in search of a public philosophy, Cambrigde (Mass.), Harvard University Press, 1996.
- Voir André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois (dir.), Libéraux et communautariens, Paris, PUF, coll. Philosophie morale, 1997.

- Voir André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois (dir.), Libéraux et communautariens, Paris, PUF, coll. Philosophie morale, 1997.
- Voir Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit, op. cit. p. 2-10, cf. p. 155-175.
- Voir Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit, op. cit. p. 2-10, cf. p. 155-175.
- Voir Le Robert Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1971 (republié plusieurs fois) : la définition de « fonder ».