Open Access VOL6 (1) 2024

Modernity, Law and Tolerance

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: In the context of this article, we propose to think about the concept of tolerance as part of the communication model of law. In fact, it is a question of seeing what the requirements of tolerance are as an integral part of the concept of law itself. Since tolerance, like law, presupposes reciprocity with regard to human dignity, we will also try to see how it manifests itself in law. In fact, on what basis can law be tolerant and in what horizon must it work to do so? The concept of law that today allows us to think adequately about tolerance as an integral part of law seems to us to be the communication model of law developed by the philosopher Jürgen Habermas. The communication model favors an open and thoughtful way of thinking about law, with a political conception of tolerance as a place of encounter and recognition that is situated in the democratic process where the author of laws and rights must bear the burden of encountering others in dialogue.

We want to think about tolerance in law in relation to what is surely the most important challenge at the end of this century, namely the awakening of identity in democratic and pluralistic societies. This awakening of identity is a guiding way of positioning our discourse on tolerance in law. It is about thinking about our tolerance towards others, towards what they are or would like to be. However, we will not develop the issue of identity itself. This combination of the demand for tolerance with the demand for the identity of the other constitutes - in a way - a common thread for thinking about tolerance in law. This common thread allows us to think about what we consider to be the essence of the modern concept of tolerance, namely that it is the legal horizon of modernity that must bear the weight of tolerance in a democratic society. To complete this reflection, we will first examine the concept of legal modernity itself, then the discursive requirements that can support tolerance, and finally, tolerance as seen in the discursive logic of law.

Keywords: philosophy of law; Modernity**;** Habermas**;** Law and Tolerance

الحداثة والقانون والتسامح

المؤلف: البروفيسور/ بيارن ملكيفيك، أستاذ فلسفة القانون جامعة لافال بكندا.
ترجمة: السيد القاضي/ أيمن الخولي، القاضي بمجلس الدولة، والباحث بجامعة لافال بكندا، وجامعة بانتيون سوربون باريس ١ بفرنسا.

إعادة صياغة التواصلية

في سياق هذه المقالة، نقترح التفكير في مفهوم التسامح الذي يعد ضمن نموذج التواصل الخاص بالقانون. في الواقع إنها مسألة رؤية ما هي متطلبات التسامح كجزء لا يتجزأ من مفهوم القانون ذاته. وبما أن التسامح –مثل القانون– يفترض المعاملة بالمثل فيما يتعلق بالكرامة الإنسانية، فسوف نحاول أيضًا أن نرى كيف يظهر نفسه في القانون. في الواقع، على أي أساس يمكن للقانون أن يكون متسامحًا وفي أي أفق يجب أن يعمل للقيام بذلك؟ إن مفهوم القانون الذي يسمح لنا اليوم بالتفكير بشكل ملائم في التسامح كجزء لا يتجزأ من القانون يبدو لنا أنه النموذج التواصلي للقانون الذي طوره الفيلسوف يورغن هابرماس. يفضل نموذج الاتصال طريقة تفكير منفتحة ومدروسة حول القانون، مع تصور سياسي للتسامح –كمكان للقاء والاعتراف– يقع في العملية الديمقراطية حيث يجب على مؤلف القوانين والحقوق أن يتحمل ثقل اللقاء مع الآخرين في الحوار[١].

نريد أن نفكر في التسامح في القانون فيما يتعلق بما يمثل بالتأكيد التحدي الأكثر أهمية في نهاية هذا القرن، أي ايقاظ الهوية في المجتمعات الديمقراطية والتعددية[٢]. تعتبر صحوة الهوية هذه بمثابة طريقة إرشادية لوضع

١-

Voir B. Melkevik, « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit », Cahiers de Droit, 31, 1990, p. 901-915 ; « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », Cahiers de Droit, 33, 1992, p. 115-139, repris dans Jean-Guy Belley et Pierre Issalys (dir.), Aux frontières du juridique. Études interdisciplinaires sur les transformations du droit, Québec, GEPTUD, Université Laval, 1992, p. 111-135 ; « Habermas et l'État de droit. Le modèle communicationnel du droit et la reconstruction réflexive de l'État de droit contemporain », in J. Boulad-Ayoub, B. Melkevik et P. Robert (dir.), L'amour des lois. La crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Paris, L'Harmattan, 1996, p. 370-387.

Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1997 ; « Three Normative Models of Democracy », Constellations, 1, 1, 1994, p. 1-10 ; « Human Rights and Popular Sovereign-ty : The Liberal and Republican Versions », Ratio Juris, 7, 1, 1994, p. 1-13 ; « Struggles for Recognition in Constitutional States », European Journal of Philosophy, 1, 2, 1993, p. 128-155 ; « L'Espace public 30 ans après », Quaderni : La revue de la communication, 18, 1992, p. 165-191 ; « On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy », European Journal of Philosophy, 3, 1, 1995, p. 12-20.

٢-

Sur le réveil identitaire, voir François Thual, Les conflits identitaires, Paris, Éditions Ellipses, 1995 ; Craig Calhoun (dir.), Social Theory and the Politics of Identity, Blackwell, Oxford, 1994 ; Henry Harris (dir.), Identity, Clarendon Press, Oxford, 1995.

خطابنا حول التسامح في القانون. يتعلق الأمر بالتفكير في تسامحنا تجاه الآخرين، وتجاه ما هم عليه أو ما يرغبون في أن يكونوا عليه. ومع ذلك، فإننا لن نطور قضية الهوية نفسها. إن هذا المزيج من المطالبة بالتسامح مع المطالبة بهوية الآخر يشكل –بطريقة ما– خيطًا مشتركًا للتفكير في التسامح داخل القانون. يتيح لنا هذا الخيط المشترك التفكير فيما نعتبره جوهر المفهوم الحديث للتسامح، أي أن الأفق القانوني للحداثة هو الذي يجب أن يتحمل ثقل التسامح في المجتمع الديمقراطي. ولاستكمال هذا التفكير، سندرس أولاً مفهوم الحداثة القانونية ذاته، ثم المتطلبات الخطابية التي يمكن أن تدعم التسامح، وأخيرًا، التسامح الذي يُنظر إليه في المنطق الخطابي للقانون.

الحداثة والهوية

إن طريقتنا في فهم التسامح تشير إلى طريقتنا في فهم الحداثة القانونية. يمكننا القول أن هناك ثلاثة نماذج رئيسية للحداثة القانونية: ١. المفهوم العقلاني للحداثة، الذي يراها مبنية على أساس مبادئ وقواعد مبنية بشكل تجريدي وقبلي على العقل؛ ٢. المفهوم التعاقدي للحداثة، الذي يطورها على أساس، صريح أو ضمني، للمفهوم الافتراضي أو العقلاني لـــ "العقد الاجتماعي"؛ ٣. مفهوم "السيادة الشعبية" للحداثة، والذي يرى فيها الوعد الحديث بالتشريع الذاتي.

الحداثة والقانون والتسامح

إذا كان المفهومان الأولان للحداثة القانونية يتمتعان منذ فترة طويلة بوضع مهيمن (في القانون)، فإننا نريد تفضيل المفهوم الثالث لأنه من خلال بنيتهما الفلسفية للغاية يجب على المفهومين الأولين استبعاد أي ادعاء بالهوية باعتباره إما مخالفًا للعالمية أو مخالفًا للحداثة القانونية(العقلانية) ومن وجهة نظرنا، فإن المفهوم الثالث فقط هو الذي يستطيع –كما سنرى– أن يتفاوض مع مطالبات الهوية. إنه يصور التحرر الكامل للهويات الفردية فيما يتعلق بالقانون. دعونا أولا نلقي نظرة فاحصة على هذا المفهوم قبل أن نحدد تحرر الهوية الناتج عنه.

التشريع الذاتي الحديث

إذا كان بوسعنا أن نقول إن مشروع القانون الحديث برمته يدور حول نموذج التشريع الذاتي، فإن هذا لا يترك أغلال الحكم العقلاني أو "العقد الاجتماعي" ليتحد مع العنصر الديناميكي للحداثة القانونية إلا بشكل خجول وهش (أي نموذج السيادة الشعبية). بعد هابرماس، يمكننا أن نرى هذا الاقتران يعمل لدى اثنين من المفكرين، في هذه الحالة ج.ج.روسو وإي.كانط[١]. كان جون جاك روسو، وهو لا يزال سجين لغة العقود الاجتماعية، أول من أدخل المفهوم الأساسي لـــ«السيادة الشعبية» من خلال دمجه مع مشروع التشريع الذاتي الجذري. ويصفه على النحو التالي: «إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره، فسنجد أنه اختزل في المصطلحات

[١]- J. Habermas, « Three Normative Models of Democracy », op. cit., et « Human Rights and Popular Sovereignity : The Liberal and Republican Versions », op. cit.

التالية. كل واحد منا يجمع شخصه وكل قوته تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة؛ ونحن نستقبل كل عضو باعتباره جزءًا لا يتجزأ من الكل(١). » يقترح روسو نظرية قانونية تؤكد على أن الفرد، الإنسان، هو المؤلف الحقيقي والعملي لحقوقه وقوانينه(٢). إن نموذج السيادة الشعبية، مثله مثل عملية إنشاء الحقوق والقوانين، يؤكد على أن الأفراد هم مؤلفو إبداعاتهم ومتلقون لها. المعنى الحقيقي للعقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي هو التأكيد على أنه يجب التفكير في القانون بشكل ملموس وحقيقي في سياق سياسي. وفي الواقع، فإن "الاغتراب العام" لإرادة كل فرد هو الأساس الذي تقوم عليه الحقوق، وحيث يؤكد الفرد وحده نفسه كمؤلف ومتلقي للقوانين والحقوق.

كما يجعل كانط فكرة الحداثة مسألة تشريع ذاتي، إن التأكيد على أن الفرد يجب أن يكون مؤلفًا ومتلقيًا للحقوق هو جوهر عمله، لكنه يرتكز على أساس مختلف عن أساس روسو. وهكذا يرى الفيلسوف الألماني أن القانون هو: "فقط الإرادة المتزامنة والموحدة للجميع، بقدر ما يقرر كل فرد نفس الشيء للجميع وكل نفس الشيء للجميع، وبالتالي فإن إرادة الشعب الموحدة عالميًا هي وحدها التي يمكن أن تكون مشرعًا"(٣). ولذلك فإن القانون بمعناه السياسي يعتمد على الأفراد وأفعالهم الطوعية كتعبير عن سيادتهم. في النظام الكانطي، القانون هو اللحظة التي يتم فيها الاعتراف بالتشريع الداخلي، وهو عمل الوعي المعتمد على الميتافيزيقا، في اللقاء مع الآخرين وفي عملية البناء القانوني. القانون هو الفعل الذي يشكل به الأفراد، الذين يشكلون شعبًا، أنفسهم ويؤكدون فيه بشكل متبادل رغبتهم في تنظيم حياتهم معًا بموجب هذا القانون نفسه.

من المؤكد أن فلسفة روسو وفلسفة كانط تقومان على فرضية الذات. ومع ذلك، يمكننا القول أن ميتافيزيقاهم لم تعد ملكنا، على الرغم من أن طريقة التفكير هذه حول الحداثة القانونية، بصرف النظر عن الأساس الميتافيزيقي، لا تزال ذات صلة ومثمرة. هذا المفهوم الثالث للحداثة القانونية يؤكد في الواقع على تأكيد الأفراد على الوعد بالتشريع الذاتي الديمقراطي. ومن أجل الوفاء بهذا الوعد الديمقراطي، يجب علينا أن نأخذه بعين الاعتبار مفهوم "الفضاء العام" الذي وحده يمكن أن يعطيه معنى اليوم. لذلك يجب علينا أن نفكر في الوعد بالتشريع الذاتي عبر تحرير الهويات الذي يقدمه هذا الوعد نفسه بالتشريع الذاتي.

تحرير الهويات

J.-J. Rousseau, Du Contrat social ou Principes du droit politique, Paris, GF-Flammarion, 1992

-٢ .

-١

E. Kant, Métaphysique des moeurs. Tome 2. Doctrine du droit, Doctrine de la vertu (édité par Alain Renaut), Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 129.

في الواقع، يمكن فهم الحداثة على أنها تحرير الهويات[١]. من المؤكد أن تأكيد الهوية ليس النتيجة الأولية للحداثة، من الناحية التاريخية، بل النتيجة التي تنبثق بشكل ملموس من المشروع الحداثي الذي يُفهم على أنه تشريع ذاتي. دعونا نلقي نظرة فاحصة على هذه الملاحظة. تمامًا مثل هابرماس، يمكننا أن نرى في هيجل "الفيلسوف الأول الذي طور مفهوم الحداثة بوضوح"[٢]. في الفلسفة الهيغلية، يقدم إنجاز الحداثة تأملًا في افتراضاتها الثقافية المسبقة فيما يتعلق بالفرد. عند هيجل، يتم التفكير في مصطلح الذاتية وفقًا لثنائية القطب بين الحقيقة والقاعدة. ويطرح مصطلح الذاتية وفقا لأربعة دلالات، وهي الفردية، باعتبارها "التفرد الخاص اللامتناهي الذي هو حق الفرد في تأكيد ادعاءاته"، والحق في النقد، وهو المبدأ الذي "يتطلب أن يبدو ما يجب على كل شخص قبوله ظاهريا". "هو كشيء مبرر"، استقلالية الفعل، التي تتضمن ملكة "الرغبة في الإجابة على ما نقوم به" وأخيرًا، الفلسفة المثالية نفسها، أي "عمل العصر الحديث بقدر ما تدرك الفلسفة الفكرة التي تدرك نفسها".

ووفقا لهذا المفهوم، فإن الفرد هو الذي يعرف نفسه بشكل ملموس فيما يتعلق بالحداثة. إنه يؤكد نفسه بلحمه ودمه ككائن شخصي واجتماعي. وبينما أنتج روسو وكانط نموذجًا قانونيًا للتفكير في حقيقة ما، قام هيجل بتقسيمه من خلال التفكير في الحقائق الثقافية مع النموذج القانوني. إن النموذج القانوني لروسو وكانط، الذي يفكر في الحقيقة الأنثروبولوجية، يُستكمل عند هيجل بمفهوم يركز على الفرد المتجذر ثقافيًا، الفرد الذي يتولى مهمة استنفاد موارده وكل ما يتعلق به. إن المعايير وفقًا لهذا المفهوم للحداثة –وعلى النقيض من روسو وكانط– فإن الفرد باعتباره مؤلفًا للحقوق، يؤكد نفسه على ما هو عليه وما يرغب في أن يكون. إن مفهوم الحداثة هذا هو بالضبط ما يتجلى في الفضاء العام المعاصر. بالنسبة لهابرماس، يتكشف هذا الشكل من الحداثة القانونية والسياسية والاجتماعية في ضوء تحليلات ماكس فيبر وإي دوركهايم وجي إتش ميد.

الهوية كأفق مستقل للحداثة القانونية

إن هذا المفهوم للحداثة القانونية –كما دافع عنه نموذج الاتصال– يعني أن مسألة الهوية تقع في قلب الحداثة القانونية. وتصبح الهوية هي الأفق الأساسي للحداثة القانونية.

دعونا نلخص العواقب في بضع نقاط:–

-٢

-١

Cf. Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, 1989 ; traduction française, « Les sources du moi : la formation de l'identité moderne », Montréal, Boréal, 2000 (Édition de poche : Boréal Compact, 2003). Voir les commentaires de J. Habermas, De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 158-165.

١. إن اشتراط أن يكون الفرد هو مؤلف الحقوق ومتلقيها في نفس الوقت لا يمكن أن يشير إلا إلى عملية ملموسة ومفتوحة. إن العملية الديمقراطية هي التي يمكن أن تدعم هذا النمط من اختيار المعايير على أفضل وجه من خلال التأكيد على المشروع القانوني باعتباره عمل الجميع.

٢. إن عملية الاختيار الديمقراطي للمعايير، من خلال حقيقة أنها تنطوي على أفراد يستمدون من داخلهم موارد هذه العملية، تعني أن الأفراد لديهم القدرة على تأكيد ما هم عليه وما يرغبون في أن يكونوا عليه، وأن هذا النهج هو شرعي. وبعبارة أخرى، ترتبط العملية الديمقراطية لتشكيل المعايير ارتباطًا جوهريًا بمسألة الهوية. وفي هذا المفهوم للحداثة القانونية، فإن البحث عن هوية حديثة ليس بالأمر المخيف. ويترتب على ذلك أن البحث عن الهوية، ضمن ما يسمى بالحداثة القانونية، لا يمكن أن يتم إلا من قبل أفراد أحرار في تعبئة هويتهم، أو "ما هم عليه" أو ما يرغبون في أن يكونوا عليه، بهدف ترسيخ التسامح في القانون.

الهوية والتسامح

لقد رأينا أن منظور الهوية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحداثة القانونية. والأمر الآن يتعلق بتوضيح معنى هذه الإنجازات. وللقيام بذلك، سنرى أولاً كيف يؤدي هذا المفهوم للحداثة إلى تصور انعكاسي للعالمية، حول الحق في البقاء أجنبيًا، وحول المسؤولية فيما يتعلق بالماضي. هذه هي المحاولة الأولى لرسم الطريق إلى التسامح.

العالمية كعقلية معيارية

عندما ننظر إلى تراث الحداثة القانونية كما يتجسد في الوعد بالتشريع الذاتي مقترناً بالسيادة الشعبية، فإن ذلك يرغمنا على إعادة التفكير في معنى العالمية. وهذا لا يجب أن يُرى بعد الآن في المنطق الأفلاطوني للفكرة أو العقل. في الواقع، يوصي نموذج الاتصال بأن العالمية تقع دائمًا في سياق ذاتي مشترك. إن إطار هذا الفصل يمنعنا من تقديم عرض كامل ومفصل لهذا المفهوم للعالمية. ومع ذلك، يمكننا أن نشير إلى أن أطروحة هابرماس المركزية هي أنه يوجد دائمًا سياق ذاتي مشترك يسبق توقعات المعقولية التي قد تكون لدى المتحدثين والمستمعين فيما يتعلق بخطاباتهم المتبادلة في مواقف اختيار المعايير أو القيم والتي تترجم –في المجتمع الحديث– العالمية في الحياة العامة. وبالتالي فإن العالمية ليست في حد ذاتها قيمة سياسية ملموسة، كما تدافع عنها الليبرالية في كثير من الأحيان، بل هي عقلية حديثة مشتركة ذاتيًا. وبعبارة أخرى تشير العالمية إلى شبكات المهارات اللغوية إلى إمكانية التعامل مع احتياجات الفرد واهتماماته بطريقة انعكاسية، إلى القدرة على اتخاذ موقف الآخرين للاعتراف بأن احتياجات الفرد واهتماماته قد تكون مشروعة وما إلى ذلك. إن العالمية هي تعبير عن العقلية الحديثة والديمقراطية التي يمكن أن تدعم الوعد بالتشريع الذاتي وتضمن موافقة الجميع فيما يتعلق بالمعايير والقيم. هذه الطريقة في تصور العالمية، باعتبارها جدلية بين خطاب من لا مكان والناس الموجودين، تعني أن المشروع العالمي لا يمكن أن يجد معناه النهائي إلا في تشكيل الإرادة الديمقراطية وفي الأماكن العامة المعبأة ثقافيا. تشير العالمية أيضًا إلى الحركات الاجتماعية والنضالات السياسية والحاجة إلى كسر "أغلال ما

يسمى بعالمية المبادئ العالمية الزائفة، والتي تم استنفادها وتطبيقها بشكل انتقائي دون النظر إلى السياق"[١]. دعونا نستخدم هذا المفهوم للعالمية فيما يتعلق، أولاً، بالحق في البقاء أجنبياً، وثانياً، بالمسؤولية عن الماضي.

الحق في البقاء أجنبيًا

يستحضر نموذج "الحق في البقاء أجنبيًا" طريقة تفكيرنا حول المعاملة بالمثل مع الآخر. وفقًا لهابرماس، يجب علينا، في ضوء مفهوم العالمية المذكور أعلاه، قبول الآخر في تفرده، في خصوصيته، في تجسيده، لأن هذا هو الشرط الأساسي لتأسيس مشروع كوني. من المؤكد أن "الحق في البقاء أجنبيًا" يتعلق بتسامحنا تجاه الآخر بشكل عام، وبشكل أعمق، بشرعية الاختلاف. هكذا يعبر هابرماس عن نفسه: "إن الذي، باسم العالمية، يستبعد الآخر (الذي يحق للآخر أن يبقى أجنبيا) يخون فكره الخاص"[٢]. ويواصل تفكيره على هذا النحو: "فقط من خلال التحرر الجذري لقصص الحياة الفردية وأشكال معينة من الحياة، تتحقق عالمية الاحترام المتساوي للجميع والتضامن مع كل ما يحمل وجهًا إنسانيًا."[٣] إن المشروع الحديث، الذي لا يمكن اختزاله إلى أي تجريد، يؤكد نفسه في متناول الأفراد الذين يمكنهم الاستيلاء على مشروع ذاتي مشترك. يحشد الأفراد حياتهم الخاصة في اللغة وفي التعامل مع الآخر، مما يعني أنه إذا تم تطوير القانون من خلال الحجج، فإن هذه الحجج لا يمكن أن تكون صادقة وأصيلة إلا بقدر ما ترتكز على خلفية السرد "الذاتي" وعلى تفسير مفاده أن "الذات" يمكنها أن تصنع سياقها وما ترغب في أن تكون عليه. هذه الأصالة هي التي تلتقي بالآخر وتؤسس للتبادلية التي يمكن أن تؤدي إلى التسامح. على المستوى المعياري، وبشكل أكثر تحديدًا فيما يتعلق بالتسامح، يمكننا أن نرى بالفعل، في هذا الحق في البقاء أجنبيًا، التسامح كحق ديمقراطي، كحق في المشاركة السياسية، كحق كامل في الاحترام والتضامن. وبعيدًا عن أي أساس ميتافيزيقي، فهو يشير إلى العملية الديمقراطية واللقاء مع الآخر. المواطن ليس «نفسنا الآخر» (المشابه)، بل الآخر. ومع ذلك، بمجرد مواجهة الآخر، ماذا يجب أن نفعل بالماضي، مع الفجوة الثقافية والهوية، التي من شأنها أن تعرض المعاملة بالمثل للخطر؟.

المسؤولية عن الماضي

إن الدافع وراء البحث عن الهوية هو ما يمكن وصفه بـــ "الإدانات" ضد الظلم الذي عانى منه ذات يوم، وإدانات لانعدام الحساسية واللامبالاة المعاصرة. هل يمكننا أن نتجاهل الواقع التاريخي الذي تعاني منه مختلف

١- J. Habermas, De l’éthique de la discussion, op. cit., p. 107.

٢- Ibid., p. 108.

٣- J. Habermas, De l’éthique de la discussion, op. cit., p. 107-108.

الشعوب والأقليات والمجموعات النسائية وغيرها؟ ؟ ألا ينبغي لنا، كما يخبرنا هابرماس، أن نعترف أولاً بمظالم الماضي كشرط مسبق للقاء أنداد دون دوافع خفية؟ أليس هذا أول عمل من أعمال التسامح؟.

يعبر هابرماس عن هذا المطلب الأخلاقي بهذه العبارات: "إن التعويض من خلال سجل الظلم الذي لا يمكن إلغاؤه، ولكن يمكننا على الأقل تحقيق المصالحة الافتراضية معه من خلال التذكر، بدمج الحاضر في سلسلة اتصال التضامن التاريخي العالمي. إن هذا التاريخ هو الثقل الموازن المتأرجح للتركيز الخطير للمسؤوليات الذي حمل به الوعي الحديث للزمن، الموجه نحو المستقبل فقط ، والذي يشكل، إذا جاز التعبير، جوهر المؤامرة[١].إنها ليست مسألة إعادة صنع التاريخ، ولا إصلاح مظالم الماضي –سيكونون هناك دائما– والأهم هو فهم موقف الآخر وتردده ومخاوفه والآثار التي ستؤدي في النهاية إلى تعريض اللقاءات والحوارات والمزيد من المعاملة بالمثل للخطر. إنها مسألة تذكر بطريقة نقدية ما عانى منه الآخر بسبب خطأنا، بسبب ظلم الماضي، الذي يشكل نسيج حاضرنا. ويصف جان مارك فيري هذا الاعتراف بأنه "خطاب يتيح للضحايا فرصة الاستماع إليهم. إنهم يفعلون ذلك على طريق إعادة بناء السرد، وهذه هي الخطوة الأولى التي يتخذها العقل بهدف التعويض[٢]. ويواصل فيري: "[...] الكلمات لها كل أهميتها، لأنها تستطيع – أو لا تستطيع – إصلاح الظلم بنفس الكمية ونفس نوعية الأشياء المقدمة كنوع من الجبر"[٣]. الكلمات التي تتحرك بالتالي نحو التسامح... هذا الاعتراف بالماضي يعبر عن فهم للتعصب الذي عانى منه وتسبب فيه. لقد أدى التعصب إلى تعريض العلاقات بين الناس للخطر. ومن دون هذا الاعتراف، فمن الصعب أن تبدأ عملية الحوار. لقد خلقت مظالم الماضي أقليات ووضعت الأشخاص الذين يشكلونها في أوضاع غير مرغوب فيها وشعروا بأنها إهانة لكرامتهم ولكرامتنا أيضًا. يتعلق الأمر بفهم أنه إذا كان بعض يجدون أنفسهم في وضع الأقلية، ليس بسبب سحر الكلمات ولكن لأن الظلم وعدم التسامح هو الذي وضعهم هناك. كيف يمكننا أن نقيم علاقة تبادلية مع الآخرين دون أن نعترف بذلك؟ فكيف يمكن للآخر أن يتعرف علينا ويبني جسر التبادل دون أن نكون مستعدين أولا لتحمل مسؤوليتنا عن الماضي؟ إن تحمل هذه المسؤولية عن التعصب وآثاره اللاحقة شرط أساسي للتسامح.

الكفاح من أجل المعاملة بالمثل على الصعيد القانوني

١-

J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 18.

٢-

Jean-Marc Ferry, Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine, Tome 2, Les ordres de la reconnaissance, Paris, Cerf, 1991, p. 219. Cf. également « Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption », Hermes, 10, 1991, p. 125-137, numéro thématique intitulé : Espaces publics. Traditions et communautés, et L'éthique reconstructive, Paris, Cerf, collection Humanités, 1996, p. 36-41 et 108-111.

٢-

J-M. Ferry, op. cit., p. 218.

وهذا النموذج الفكري هو جزء من فلسفة عملية تفكر في التسامح في ظل الاعتراف الديمقراطي. ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد على النضال من أجل التبادلية التي تشكل التسامح الحديث. ولنوضح هذه العبارة: ١. يرتبط التسامح ارتباطًا وثيقًا بالصراعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقائدية والرمزية التي تحدث في المجتمع. إن التسامح هو في المقام الأول موضوع جدل وجدال، قبل أن يكون قادرًا على العمل، في نهاية المطاف، فيما يتعلق بتطبيق المعايير، بطريقة مسلية. ٢. توفر الحركات الاجتماعية حافزًا للاتصالات التي تركز على مصالح التسامح مع الأقليات والمهمشين في المجتمعات المتعددة الثقافات. على المستوى الفردي، يجب التعبير عن الاهتمامات التي تنبثق من قصص الحياة بحرية تامة، حتى لو كانت هذه الاهتمامات ترفض العالمية بشكل جذري. وفيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، دعونا نضيف أن الحد الوحيد هو شكل القانون الذي يدعم التسامح. إن أفق التشريع الذاتي لا يمكن إغلاقه إلا على حساب أي مشروع قانوني حديث، يستبعد العنف والتعصب على الفور.

التسامح والاعتراف القانوني

إن مشروع القانون الحديث، وفق الخطوط العريضة التي عرضناها للتو، يقودنا الآن إلى مشكلة الاعتراف بالتسامح في القانون. في الواقع، إذا كان الفرد هو مؤلف حقوقه ويحشد هويته لترسيخها، فإن مسألة الاعتراف تبرز وتطرح مسألة اختيار معايير التسامح القانونية التي يمكن أن تكتسب صلاحية اجتماعية. وسنؤكد هنا على جانبين من مشكلة الاعتراف. أولا، على المستوى العام، سننظر في التسامح واختيار المعايير، وبعد ذلك، بشكل أكثر تحديدا، التسامح والحقوق الأساسية.

التسامح واختيار المعايير

وإذا كان الشكل الذي يمكن أن يتخذه التسامح قد تم تأكيده خطابيا في السابق، فإن خطاب اختيار الأعراف والقيم هو الذي يضمن مدى انتشاره إيجابيا وسلبيا. إن الأفق المعياري الذي يتناسب مع التسامح يتطلب أفقاً من العالمية الواقعية القادرة على احتضان التقاء الهويات. يمكننا أن نرى ذلك فيما يتعلق بمسألة الصلاحية الاجتماعية للقيم والأعراف القانونية، كما حددها النموذج التواصلي للقانون وإضفاء الطابع الرسمي على التسامح الموجود فيه. لتسهيل الفهم، يمكننا القول أن اختبار التحقق القانوني للمعايير يطلق خطاب العدالة العالمية أو "الأخلاقية" وأن هذا يشير إلى خطاب "أخلاقي". إن خطاب العدالة العالمية هو خطاب لا مركزي. ويتطلب الاختبار المذكور أن يكون اختيار المعايير مقبولاً دون قيود من جانب جميع المعنيين. يتعلق الأمر باختيار المعايير التي يمكن أن تكون ذات فائدة متساوية للجميع دون أي استبعاد. وبهذا المعنى، يجب علينا أن نفضل المبادئ التي يمكن أن تكون عادلة ومتساوية للجميع. لتنفيذ هذا النهج، من الضروري فهم حجج الآخر ودوافعه، والتي بدونها لا يمكن التحقق من الصحة. نريد التأكيد على أن هذا الاختيار للمعايير يمثل حالة من التسامح. دعونا نؤكد على هذا الجانب الأول: الخطاب العالمي يشير إلى خطاب أخلاقي خاص. في الواقع، الخطاب

الأخلاقي هو خطاب التفاهم المتبادل. في هذا الخطاب، يرغب المؤلفون القانونيون في فهم أنفسهم بشكل أفضل كأعضاء في دولة أو أمة معينة، أو مجتمع محلي، أو منطقة، وما إلى ذلك. بالنسبة لهم (في ضوء قضية الهوية) فإن الأمر يتعلق بتحديد التقاليد التي يرغبون في إطالتها، والتفكير معًا في نوع المجتمع (أو المجتمع) الذي يرغبون في العيش فيه، وباختصار كيف يرغبون في العيش فيه. أن ينظروا إلى بعضهم البعض وكيف يرغبون في التعامل مع الأقليات. ويواجه هذا الافتراض خطابات أخلاقية أخرى تهدف إلى فهم كيفية فهم الآخرين لأنفسهم وتصورهم لتقاليدهم. ومع ذلك، فإن اختبار اختيار المعايير للجميع يتطلب أن يتفوق الجميع على أنفسهم، دون إنكار جذورهم الثقافية أو الاستحواذ عليها، في لقاء يتعلق بفهم حجج الآخر ودوافعه. ومن ثم فإن هذا النموذج يتصور اختيار المعايير وفقا لنهج يخضع فيه الأفراد لجدلية التفاهم المتبادل. وبالتالي فإن الخطاب حول اختيار المعايير هو "مدرسة" للتسامح تُخضع المشاركين لعملية تعلم ذاتية. إنه يثير اللقاء والحوار الذي يستطيع الأفراد من خلاله فهم الأسباب التي يقدمها الآخر. يُخضع الخطاب المتحدث والمستمع للالتزام بفهم مواقف كل منهما ويبدأ عملية الاستبطان. ومن ثم فإن واجب التسامح يقع على النحو التالي: "يجب أن يكون هناك اعتراف قائم على أسس متينة بالقاعدة، مما يعني ضمنا "الاحترام"؛ وهذا الاحترام – الذي يشهد على الضرورة المطلقة – لا يمكن تأسيسه إلا بشكل خطابي"[١].

ومن ثم فإن مسألة التسامح تتطور من أخلاق المواطنين إلى أشكال إجراءات التكوين الديمقراطي للإرادة والرأي التي يجب أن تبرر افتراض إمكانية الحصول على نتائج عقلانية. في الواقع، يشير التكوين الجماعي للإرادة، في هذا المفهوم للتسامح، إلى فكرة أن التسامح يتشكل من خلال الاستخدام العام للعقل لاختبار الحجج والأسباب. باختصار، يمكننا أن نرى التسامح في القانون نتيجة لمداولات الجميع. وبهذه الطريقة، كما ذكرنا، يقع عبء الإثبات –إذا جاز التعبير– ليس على عاتق أخلاق المواطنين بل على مداولات الجميع بهدف مزيد من التسامح. إن شرط الإجماع الذي نراه في خطاب اختيار المعايير يؤسس لنوع من الحوار الدائم بين الأغلبية والأقليات، الثقافية أو غيرها. يفتح الحوار المجال العام بشكل معياري لتأكيد الهويات والثقافات في القانون، تمامًا كما يُخضعهم لالتزام تقديم الحجج الكافية لدعم وجهة نظرهم. والباقي هو المفاوضات الديمقراطية.

القانون والاختلافات الثقافية

دعونا نؤكد على الاختلافات الثقافية. أي شخص مطلع على الخطاب الليبرالي في أمريكا الشمالية يعرف الموضوع الذي يقدم الحق "الأعمى" في التعبيرات المختلفة عن الهوية والثقافة[٢]. وهذا حظر للإشارة إلى معايير

١-

Jean-Marc Ferry, Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987, p. 526.

٢-

Cf. John Rawls, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995.

الهوية في القانون، وهو تعبير عن الرغبة في مواجهة أي تمييز عنصري أو ديني أو لغوي أو إثني[١]. ويُنظر إلى رفض الاعتراف على أنه مكفول بمبادئ "دستورية" لا يمكن المساس بها ومحمي من أي هجوم، حتى ولو كان ديمقراطيا. هذا هو المكان الذي يبتكر فيه نموذج التواصل الخاص بالحقوق الأساسية من خلال التأكيد – على عكس المعتاد– على أن الحقوق الأساسية يجب –على العكس من ذلك– أن تكون قابلة للاختراق ومتسامحة مع الهويات المختلفة. وفي الواقع، إذا كان الأفراد هم أصحاب حقوقهم حقًا، وإذا أردنا ترسيخ التسامح اجتماعيًا، فلا توجد تصورات أخرى ممكنة.

يعبر هابرماس عن هذا المنظور على النحو التالي:-

وبمجرد أن نأخذ العلاقة الداخلية بين سيادة القانون والديمقراطية على محمل الجد، يصبح من الواضح أن نظام الحقوق الأساسية ليس أعمى عن الظروف المعيشية المختلفة أو الاختلافات الثقافية. [...] بالنظر إلى هذه الفرضية، فإن نظرية الحقوق الأساسية، إذا فُهمت بشكل صحيح، تدعو على وجه التحديد إلى سياسة الاعتراف التي تحمي سلامة الفرد فيما يتعلق بسياقات تكوين الهوية الخاصة به[٢]. يجب أن تحترم نظرية الحقوق الأساسية كلا من سلامة هوية الفرد والسياق الذي تستمد منه مصدرها وأصالتها. إنها مسألة إقامة علاقة بين بُعد الهوية ونظرية الحقوق التي تضمن تأكيد منظور التشريع الذاتي من حيث التسامح تجاه الآخر. وفي الواقع فإن النضال من أجل الاعتراف يجب أن يتجسد في البرمجة السياسية للقوانين في المجتمع. إن القوانين والحقوق، باعتبارها موضوعات لصراع شرس بين حركات الهوية، يمكن تحقيقها في السياسة التي يُنظر إليها على أنها مفاوضات دائمة. وبالتالي فإن نظام الحقوق الأساسية يجب أن يعمل على تنفيذ الأهداف الناتجة عن النضال الجماعي من أجل الاعتراف بالهوية.

اختيار المعايير والتعصب

وفيما يتعلق بهذا الجوهر الصلب من التسامح، يمكننا أن نذكر أنه يسمح للتعصب بطريقة أصلية. في الواقع، لا يمكن الحصول على مصادقة المعايير إلا من خلال التقييم العملي الذي يجريه أفراد ملموسون، من منظور حيث يشكل الجميع أنفسهم قضاة عندما يجيبون بـــ "نعم" أو "لا". يمكننا أن نفترض أن فردًا أو مجموعة من الأشخاص قد يرغبون في التعبير عن "لا" قاطعة للأعراف التي تضر بمصالحهم أو كرامتهم[٣]. ولكن يمكننا أيضًا أن

١- M. Gordon, « Towards a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations », in Glazer & Moynihan (dir.), Ethnicity, Theory and Experience, Cambrigde, Harvard University Press, 1975, p. 105.

٢- J. Habermas, « Struggles for Recognition in Constitutional States », op. cit., p. 131-132. Notre traduction.

٣- Ota Weinberger, « Habermas on Democracy and Justice. Limits of a Sound Conception », Ratio Juris, 7, 2, 1994, p. 239-253.

نفترض أن عملية اختيار المعايير، في إطار مطلب عالمي عملي، ستكون عملية يمكن أن تتفق مع صكوك حقوق الإنسان التي هي الوحيدة (أو تكاد تكون) التي تحظى بالإجماع في الوقت الحاضر كما أنها طريقة أخرى "لتأسيس" حقوق الإنسان ومتطلبات التسامح في القانون. وبالتالي فإن مثل هذا "الأساس" العملي يتجنب النكسات التي قد يتعرض لها الأساس العقلاني أو التعاقدي. إنها تحافظ على سلامة الروابط التي توحد الشخص مع المجتمع ككل. على العكس من ذلك، فهو يستغل الإمكانات الذاتية المتبادلة لهذا النسيج الاجتماعي من خلال توسيع مجالات التسامح باستمرار[١]. وكجزء من هذا التفاوض الذاتي المتبادل، تعمل نظرية الحقوق الأساسية على تقوية الفرد الذي يطالب بالتسامح في القانون.

التسامح والحقوق الأساسية

من المؤكد أن ظهور نظرية الحقوق الأساسية هو أحد الأحداث الرئيسية في فكر هابرماس. لقد أتيحت لنا الفرصة لرسم الخطوط العريضة لها في مكان آخر. دعونا نصر الآن على الحقوق الأساسية باعتبارها ضمانات للتسامح[٢]. وعلينا أن نبدأ من منظور عدم المشاركة التواصلية لفهم هذه الحقوق. في الواقع، تفترض نظرية اختيار المعايير وجود جهات فاعلة مهتمة تقوم بشكل ذاتي باختيار إسناد الصلاحية الاجتماعية إلى تفضيلات معينة. إن حريتهم التواصلية، كما ذكرنا من قبل، هي التي تختار بشكل إيجابي المعايير والقيم التي يجب اعتبارها صالحة للجميع. من خلال التفكير في "حرية التواصل" هذه، فإننا نفهم الحقوق الأساسية كشروط ومقدمات موجودة دائمًا لحماية الأفراد من تدخل الآخر في المجال الخاص، من وجهة نظر عدم المشاركة. في الواقع، فإن فكرة التشريع الذاتي، مقترنة بمفهوم السيادة الشعبية، تتطلب أن تُفهم فكرة الحقوق الأساسية بشكل ذاتي. وبالتالي، يتطلب هذا "الشكل من القانون" إرساء الحقوق الأساسية بطريقة تشير إلى الأفراد في توقعاتهم التواصلية وأفعالهم الاجتماعية، وكذلك في نقاط ضعفهم ونقاط ضعفهم التي لوحظت سابقًا. وإليك كيفية صياغة هذه الحقوق الأساسية: ١. الحقوق الأساسية التي تنتج عن التطوير المستقل سياسيًا للحق إلى أقصى حد ممكن من حريات العمل الذاتية المتساوية للجميع؛ ٢. الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور السياسي المستقل لوضع العضو في جمعية تطوعية للأعضاء القانونيين؛ ٣. الحقوق الأساسية الناتجة مباشرة عن استحالة الحقوق والتطور السياسي المستقل للحماية القانونية الفردية؛ ٤. الحقوق الأساسية للمشاركة بفرص متساوية في عمليات تكوين الرأي والإرادة التي تشكل الإطار الذي يمارس فيه المواطنون استقلالهم السياسي والذي من خلاله

١- J. Habermas, « Ethics, politics and history, an interview with Jürgen Habermas », Entretien avec Jean-Marc Ferry, Philosophy and Social Criticism, 14, 3-4, 1988, numéro spécial intitulé « Universalism vs. Communitarism Contemporary debates in Ethics », p. 436.

٢- J. Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, op. cit., p. 135-149.

يؤسسون حقهم المشروع؛ ٥. الحقوق الأساسية في توفير ظروف معيشية مضمونة على المستويات الاجتماعية والتقنية والبيئية، إلى الحد الذي قد يكون ذلك ضروريًا في ظل ظروف معينة، للتمتع بتكافؤ الفرص بالحقوق المدنية المذكورة من ١ إلى ٤٢٦.

نجد في هذه القائمة جميع الإشارات الكلاسيكية إلى التسامح؛ الحق في مغادرة بلده، والحق في أن يصبح مواطناً في دولة أخرى، وما إلى ذلك، فضلاً عن الإشارات الجديدة إلى التسامح، مثل الحقوق الاجتماعية. دعونا نصر على المنطق الذي وضعته الحقوق الأساسية من خلال التأكيد على أن أول الحقوق الأساسية يحدد جميع الجوانب المختلفة المرتبطة بسياسة التسامح القانونية. لأن "الحق في أكبر قدر ممكن من الحريات الذاتية في العمل المتساوي للجميع" يفتح مباشرة على الالتزام بالعمل في هذا الاتجاه. فان لحريات الليبرالية الكلاسيكية، مثل الحق في "كرامة الإنسان، والحرية، والحياة والسلامة الجسدية للشخص، وحرية التنقل، واختيار المهنة، والملكية، وحرمة المنزل، وما إلى ذلك"[١]، لا تنشأ الآن من الميتافيزيقا، بل من «أخلاقيات المناقشة» أو من النموذج التواصلي للقانون. في تناقض مع المفهوم الليبرالي للحقوق الأساسية، الذي يصنفها على أنها مبنية بشكل ميتافيزيقي على الشخص المفهوم ككائن أخلاقي – مما يؤدي إلى الخلط بين الأخلاق والقانون – يتصور هابرماس الحقوق الأساسية لأنها تحتوي بالضبط على الحقوق التي يجب أن يتفق معها المواطنون. بعضهم البعض إذا كانوا يرغبون في تنسيق أفعالهم الذاتية المتبادلة بشكل شرعي من خلال وسيلة القانون الوضعي. وهكذا تم تأكيد المثل الأعلى للمعاملة بالمثل الذي رأيناه في عملية اختيار المعايير.

التسامح كمعاملة ديمقراطية بالمثل

دعونا الآن نحدد المعنى الذي يجب أن نعطيه لمنظور التسامح في هذا النموذج: ١. مبدأ الخطاب يحدد متطلبات التسامح في القانون من خلال الاعتماد على الإمكانات المعاصرة لمجتمع يمكنه أن يحتضن بعقلانية مشروع العيش في ظل القانون. إن مقتضيات التسامح في القانون لم تعد بحاجة إلى أساس ميتافيزيقي يقوم على فلسفات الموضوع. ٢. يجب على صاحب القانون، من خلال اعتباره نفسه صاحب الحقوق والأعراف والقيم، أن يُخضع هذا المشروع للتقييم الحر للجميع، وأن يوسع مجالات التسامح. وهكذا يصبح التعصب نبذًا لمشروع القانون الحديث. في الواقع، تشير مسألة التسامح إلى عملية التعلم عن الآخر. تتجلى عملية التعلم هذه في القانون من خلال عملية حوار حيث يتعلق الأمر بفهم دوافع الشخص الذي يقترح معيارًا يستحق التحقق الاجتماعي. ومن المؤكد أن كل موضوع من المواضيع التي قمنا بتحليلها للتو يتطلب المزيد من الدقة. موضوع التسامح متعدد الأوجه. "كعلامة" تشير أيضًا إلى متطلبات الإنسانية.

١- Ibid., p. 143.

ولحسن الحظ، فهو يجسد بالنسبة للديمقراطية الحديثة بعدًا أساسيًا لحياتنا معًا وحالة عالمنا الذي نعيشه. وبعيدًا عن التوليف الذي يمكن أن نتوصل إليه من تحليلنا، دعونا نصر بدلاً من ذلك على هذا المعنى. بالمقارنة مع المفهوم الليبرالي الحديث، لم نفقد شيئًا فيما يتعلق بالتسامح. إن مفهوم التسامح هذا، في القانون، متسامح بقدر ما هو "ليبرالي". ما يتم اكتسابه هو الأهم. إن طريقتنا في التفكير بشأن التسامح يجب ألا تعتمد بعد الآن على ميتافيزيقا فلسفة الموضوع. وفي حين أن هذه الميتافيزيقا لم تعد تخبرنا بأي شيء اليوم، فإن النموذج التواصلي للقانون يسمح لنا، من ناحية أخرى، بالنظر بشكل ملموس في التسامح بطريقة ما بعد ميتافيزيقية. في هذا النموذج ما بعد الميتافيزيقي، فإن التواصل، باعتباره خالق المعاملة بالمثل، هو الذي يجب أن يتحمل عبء ضمان التسامح في القانون. وهكذا فقد أثرينا أنفسنا بطريقة أكثر انعكاسية لفهم وإدارة تحدي الهوية. يُدخل البناء الليبرالي للحداثة مسألة الهوية في منطق المواجهة، منطق العداء حيث يجب أن تنتصر قوى "العدل" أو تتأخر في مواجهة هاوية "الهوية". وبهذه الطريقة، يعطي البناء الليبرالي الأولوية للبناء المجرد لهذه المبادئ على الأفراد، الأفراد الذين، دعونا نتذكر، يشكلون جوهر الحداثة. مثل هذا المفهوم، تمكنا من رؤية أنه إذا كان الفرد هو مؤلف الحقوق والقوانين ومتلقيها، فيجب على هذا الفرد، في عملية اختيار المعايير، أن يضمن عمليًا متطلبات العالمية العادلة وخصوصية ما هو موجود. يعتبر "جيداً"، ديمقراطياً، حواراً متتابعاً مع الآخر. باختصار، يجب علينا أن نضع مسألة التسامح في قلب مفهومنا للديمقراطية. إن التسامح، من وجهة نظر قانونية، موضوع ينشأ من إيماننا، ومن التزامنا بالديمقراطية.

Bibliographie

- B. Melkevik, « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit », Cahiers de Droit, 31, 1990, p. 901-915 ; « Transformation du droit : le point de vue du modèle communicationnel », Cahiers de Droit, 33, 1992, p. 115-139.
- Cf. Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, 1989 ; traduction française, « Les sources du moi : la formation de l'identité moderne », Montréal, Boréal, 2000 (Édition de poche : Boréal Compact, 2003). Voir les commentaires de J. Habermas, De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 158-165.
-Cf. John Rawls, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995.
- E. Kant, Métaphysique des moeurs. Tome 2. Doctrine du droit, Doctrine de la vertu (édité par Alain Renaut), Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 129.
- J. Habermas, « Three Normative Models of Democracy », op. cit., et « Human Rights and Popular Sovereignity : The Liberal and Republican Versions », op. cit.
- J. Habermas, De l'éthique de la discussion, op. cit., p. 107-108.
- J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 18.
- J.-J. Rousseau, Du Contrat social ou Principes du droit politique, Paris, GF-Flammarion, 1994 .

-J. Habermas, « Ethics, politics and history, an interview with Jürgen Habermas », Entretien avec Jean-Marc Ferry, Philosophy and Social Criticism, 14, 3-4, 1988, numéro spécial intitulé « Universalism vs. Communitarism Contemporary debates in Ethics », p. 436.
-J. Habermas, « Struggles for Recognition in Constitutional States », op. cit., p. 131-132. Notre traduction.
-J. Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, op. cit., p. 135-149.
-Jean-Marc Ferry, Habermas. L'éthique de la communication, Paris, PUF, 1987, p. 526.
-Jean-Marc Ferry, Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine, Tome 2, Les ordres de la reconnaissance, Paris, Cerf, 1991, p. 219. Cf. également « Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption », Hermes, 10, 1991, p. 125-137, numéro thématique intitulé : Espaces publics. Traditions et communautés, et L'éthique reconstructive, Paris, Cerf, collection Humanités, 1996, p. 36-41 et 108-111.
-J-M. Ferry, op. cit., p. 218.
-Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 1997 ; « Three Normative Models of Democracy », Constellations, 1, 1, 1994, p. 1-10 ; « Human Rights and Popular Sovereign-ty : The Liberal and Republican Versions », Ratio Juris, 7, 1, 1994, p. 1-13 ; « Struggles for Recognition in Constitutional States », European Journal of Philosophy, 1, 2, 1993, p. 128-155 ; « L'Espace public 30 ans après », Quaderni : La revue de la communication, 18, 1992, p. 165-191 ; « On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy », European Journal of Philosophy, 3, 1, 1995, p. 12-20
-M. Gordon, « Towards a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations », in Glazer & Moynihan (dir.), Ethnicity, Theory and Experience, Cambrigde, Harvard University Press, 1975, p. 105.
-Ota Weinberger, « Habermas on Democracy and Justice. Limits of a Sound Conception », Ratio Juris, 7, 2, 1994, p. 239-253.