

الحق والديمقراطية: العودة نحو المقاربة الإجرائية لـ "هابرماس"

Droit et démocratie : Retour sur l'approche procédurale de Habermas ^(١)

بيارن مالكيفيك ^(٢) | Bjarne Melkevik

ترجمة

جواق سمير | Jouak Samir ^(٣)

شوار سندس ^(٤) | Chouar soundous

(1) (Bjarne Melkevik. 2020. Droit ET démocratie: retour sur l'approche procédurale de Habermas, dans La philosophie du droit ET sa pratique, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, pages 93 - 117.)

(٢) حاصل على دكتوراه في الحقوق، من جامعة باريس . يشغل حاليًا رتبة بروفيسور في جامعة لافال بكندا، له العديد من الكتب والمؤلفات في مجال الحقوق والعلوم السياسية.

(٣) باحث جزائري، حاصل على دكتوراه في الفلسفة الغربية والمعاصرة من جامعة قسنطينة، تحمل أطروحته عنوان: أبعاد المواطنة في فكر يورغن هابرماس . له العديد من المقالات والمداخلات الدولية والوطنية. البريد الإلكتروني: (philos. @samirdjouak@gmail.com)

(٤) باحثة جزائرية، تحضر للدكتوراه في اللغة الفرنسية بجامعة قسنطينة . تخصص أدب فرنكفوني ومقارن، لها العديد من المداخلات الدولية والوطنية والمقالات. البريد الإلكتروني: (chouarsoundous@gmail.com)

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على موضوعة فكرية مهمة في الفلسفة السياسية والقانونية المعاصرة، وهي مسألة "الحق" و"الديمقراطية" من خلال المقاربة الإجرائية للفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس".

لقد دافع هذا الفيلسوف بحماسةٍ عن التجانس بين الحق والديمقراطية والعلاقة المتبادلة بينهما في إطار وحدةٍ من التفاهم والفعل وبوصفهما النهج الأمثل لتسوية الخلافات في فضاء عمومي متعدّد ثقافيًا وإثنيًا ولغويًا وعقديًا. ومن ثم، فالفضاء العمومي هو الضامن الوحيد لتأكيد شرعية الحق والديمقراطية من خلال حرصه الشديد على جعل من عملية تكوين الرأي والإرادة للمواطنين أمرًا واقعيًا وذلك لن يكون إلا من خلال ضمان بينذاتية تواصلية وحجاجية تقوم على الحوار والتشاور والحجة الأقوى بدلًا من الصراع والقوة والسلطة، وهكذا يُسهم الجميع مهما تعددت خلفياتهم الثقافية في بناء مشروع الحق والديمقراطية بوصفه مشروعًا تعليميًا وأسلوبًا مُعاشًا يوميًا.

- **الكلمات المفتاحية:** الحق، الديمقراطية، المقاربة الإجرائية، التشريع الذاتي، الفضاء العمومي.

Abstract

This study highlights an important philosophical topic in contemporary political and legal philosophy, in this case "right and democracy" through a procedural approach of the German philosopher "Jurgen Habermas". Habermas

المُتبادل " «conditionnement mutuel» التجانس أو القابلية للتبادل، للحدثة الفلسفية (والقانونية) بين الحق والديمقراطية. لقد دافع - هابرماس - بحماسة عن هذا التكييف المتبادل (أو العلاقة المتبادلة، أو حتى "التكافؤ الحدائي") بين هاتين المؤسستين في إطار وحدة من التفاهم والفعل -دون أن يعتبرهما أبداً على أنهما "كتلة مغلقة" «bloc fermé»-un وقد فعل ذلك لفائدة أصحاب الحق وخدمة لأبي مجتمعٍ يختار بوضوح الحق والديمقراطية كأسلوب لحل الخلافات (النزاعات)^(٥). ولئن قُدر لـ "هابرماس" أن يُشير مراراً وتكراراً إلى "الحق" و"الديمقراطية" من خلال تخصيص مكان لهما في أنماط مختلفة من الخطاب (حول الدستورية، حول أوروبا، حول حقوق الإنسان.. الخ)، فالمؤكد أنه في خضم هذا التجانس، تأخذ تأملاته المتعددة جذورها وهو ما يُفسر نظريته برمتها. وتبعاً لذلك فإننا نُكرِّس مقالنا هذا من أجل توضيح هذه الأطروحة^(٦).

سنركز في تحليلنا ههنا على مؤلف "هابرماس" الأساسي والموسوم بـ **"الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير"** «Droit et démocratie. Entre faits et normes»^(٧). كما سنعمل على فحص بعض التأكيدات التي توضح وتُفسر

vigorously defends the homogeneity between right and democracy and the inter-relation that is established between these in a unity of understanding and action by considering them as the exemplary voice which can solve the problems of a multicultural multiethnic; multilingualistic and multireligious public space.

As a result, public space is the only guarantor which confirms the legitimacy of right and democracy through its attention to making the procedure of forming the will to citizens as a lived reality. This would only be done through communicative and argumentative intersubjectivity that relies on dialogue and the right argument instead of relying on conflict, strength and power. In this way, everyone participates in the construction of the project of right and democracy as an educational project and a daily way of life.

Keywords : Right, democracy, procedural approach, self legislation, public space.

النص

في رأينا، يُنسبُ بحق الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" «Jurgen Habermas»، فكرياً وفلسفياً على حدٍ سواء، بأطروحة "التكيف

(5) Jürgen Habermas 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes, Paris, Gallimard.

(6) Bjarne Melkevik. 2012. Habermas, légalité et légitimité, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll.

(7) Jürgen Habermas. 1997. Droit et démocratie. Entre faits et normes.

للتفاوض للفضاء العمومي من أجل ضمان
البيندائية الحاجية.

٤- يُتعلّم (أخذه) - أو يُتخلّى عنه- على حساب
العقليات التي تُعطي "معنى" أو "حقيقة"
لـ"الديمقراطية" ولـ"الحق".

وفي كلِّ من هذه التأكيدات، يُمكن أن نلاحظ
بالفعل "تعقيد الفكر القانوني الحديث"، هذا ما
يجعل من تفسيرنا أن يكون "فلسفيًا"، مُتبعين
خطوة بخطوة سبب وجود التأكيدات المذكورة
أعلاه والتفسيرات التي زدنا بها "هابرماس".

١. الأصالة المشتركة بين الاستقلالية الفردية والعمومية

يُعلن تأكيدنا الأوّل أن التّشريع الذاتي الحديث،
يتمّ فهمه -وانكاره- باعتباره أصالة مشتركة بين
الاستقلالية الفردية والعمومية. حيث يُمكن
أن يُفسّر هذا التأكيد من خلال الملاحظة التي
مفادها أنّ أطروحة التنظيم الذاتي كانت تُفهم
تقليديًا - خاصة عند "كانط" - باعتبارها "عملية
فردية" «une opération individuelle»، أيّ على
وجه التحديد كفعليّ فريدٍ وأحادي يقوم به الفرد
لوحده، على مستوى ضميره، إذ يتعلق الأمر
ههنا بعملية فكرية (وأخلاقية) منفتحة ومتاحة
على نحوٍ عقلائي، من "حيث المبدأ"، لكل فرد^(٨).
وحقيقٌ بالإشارة في هذا السياق، أن "هابرماس"
سيحاول إعادة صياغة هذه الأطروحة
من خلال الاستعاضة عن الجانب الأحادي

الارتباط الوثيق، أو التكافؤ الحدائي، بين الحق
والديمقراطية. اتباعًا لتقديرانا، يتّضح أن
"مسألة التشريع الذاتي" «La question de l'auto législation» تُفسّر على نحوٍ أفضل
التكافؤ الذي يُقيمه "هابرماس" بين "الحق"
و"الديمقراطية". وهكذا، بما أن "هابرماس"
يعترفُ بالاعتماد أكثر على "النظرية الكانطية
للحق"^(٩)، فإنه يبدو من المهم البدء بالحوار
وإعادة التّموّض الذي يقوم به فيما يتعلق
بالتشريع الذاتي الكانطي من أجل التأكيد على
التجانس الحدائي المذكور أعلاه. ومن الجدير
في هذا السياق أن نُنبّه أيضًا، إلى أنه إذا لم
يكن هناك أيّ تكافؤ بين "الحق" و"الديمقراطية"
تمّ الدفاع عنه أو حتى النّظر في شأنه من
طرف "كانط" (أو على الأقل من طرف الكانطية
القانونية، لاسيما من طرف "كيلسن" الذي يُؤيد
العكس^(٩))، فإنه يبدو أن "هابرماس" بحاجة
مأساة إلى تفسير موقفه في هذا الصّدّد.

وتأسيسًا على ما سبق، سنُجسد فيما يلي
مُقاربتنا في أربعة تأكيدات والتي من شأنها
توجيه تحليلنا وُججنا. في حالة التشريع الذاتي
الحديث، فإنه:

١- يفهم -أو يُنكر- بوصفه أصالة مشتركة حديثة
بين الاستقلالية الفردية والعمامة.

٢- يؤكّد -أو يرفض- حسب الدرجة التي يسمح
بها الفضاء العمومي.

٣- يثبت -أو ينفي- من خلال الدور غير القابل

(8) Ibid., p. 9.

(9) Hans Kelsen. 1953. p162-163:

(10) Voir Emmanuel Kant. 1994. P. 129

يُغيّر معنى ونطاق هذا التشريع. ويتجلى هذا بوضوح من خلال تفحص النظريات الحديثة المتنافسة والانتقادات التي وجهها "هابرماس" لها. وباختصار، يوجد اليوم نموذجان متنافسان فلسفيًا حول أطروحة التشريع الذاتي وهما: النسخة الليبرالية *la version libérale* والنسخة الجمهورية *la version républicaine*. في هذا الصدد، لقد قدم إلينا "كوندرسيه" «Condorcet» صورة -غير دقيقة تاريخيًا وقاصرة فلسفيًا- لمبارزة بين حرية الحداثيين (الليبراليين) وحرية القدماء (الجمهوريين) من أجل وصف وتمثيل كلاً من الأطروحتين⁽¹²⁾. في حين يتلخص هدف "هابرماس" في اقتراح نسخة تواصلية *une version intersubjective* أو بينذاتية *communicationnelle* تحل محل الأطروحتين السابقتين.

دعونا نذكر أولاً، بخصوص تأكيد التشريع الذاتي الليبرالي، والذي نُمثله بالفيلسوف الانجليزي "جون لوك" «John Locke» (والليبرالية الكلاسيكية *le libéralisme classique*)⁽¹³⁾، حيث يتأسس على منطق "الحرية السلبية" *liberté négative*. وبشكل ملموس، يُفكر في الحرية على أنها طبيعة فردية تُمارس اجتماعيًا، حيث تتجلى في المجتمع وداخل الجماعة (أنظر الدولة السياسية)⁽¹⁴⁾. وبالتالي، فإن الحرية، في حد ذاتها، فعلٌ (حدثٌ) فردي وقيمة خاصة بالفرد الاجتماعي المنخرط في عملية تكوين وتأسيس المجتمع السياسي (الدولة).

(12) Benjamin Condorcet. 2010. P. 22.

(13) John Locke: 1977.

(14) John Locke. 1977. P. 87.

بالجانب الحوارية، وهو إن فعل ذلك فبحجة أن الاستقلالية الفردية تُقترن بالاستقلالية العمومية، لأن كلاً منهما لا يُمثل إلا مواقف على مستوى سُلم قواعد الحداثة. وبالجملة، ترمز كل من الاستقلالية الفردية والاستقلالية العمومية إلى الروابط التي تمّ نسجها وانشائها مني مثني، ممّا يسمح بضمان، ممارسة وفهم "الحق والديمقراطية" كثنائي، كبناء اجتماعي. وبناءً على ذلك، يستوجب علينا فحص وتفسير هذا الموقف القوي لـ "هابرماس".

ومن أجل فهم هذا الموقف، سنتفحصُ بعناية الطريقة التي يصوغُ بها "هابرماس" شروط التشريع الذاتي. حيث يؤكّد "هابرماس" في هذا الصدد، على أنه **"يجب أن يكون متلقو الحق قادرين على النظر إلى بعضهم البعض كمؤلفين للحق"**، مثلما أن "المواطنون ليسوا مستقلين ذاتيًا من الناحية السياسية إلا بالقدر الذي يكون باستطاعتهم التفاهم بشكلٍ جماعي بوصفهم واضعي (مؤلفي) القوانين التي يخضعون لها كمتلقين"⁽¹¹⁾. ظاهريًا، يُمكن القول في هذا السياق، أن "هابرماس" لا يُؤيد سوى الأطروحة المقبولة عمومًا للتشريع الذاتي المنحدرة من الأنوار *Lumières*، إذ إنه لم يبتكر أيّ جديد في هذا الشأن. ومع ذلك، يسعى "هابرماس" بوضوح، من خلال التوسل بـ **"نظرية الفعل التواصلية" «La théorie de l'agir communicationnel»**، إلى اعتماد المعنى الحوارية بخصوص التشريع الذاتي ممّا

(11) Jürgen Habermas. 1997. P. 46.

المواقف الاجتماعية، فسيكون حينها باستطاعة المتحدث بدوره أن يشغلها في التعامل معهم. في هذا السياق، إن حرية الـ "أنا" هو وضع يَتَم مشاركة نحوياً من قبل أي مُحاور ومُتحدث، حيث يَتَم تبادل هذا الدور بالتناوب من أجل المنفعة اللغوية لأي شخص مُنخرط تواصلياً. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي للمجتمع السياسي الحديث أن ينظر للفرد أثناء التعامل معه على أنه "غريب (دخيل)"⁽¹⁷⁾ «extranéité» une، بل بالأحرى أن يعتبر ذاته على أنه بينذاتية متبادلة للمواضع من أجل تأكيد الحرية الفردية، تنميتها وتطويرها، من خلال وضمن الفعل التواصلي مع "جميع" الفاعلين الاجتماعيين. ومن ثمة، فإن الاستثمار في هذه الـ "أنا" كفرد في مجتمع سياسي، دستوري وقانوني، لا يعني خسارة شيء ما، ولكن بالأحرى لكي نجعل هذه الـ "أنا" ذاتها مكسباً على مستوى القواعد النحوية للمواضع من أجل فائدة ما يُمكن مشاركته بـ "حرية"، وفي "أنت"، "هو وهي"، "نحن وأنتم" و"هم وهُن". ومنه دعونا نُكرّر مُجدداً، إنها الوضعيات التي سَتَشغُلها أي فرد بدوره في المجتمع الحديث.

تبعاً لهذا التأسيس؛ اتَّضح، وفقاً لتفكير "هابرماس"، أن نموذج التشريع الذاتي الليبرالي، يبدو منطقيًا، غير مُكتمل وضيق على نحو مُفطر. إن هذا النموذج "يُجمد" و"يُسيء" «chosifie» الأنوات، في حين نُعلمنا قواعد النحو للتموضع التواصلي، أن أي وضعية نحوية (بالتالي اجتماعية) ليس لها أي معنى

وينترتب على ذلك بشكلٍ خاص، أن تغدو فيه "الحرية العمومية" الناتجة (أو المضمونة من طرف) "جماعة منظمة سياسيًا" une «collectivité organisée politiquement» (الدولة) أمرًا ثانويًا، حيث لا تعتمد هُنا إلا على الحرية الفردية الأصلية. وفي نهاية المطاف، فإن "الحرية العمومية" -التي ستتجسد في الدستور وفي التشريع- يُمكن أن تظهر كعدو قاتلٍ l'ennemie mortelle للحرية الفردية في حالة ما إذا كانت (أي الحرية التي تمَّ منحها بموجب الدستور والتشريع) غير محدودة وغير محصورة انطلاقًا من هذه "الحرية السلبية" الأصلية.

في هذا السياق، ينتقد هنا "هابرماس" الدور "الضيق" «étroit» le rôle الذي تلعبه "الحرية السلبية" في الليبرالية الكلاسيكية، ملاحظًا أن هذه الأخيرة تُبنى على "أنا" أحادي في حين يُوضّح لنا منظور الفعل التواصلي أن هذه الـ "أنا" لا تأخذ معناها إلا في التوضع النحوي فقط، وهذا إصرارٌ على أن الـ "أنا" «je» le تجذُّ معناها فقط من خلال الـ "أنت" «tu» un، وهكذا أيضًا بخصوص "هو وهي" «il et elle» un، "نحن" «nous» un و"أنتم" «vous» u، "هم وهُن" «ils et elles»⁽¹⁸⁾. في عالم تمَّ تشييده من خلال اللغة (ويُفهم من الناحية العملية من خلال الموارد اللغوية)، فمن المنطقي جدًا أن يَتَم توسيع الـ "الأنا" الأحادي وأن يُفهم على أنه "أنا" حوارِي، وبوصفه الـ "أنا" المُخول إليه اتقان النظام النحوي لتموضع الآخرين في أكبر عددٍ ممكن من

(15) Voir les travaux de Jürgen Habermas.1987. p. 363-433.

(17) يقصد بها الوضع القانوني للأجنبي في بلد ما.

الأفراد. إن ما يُمارس الاغراء في هذه الطريقة من التفكير حول "الحرية الايجابية"، هو أنها تسمح للفرد بالاستفادة من الموارد المادية -خاصة المالية أو نظام الامتيازات وأصحاب الحق- التي تمتلكها الدولة (الجمهورية) وتُعيد توزيعها من أجل تعزيز هذه "الحرية" أو "المساواة".

إنه المنطق النحوي نفسه للتموَّضع الذي حشده "هابرماس" ضد الجمهورية القارية، من خلال التذكير بأنه ليس من المناسب الاستثمار أكثر من اللازم في هذا الـ "نحن"، لأن هذا الأخير (بقدر ما هو سياسي، ديمقراطي، قانوني ودستوري) يُمكن أن يغدو قويًا جدًا ومُبيدًا (قاتلًا) للحريات liberticide. ومن ثمة بدلاً من ذلك، إنه من المناسب، كما هو الحال في القواعد النحوية، إقامة الميَّز بشكلٍ عقلاني بين الأشكال النحوية لترتيب "المفرد" «singulier» وترتيب "الجمع" «pluriel»، وقبل كلِّ شيء من أجل ضمان تصريف الجمع "بشكلٍ مجهول" «anonymement»، ودون أيِّ جوهرٍ يُمكن أن يكون ضارًا بالفرد (أو حتى بالحرية الفردية التي تتحقق تحت نمط "أنا"، "أنت"، "هي" و"هو"). وعليه يجب أن يكون ترتيب "الجمع" محدودًا وأن يُفهم على أنه مؤسسة "بلا جوهر" institution «sans substance». ونتيجة لذلك، يجب استخدام صيغ الجمع كـ "أدوات مجهولة" des «outils anonymes» (أو حتى كـ "سلطات مجهولة" «des autorités anonymes») وذلك من أجل احترام الشكل النحوي للمفرد، أي الارادات

ونطاق إلا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار الوضعيات الأخرى. لذلك، فمن الخطأ النظري (بقدر ما هو أخلاقي) إهمال تناوب الأدوار وتجاهل التبادل بينها، وكيف يُمكن استخدام ذلك لإثراء فهم التشريع الذاتي في الممارسة من خلال التبادل مع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين.

والآن، فيما يخص التعبير الجمهوري (أم ينبغي علينا القول عنها اليوم "الجمهورية القارية" من أجل تمييزها عن التيار الفلسفي الجديد للجمهورية الجديدة؟)^(١٧) التي قدمها إلينا الفيلسوف الفرنسي "جون جاك روسو" والتي من شأنها أن تُوسَّع من دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الطريقة الفرنسية^(١٨)، وبالتالي يتم إدراج مطلب التنظيم الذاتي في منطق "الحرية الايجابية" «une logique de «liberté positive»». حيث يتم التعبير بالكامل عن التشريع الذاتي ههنا بـ "الأعلى" من خلال خيال جماعي (أي الجمهورية) يدعي وجود "مصلحة مشتركة" «intérêt commun» un للأفراد، أين سيتم التعبير عنه لاحقًا، لمن يُؤمن به، بالحس السياسي للمجتمع ونوعية المواطن (وموضوع القانون). وهنا، يستولي المجتمع السياسي على الفرد والحرية الفردية لإرساء "الحرية الممنوحة" «une «liberté octroyée»» بموجب الدستور والتشريع السياسي لمجموعة تأسست تاريخيًا، والتي سيكون لها، تبعًا لذلك، الأسبقية الارستقراطية على حرية

(17) Philip Pettit. 2004. Republicanisme, Paris, Gallimard.

(18) Jean-Jacques Rousseau. 1992. P. 63

وحقيقٌ بالتنويه ههنا، إلى أن "هابرماس" عندما يُصّر بشدة على الفعل التواصلية باعتباره قاعدة نحوية للتموضعات، ينتج عن ذلك من الناحية العقلانية أن الفرد مُنخرطٌ تجريبيًا وواقعيًا (أو لحمًا وعظمًا (جسديًا)) ضمن ومن خلال الأفعال اللغوية، أين يستطيع مع "الأخرين"، أن يتكفل بمهمة تقديم معنى لـ "الديمقراطية" ولـ "الحق"⁽¹⁹⁾. إن الحق والديمقراطية يتأكدان، يتزاوجان، ويتبرآن، ويُكر أحدهما الآخر، على مستوى التموضعات النحوية التي يشغّلها الفرد في إطار الحدأة القانونية والسياسية، ويتم فهمها من خلال "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هن" حيث يُنشؤون المؤسسات كأدوات تُوضع في خدمتهم.

نزولًا لما سبق، يُمكن القول، إن نموذج التشريع الذاتي الذي يُفضله "هابرماس"، هو باختصار، قواعد نحوية لتموضع الـ "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هن"، باعتبارها شهادة لغوية على تعقيد المجتمع الحديث. إنه منطق التشريع الذاتي المعقد حيث ينبغي فيه تقييم تموضع ما على حساب تموضع آخر، ضمن تقدير حدائي وتواصلية، مع الأخذ الدائم بعين الاعتبار التعقيد الجوهري لمجتمع حديث، مُتعدّد الأشكال ومُتغير باستمرار. وحقيقٌ بالتنويه إليه في هذا السياق، أن التقييم بهذه الطريقة يتم على كلّ تموضع من التموضعات المُشار إليها دون تفضيلٍ لأيّ منها، وبروح حدائية un esprit moderniste أين يتوجب

التي عُبر عنها من خلال نمط "أنا". وبعبارة أخرى، تُشير مُفردة "نحن" المجهولة «le nous» anonyme إلى الاستقلالية الذاتية لـ "الأنوات" des «je» وإلى "وطنيتهم الدستورية" «patriotisme constitutionnel» الموحدة.

ونتيجةً لذلك، فإن كلّ من الصياغة الليبرالية والجمهورية للتشريع الذاتي، قد تمت إعادة صياغتهما بالكامل من طرف "هابرماس"، وذلك فمًا لنمط القواعد النحوية للتموضع (وللفهم) مُؤكدًا على "التبادلية" «la mutualité» بين "أنا"، "هي"، "هو/هي"، "نحن/هم"، و"هم/هن". ومن هنا، أدخل "هابرماس" المفهوم المفتاحي "الكفاءة التواصلية" للأفراد، مُذكرًا أن "شكل الحياة التواصلية يعتمد في حد ذاته على قواعد الألعاب اللغوية"⁽¹⁹⁾. وهكذا، إن إتقان اللغة، وبالتالي "قواعدها"، هو الكفاءة التواصلية -أين يتم من خلال هذا الاقتران الجمع، منطقيًا، التنسئة الاجتماعية والشخصنة- وحقيقة أن أيّ فهم (وفعل) ينبغي أن يُشير، أو يتوافق، مع "اختبار" «test» un (لفهم وضعية ما) يُنجز من طرف الأفراد اللذين يستخدمون اللغة. وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن "الفهم (التفاهم)" (أو حتى الخزان الثقافي والرمزي الذي يُشهد عليه من قبل الفرد على مستوى التقدير والحكم يُمكن تحقيقه في الاستقلال الذاتي) يغدو مُجسدًا على مستوى "الفعل التواصلية" ولا يُمكن لاحقًا أن يُثبت ويُبرّر إلا ضمن بينذاتية لغوية une intersubjectivité langagière ينبغي دوما القيام بها، إعادة القيام بها أو التراجع عنها.

(20) Bjarne Melkevik, 2012 .

(19) Jürgen Habermas, 1995. p80.

٢. الفضاء العمومي والاستقلالية الذاتية للتشريع الذاتي

أما تأكيدنا الثاني فهو يُدافع على أن التشريع الذاتي الحديث يؤكد -أو يُرفض- بالدرجة التي يغدو فيها الانتشار الحر للاستقلاليات الذاتية *le déploiement libre des autonomies* مُعترفًا به ومُوثقًا بالفعل. في الواقع، إذا كان مطلب التشريع الذاتي عمومًا، عند الفلاسفة القانونيين للحدث (وخصوصًا عند "كانط") فعلًا فردي مُتأتي من الوعي (الضمير) دون أيّ "خارجية واقعية" *«extériorité réelle»*، فإن "هابرماس" يُعوّض الوعي بالفضاء العمومي، مُؤكدًا أن هذا الأخير هو كالمكان الخارجي للإثبات الحقيقي على الاستقلاليات الذاتية *des autonomies*. منطقيًا، يُمثّل الفضاء العمومي اللبنة الثانية في فهم "الحق والديمقراطية"، والذي ينبغي فحصه اعتبارًا لما يلي: ١- الفضاء العمومي باعتباره انتشارًا للقواعد النحوية للتموّضعات (وخاصة الـ "أنا")، ٢- الفضاء العمومي باعتباره بناء لمعنى ديمقراطي يتوافق والقواعد النحوية للتموّضعات، ٣- الفضاء العمومي باعتباره ساحة *l'arène* مُخصّصة لـ "الأنوات" ومصالحهم.

أولًا: دعونا نعتكف حول إشكالية الفضاء العمومي الذي يُفهم على أنه مكان تأكيد (والرؤية التواصلية) للاستقلاليات الذاتية. استنادًا إلى الملاحظة التي قام بها "هابرماس" حول

عدم المساس بالقواعد النحوية لتموّضع الأعضاء المشاركين، وإلاّ فإننا نُجازف بتشويه المعنى ذاته لـ "الحدث". فمن خلال إرادة "الجميع" *«tous»* *la volition de* يسود "الحق والديمقراطية"، وأن هذا يتحقق (أو يُنكر)، لنكرّر مرة أخرى، من خلال القواعد النحوية لـ "أنا"، "أنت"، "هو/هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هنّ".

إذا كان "هابرماس" على حق، فإن تجانس "الحق والديمقراطية" يتأكد -أو يُنكر- في واقع أشخاص حقيقيين مُتحرّين بشكلٍ فردي "في استقلالية ذاتية"، واللذين يقومون بذلك بشكل متبادل ضمن القواعد النحوية للتموّضعات مع وفيما يتعلق بتموّضعات الآخرين. إن اللحظة الطوعية *Le moment volitif* (أيّ المشاركة) التي أعلن عليها "الحق والديمقراطية" لا تتعلق بالفرد وحده ("أنا اللببرالية)، أو جماعة حصرية ("نحن" القانونية والدستورية للجمهورية القارية)، ولكن إلى قواعد نحوية معقدة أين يجب على الفرد حقًا -بين الواقعية والصلاحيّة- أن يكون قادرًا على إثبات ذاته، من خلال ومع الآخرين، بشكل متبادل، باعتباره مُؤلف للحق ومُتلقي له. وبهذا المعنى، لا يَتم أبدًا اختزال الحدث القانوني إلى مجرد لعبةٍ كلاسيكية لـ "المادية" ضد "الصورية"، ولكن أُكدت بوصفها مشروع حديث غير مكتمل *«projet moderne»* *inachevé*^(٢١) انطلاقًا من القواعد النحوية للأصوات والأفعال في الفضاء العمومي.

(21) Voir Jürgen Habermas, 1981, p. 950-967.

بتخصّص بأيّ جانبٍ من هذه الجوانب، بقدر ما يمتدُّ إلى المسائل ذات الطابع السياسي، أين تخلّى النظام السياسي عن تقديم المعالجة المتخصّصة لهذه المسائل⁽²²⁾.

وهكذا، فإنّ الفضاء العمومي ليس ببساطة كياناً "في حدّ ذاته" أو كياناً أنطولوجياً أو اجتماعياً، بل مكانٌ للتواصل، لتبادل الآراء، المعلومات والموافقات. وبالتالي مكانٌ أين تلتقي فيه الـ "أنا" بالـ "أنت"، "هو" أو "هي" يتحدّثان ويُناقشان من أجل تحديد ما هو مناسب "عدّة/احتسابه" من أجلهم (بصيغة الجمع "هُم" و"هُن")، من أجل "أنتم" وخصوصاً من أجل "نحن" (أو من أجل الجميع). وفي نهاية المطاف، يتجسد هذا الفهم من خلال تقدير الأعضاء المشاركين نوعية أو حتى لغياب "الحق والديمقراطية"، أو من خلال طباعهم المتحيزة أو المرفوضة عملياً.

حسب "هابرماس"، إنّ حارس الديمقراطية والإمكانية القانونية le gardien de la démocratie et de la possibilité juridique للإشارة إلى "كيلسن"⁽²³⁾ هو الفرد، الذي رفقة الآخرين، يُدافعون عنها بشكل متبادل: ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً وقانونياً/دستورياً. وهكذا، يتمّ الحكم على الديمقراطية انطلاقاً من حرية

ديمقراطية تمّ بناؤها (وفهمها) انطلاقاً من القاعد النحوية للتموضعات، وبشكلٍ خاص مع، من طرف ومن أجل "الأنوات" القادرة عملياً على تشكيل "نحن". في هذا السياق، فإن توافقهم (أيّ الأنوات) والتزاماتهم لصالح الديمقراطية (والحق أيضاً) هو ما يسمح للديمقراطية من تحقّقها، انوجادها (وتقييمها إلى أيّ درجة هي "موجودة" أو "غير موجودة") وتأكيدها (أو معارضتها من خلال نقائصها وسلبياتها). وبشكلٍ ملموس، يترتّب على ذلك، أن القواعد النحوية للتموضعات بحاجة إلى الفضاء العمومي من أجل أن تتجاوز المرحلة الافتراضية (للأفلاطونية الحديثة من "كانط" إلى "كيلسن"، والأشكال المختلفة للأفلاطونية القانونية والدستورية التي لها اليدُ العليا اليوم) ومن أجل تأكيد منطق المُتحدّثين والمُستمعين من خلال فعل التواصل المُدار بشكلٍ سيادي من طرفهم. وهذا ما تمثّ ملاحظته فعلاً في الوصف الذي قام به "هابرماس" للفضاء العمومي:

"من الأفضل وصفُ للفضاء العمومي بوصفه شبكة تسمحُ بتواصل المحتويات والمواقف، وبالتالي الآراء؛ حيثُ تصفى تدفقات التواصل وتوليفها بطريقة تتكاثفُ فيها الآراء العمومية المجمعة وفقاً لموضوعٍ مُحدّدٍ. مثل العالم المعيش في مجمله، فإنّ الفضاء العمومي يُعاد إنتاجه أيضاً عبر النشاط التواصلية، حيث تكفي معرفة لغة طبيعية من أجل المشاركة فيه، كما إنه من المهم أيضاً أن تكون الممارسة اليومية للتواصل في متناول الجميع. (...). لكنّ الفضاء العمومي لا

(22) Jürgen Habermas. 1997. p. 387.

(23) Hans Kelsen. 2006. *Qui doit être le gardien de la Constitution?* Paris, Michel Houdiard Éditeur. Voir Olivier Beaud et Pasquale Pasquino (dir.). 2007. La controverse sur « le gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle: Kelsen contre Schmitt, Paris, Édition Panthéon-Assas Paris II, coll. «Colloques» .

ثانيًا، يترتبُ على ذلك منطقيًا، أنه إذا كان الفضاء العمومي يُستخدم لتأكيد الاستقلاليات الذاتية (الفردية والعمومية)، فإن هذا المكان ذاته، يتولى قدر الإمكان، دور إنتاج المعنى الديمقراطي ضمن المجتمع الحديث ومن أجله، طبعًا، يُمكن ملاحظة هذا (أو إنكاره) عمليًا (في الممارسة العملية) ولا وجود لأي "أساس من الصحة (عقلي)" (مثل ما تُدافع الدستورية السائدة اليوم) يستطيع أن يُنافس أو حتى يُعوّض هذه الملاحظة. إذا كان "هابرماس" على حق ههنا، فإن التموّضع النحوي للفرد في الفضاء العمومي يُستخدم، لوحده، باعتباره شرعية ديمقراطية غير متوفرة ومجهولة، وخصوصًا باعتباره ارتباط عملي/ ممارساتي لتقدير "الأنوات" حيث يُفهم بوصفه نقطة الانطلاق لجميع القواعد النحوية الاجتماعية (وبالتالي القانونية والدستورية).

ولنذكر بهذا المعنى أن كل فهم للاجتماعي يرتبط كليًا بالتواصل، الحوار، أين لا ينبغي -من حيث المبدأ- اقضاء أي شخص، مخافة تشويه الواقع ذاته. يتمّ الفهم (والفعل الذي يُصاحبه) من طرف أفراد يتحدثون إلى بعضهم البعض، حيث يُعبرون لبعضهم البعض بشكلٍ متبادل عن مخاوفهم، اهتماماتهم، رغباتهم، معتقداتهم وخصوصياتهم، ولكن قبل كل شيء الذين يُقدمون للأخرين نتائج تطلعاتهم وتقييماتهم لكي يُشكلوا معًا، بشكلٍ متبادلٍ وتجريبي، مجتمعًا تواصليًا مُستعدًا وقادرًا على اختبار الحجج في الفضاء العمومي من أجل

"الأنوات" «la liberté des «je» ، تمامًا مثل ما يتمّ تقييم الحرية وتقديرها على مستوى "الأنوات".

من هنا، وحسب "هابرماس"، تأتي أهمية "العصيان المدني" «désobéissance» la «civile»، الذي يُشكّل "الاختبار الحاسم للديمقراطية"، واللحظة الكاشفة le moment révélateur من أجل الحكم على الحالة السياسية والدستورية والقانونية لوضعية ما في بلدٍ ما وتقييمها^(٢٤). مثل ما أكد على ذلك "هابرماس" بقوله: "يجبُ على "دولة الحق" حماية والبقاء يقظة لعدم الثقة هذه اتجاه اللامعادلة التي تحضر تحت شكل قانوني، على الرغم من أن هذه اللامعادلة لا يُمكن أن تأخذ شكلًا مضمونًا مؤسسيًا. إلا إنه مع هذه الفكرة للامعادلة التي ليس لها طابع مؤسسي اتجاه ما هو مؤسسي في حدّ ذاته، تتجاوز دولة الحق مُجمل أوامرها القانونية (الشرعية) الايجابية الخاصة. تجدُ هذه المفارقة حلها في الثقافة السياسية التي تُزوّد المواطنين والمواطنين بالحساسية^(٢٥)، القدرة على الفهم والاستعداد لتحمل المخاطر؛ هذه المواقف ضرورية في الأوضاع الانتقالية والاستثنائية من أجل التعرف على الانتهاكات القانونية للشرعية بما في ذلك الانتهاكات بطريقة غير قانونية والتصرف حولها من منظور أخلاقي"^(٢٦).

(24) Jürgen Habermas, 1991, p. 25-35.

(٢٥) في هذا المساق، يُعرفها "كانط" بأنها قدرة ذهننا على تلقي واستقبال التصورات الخارجية من حيث يتأثر بها على نحو ما. (المترجم).

-Voir, Kant, 1846, pp 2-3.

(26) Jürgen Habermas, 1991, p. 29.

الـ "أنا". وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن تجاهل وإهمال الأفراد الحقيقيين، الفاعلين الواقعيين، يعني في جملة ما يعنيه- ممارسة العنف ضدهم والدفن بهم نحو موضوعة مضادة للإنتاجية *une objectification contre-productive*. هنا أين تفتح لنا "الأنوات" نطاق واسع لخزائن حجائي *un réservoir argumentatif* ينتقل من السرد إلى التأويل، لكي يعثر عليه في المَحاجة *l'argumentation* وإعادة البناء *la reconstruction*. من هنا، يأتي إصرار "هابرماس" وتأكيده على أنه "مادامت الحجة الأخلاقية تعمل بمثابة نموذج للمناقشة التأسيسية، فإن القطيعة مع تقليد القانون العقلاني (...)" تبقى غير مُكتملة"^(٧). وبعبارة أخرى، فإن الحجة الأخلاقية *l'argumentation morale* والتي أُجريت على مستوى الـ "أنا" تستند على "الأخلاق"، لا تُقدّم إلا الموافقة (على سبيل المثال الموافقة على مفهوم محدد مسبقًا للقانون الطبيعي)، حيث يتطلب الفضاء العمومي هنا حوارًا مُوسعًا للآراء والحجج تكون موجهة لكل طيف *le spectre* من القواعد النحوية للتموضعات.

ثالثًا، وفيما يتعلق الآن بالفضاء العمومي، دعنا نُؤكد على أنه يُفهم بوصفه مساحة مُخصّصة للمواضيع، وبالتالي فإن ذلك يُفيد في تقدير "الأنوات" باعتبارها منخرطة (إيجابًا أو سلبيًا) من خلال الآراء والحجج. حيث إن السبب وراء وجود هذه الآراء يعود إلى التعبير

(27) J. Habermas. 1997. p. 479.

Quant à la question de « morale » et « éthique », voir id., *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, et id., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

التأسيس، إن أمكن، لتفاهم مُشترك.

ونتيجة لذلك، يتصوّر الفضاء العمومي، حسب "هابرماس"، بوصفه مكانًا للدعاية أين يجبُ على الجميع، بكل حرية ودون قيد، أن يكونوا قادرين على الكلام حول موضوع ما، انتقاده، تأويله، سرده ومُحاجته (مناقشته). وإذا كانت أوضاعنا الفعلية تُخون حريتنا أو تُقوضها، وهو ما يحدث غالبًا، لكي لا نقول أيّ شيء حول الأنظمة الشمولية، الاستبدادية أو المحظورة - فإننا نُصر على حقيقة أن هذا يُضر في المقام الأول بقدرتنا على تأكيد استقلاليتنا الذاتية، وبالتالي يُضر بقدرة تشييد/ بناء مجتمعات سليمة تخدم الأفراد عن طريق إزالة الخصوصيات الضارة لبناء "الحق والديمقراطية". زيادةً على ذلك، فإن إلقاء نظرة واضحة على حالة عالمنا اليوم يجدّه يتسم أكثر بحصر الحدود وتحصين الحرية، وهو ما يُمكن ملاحظته في أغلب دول العالم، ومن خلال العمى المُتعمد الذي يلاحظ في أماكن أخرى بخصوص/اتجاه قيمة الحرية *la valeur de la liberté*: فلئن كان التفاؤل مسموحًا به، فإن ما يتجلى بالأحرى هو لمسة من اليأس (اللا-أمل) *un teinté de désespoir*.

ومن ثمة، يتمثل أحد أدوار الفضاء العمومي، بكل وضوح، في تحريرنا من الـ "أنا-المركزية"-الضيقة والمحدودة، وفتح أفق لقوة القواعد النحوية الغنية بالتموضعات الفادرة على خدمة فهم التعقيد الاجتماعي *la complexité sociale* (وأيضًا مسؤولية)

d'hétérogénéités وإزالتها/التخلص منها، ولكن لأن حرية المرأة والرجل لها أعداؤها أيضاً، فلن يكون هناك أي "نهاية للتاريخ" يُمكن تصورها. بالإضافة إلى ذلك ومما لا شك فيه حسب "هابرماس"، فإن الإصرار على الوظيفة التصالحية la fonction irénique للفضاء العمومي يخدم سياسة "اللمسة الضئيلة" أو حتى سياسة الإصلاحية المستمرة (30) réformisme continu.

بشكل مُتماثل، يلعب مفهوم الفضاء العمومي عند "هابرماس" ما يُعادل "العقل العمومي" «la raison publique» عند "راولز" والليبرالية المعاصرة (الذي تناوله في الفكر الدستوري) (31). في الواقع، لا يجذب تماماً مفهوم "العقل العمومي" تعاطف "هابرماس"؛ إذ بالنسبة له، إن "العقل العمومي" لا يُفيد إلا كموقف أفلاطوني للموافقة بالتغايير/التباين القبلي (البيدهي). هنا أين، وعلى خلاف ذلك، يجب أن يرتبط الفضاء العمومي بتفاعل التموضعات التي يأخذها الأعضاء المشاركون من أجل اختيار اقتراح لغوي ما باعتباره "عقلهم العمومي". وهكذا بعد إعادة صياغته، فإن مفهوم "العقل العمومي" يتفادى الكشف عن نفسه بوصفه مطرقة، أو مصيراً محتوماً، بل يكشف عن نفسه قبل كل شيء بوصفه موضوعاً للتفكير المنفتح على

عن الانشغالات، المخاوف، والآمال التي يُثيرها الشركاء الاجتماعيين. ومن ثم، فإن الفضاء العمومي يرتسم ههنا كـ "علبة الرنين حيث يكون بمقدورها ترديد صدى المشاكل التي لا تجد أي حل لها في أماكن أخرى، والتي يجب معالجتها من طرف النظام السياسي" (32). ومن أجل إعادة صياغة عبارة "هابرماس"، يُمكن القول، إن الفضاء العمومي يُقدّر على أنه "نظام للإنذار مُزوّد بالقليل من الهوائيات المحددة، ولكنها حساسة لتشمل (لتسع) المجتمع ككل" (33).

لذلك، يُقدر الفضاء العمومي باعتباره "صخب في صخب"، أين يسود الارتباك حول تعددية الآراء المتأتمية من جميع الأطراف/الجهات. وتبعاً لـ "هابرماس" فمن الضروري أن يظل الفضاء العمومي مُتأماً للجميع وأن يُستخدم "باستقلالية" للتعبير عن آراء الجميع دون قيود. ومن ثمة، فهو يتسم بصراعات المواضيع، الصياغات، التأويلات، المقترحات والطلول. إنه المكان حيث تُجرى فيه "حرب الآلهة" «guerre des dieux»، على حد تعبير "فيبر" Weber، ضمن إطار حضاري من الكلمات. أو ببساطة على ميدان باستطاعته "وضع الكلمات" حول التناقضات الابدولوجية، السياسية، الهوياتية، والتي تتجلى في المجتمع الحديث والتي تسمحُ بتسليط الضوء على ما يُفرقنا دون عرقلة الوضع. وعليه، سيخدمنا الفضاء العمومي في تحديد التهديدات التي تُمثلها قوى عدم التجانس les pouvoirs

(30) مذهب سياسي يُعبر عن دعوة لتحسين واصلاح واحداث تغييرات طفيفة للهياكل والقوانين... إلخ، بدلاً من القيام بثورة جذرية في شأنها. (المترجم).

(31) Voir John Rawls. 1995. *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.

(28) J. Habermas. 1997. p. 386.

(29) Ibid.

بروم "هابرماس" إلى جعل من "تكوين الرأي والإرادة"⁽³³⁾ أمرًا واقعيًا، بهدف ضمان أن تغدو قواعد التموّصات قادرة (و"مستقلة") لتولي مسؤولية، دعم وإعطاء "مادة حجاجية" لمشروع "نحن القانونية الحديثة" «nous juridique moderne» (أي تكوين دستور وتشريع يُمكن الدفاع عنه بمنابع "الحداثة"). لذلك، إنه من المناسب ههنا تحليل المعنى الذي يعزوه "هابرماس" إلى البيّنذاتية الحجاجية وربطه بأفق "الاجماع".

وحقيقٌ بالإشارة هنا، أن تفسير هذا التأكيد الثالث يرتبط بـ "كانط"، من خلال التذكير إذ لزم الأمر، أنه لئن قُدر أن يتم تلخيص التشريع الذاتي عند "كانط" في "التأييد"، في "الموافقة" فإن الوعي/الضمير يعترف مُسبقًا/قبليًا (أو حتى في كثير من الأحيان بشكل أكثر فاعلية لاحقًا/بعديًا) على أنه تشريعٌ شرعي بالنسبة له كما أنه صالح كونيًا أيضًا لـ "الجميع". غير أن مثل هذا الموقف الأحادي غير كافٍ ومُنحاز في أعين "هابرماس". إذ إن الدور التشريعي للإرادة عند "كانط" لا يُطور في الواقع شيئًا⁽³⁴⁾، ولكنه يُعيد من خلال الوعي إنتاج الأخلاق المتاحة ثقافيًا (وبعبارة أخرى "المعيارية" الموجودة بالفعل) بمعناها الأنقي، أو بعبارةٍ أخرى، من خلال قُدرتها على إعادة انتاجها في مُكافحة الميول الآدمية وبهدف ضمان أن يستعيد هذا "التمثيل"، انتصارًا، صفاوة "المعيار" «la pureté de la norme» الذي ينبغي (وبإمكانه) لوحده أن يكون "صالحًا"

(33) Voir Bjarne Melkevik: 2012. p. 282-284.

(34) Voir Emmanuel Kant: 1997, p. 323-330.

المناقشة، ولتوعية جميع الاعضاء المشاركين بالمقترحات المتعلقة بالمصالح العملية المحيطة به. وهكذا، يتطور العقل العمومي على مرأى ومسمع الجميع، كما لن يكون له أي هدف خفي، ولا أي حاجز وقائي للتغاير/التباين الذي يطفو فوق الصراع مثلما هو عند "راولز"⁽³²⁾. وهكذا، فإن مطلب "العقل"، بالنسبة لـ "هابرماس"، قد تمت بلورته من طرف الجميع بشكلٍ علني (مفتوح) وديمقراطي.

وبالجملة، فإن مطلب "الحق والديمقراطية" يتغذى في الفضاء العمومي ومن خلاله. حيث إن الوظائف الثلاثة للفضاء العمومي والتي قُمنّا بتحليلها للتو، تُؤكد لنا على أن الشرعية في المجتمع الحديث تتشكّل وتتأسّس في الفضاء العمومي حتى تكون قادرة على تقديم "معنى" «sens» لشرعية مشروعة. ومن ثمة، فإنه في واقع الأنوات (وفي قواعد التموّصات) أين يتم العثور على إمكانية "الحق" و"الديمقراطية"، وهو تأكيد سيتمّ تعزيزه من خلال فحص تأكيدنا الثالث.

٣. الفضاء العمومي وخيارُ الحجة الأفضل

يُؤيد تأكيدنا الثالث على أن التشريع الذاتي الحديث يتم توثيقه - وإنكاره - من خلال الدور غير القابل للتفاوض الممنوح للفضاء العمومي الذي يتمثل في ضمان بينذاتية حجاجية intersubjectivité argumentative. لذلك،

(32) Ibid.

هي"، "نحن/أنتم"، و"هم/هن". ومن ثمة ترتسم مساواة في الكلام مقابلة لها. حيث من الناحية المنطقية لا وجود لأي امتياز (أو تفضيل) لأي تموضع يُؤخذ بمعزلٍ عن الآخر. بل خلاف ذلك ملاحظة أن أحد التموضعات ترتبط بتموضع آخر وبجميع التموضعات الأخرى. وهذا إلى ما لا نهاية وإلى المساواة. وفي هذا الصدد، فإن الـ "أنا" لن يكون لها أي معنى إلا من خلال ارتباطها بـ "أنت"، بـ "هو/هي"... إلخ، حيث ترتبط بهم على قدم المساواة نفسها من أجل الحفاظ على مكانتها كـ "أنا" بالطريقة نفسها التي يجب أن ترتبط الـ "أنت" بـ "هو/هي"، "نحن/أنتم" والـ "أنا"، وذلك من أجل إعطاء معنى من ناحية القواعد النحوية. إنه الأمر نفسه يصدق على كل التموضعات النحوية والتواصلية. حيث يتم ببساطة توزيع الكلام على الجميع، في مساواة تامة، وبعيداً على كونه أمراً "شكلياً/صورياً" بحكم أنه "واقعي" و"بينذاتي"، هنا في الفضاء العمومي باعتباره منبراً للكلام والتعبير عن الأصوات.

ويترتب على ذلك، أن الذات المعنوية بالحق لا يمكنها التمتع بالمساواة فيما يتعلق الحريات بالفردية إلا إذا اتفقوا على درجة ومعنى "الحريات الفردية" من كلا الجانبين/الطرفين باعتبارها حريات "حق" تم الحصول عليها والاعتراف بها، كما هي، بشكلٍ إيجابي من خلال العمليات الديمقراطية^(٣٥). ومن ثمة، تدعونا المشاركة البيذاتية إلى النظر في الكيفية التي تُمكن على نحو فعال المواطنين المستقلين سياسياً على

وعلى هذا النحو لنستحضر البناء النظري لـ "الدستورانية" عند "كيلسن" (Kelsen). زيادة إلى ذلك، وتبعاً لـ "هابرماس"، فإن مطلب التشريع الذاتي وجب بالضرورة أن يُطور نتيجته؛ إذ وجب عليه أن يُنتجها بحُجج جاهزة للتقييم تواصلياً من طرف الأعضاء المشاركين. ومن ثمة لا يكفي ههنا التمسك بـ "الحق والديمقراطية" -أو كل ما يندرج تحت هذه التسمية، وهذا غالباً ما يكون بشكلٍ احتيالي أو بالتلاعب على التجاهل والتراضي مع منافع عدم التجانس- ولكن يجب أيضاً انتاجها عملياً وواقعياً.

ويتحقق ذلك، وفقاً لـ "هابرماس"، من خلال "الوظيفة البيذاتية" «fonction de intersubjectivité»، أو بشكلٍ أكثر دقة، من خلال "البيذاتية الحجاجية" intersubjectivité argumentative التي تُستخدم، باستقلالية ذاتية، لإنتاج عقلية حديثة فيما يتعلق بـ "الحق والديمقراطية"، والتي سنتفحصها في خطوتين: **أولاً**، باعتبارها مساواة في الكلام والتمثل (تبعاً لقواعد التموضعات). **ثانياً**، باعتبارها "تنظيمًا ذاتيًا إجرائيًا" (ناتجًا عن القواعد النحوية للتموضعات) في الفضاء العمومي.

وحقيقٌ بالتذكير ههنا، أن البيذاتية الحجاجية تُفهم عند "هابرماس"، في ضوء المساواة في الكلام والمشاركة مما يُعيد إنتاج بشكلٍ فعال منطق قواعد التموضعات والتي مُحصت سابقاً. في الواقع، إذا كانت قواعد الحداثة، القانونية والديمقراطية، ترتبط بمنطق التموضعات المعقدة التي تُدار تحت نمط "أنا"، "أنت"، "هو/

(35) Jürgen Habermas. 1997. p. 135-149.

تطوعية من الشركاء الاجتماعيين القانونيين⁽³⁷⁾.

من المؤكد، أن الكلمات المفتاحية في هذين الاقتباسين، والمطلب الذي سيحظى بأكبر قدر من المقاومة (وإعادة الكتابة، إن لم يكن أيضاً مناورات للانعطاف) هي عبارة "مستقل سياسياً" والتي تكررت مرتين. وهي الفكرة الأساسية التي رافقت الأنوار les Lumières والتي كونت الفكرة الحديثة للتشريع الذاتي على أنه وجب أن يكون الشعب "قريباً" من الأعلى، من قبل النخب أو حتى من قبل قوى (من المفترض) أنها خيرة. يُجسد "جون جاك روسو"⁽³⁸⁾ بطريقة مثالية هذا الاتجاه الاستبدادي (والنخبوي) للغاية -بعد أن مارس تأثيراً حاسماً في تشكيل الجمهورية القارية على الطريقة الفرنسية- من خلال مواجهة الرجل الجيد بالفطرة للرجل السيء، وبالتالي أيضاً إلزام النخب بسلطة تربية و"إعادة تربية" الرجل السيء لصالح المجتمع، حتى يغدو صالحاً فيغدو "مواطناً"⁽³⁹⁾. يترتب على ذلك، أن الدولة -وبالتحديد نُخبها- تجدُ نفسها في موضع "المُعلم/السيد" أثناء ممارسة التربية، أثناء ممارسة التبائن/التغاير إزاء ما يجب التفكير فيه، ما يجب أن نأملهُ، وما يجبُ اعتباره خيراً وعادلاً.

فضلاً عن ذلك، فإن التربية أو حتى "إعادة التربية" على الرغم من أنها ترتدي عباءة "ديمقراطية" (أو حتى دستورية) لا معنى لها.

النَّظر إلى بعضهم البعض وتأكيد ذلك تبادلياً بصفتهم الفاعلين الديمقراطيين ومؤلفي الحقوق. وبعبارهم مشاركين في المناقشات الديمقراطية، فإنه يتعيَّن على الأعضاء المشاركين فحص بكلِّ حرية إذ ما كان الاقتراح المعياري، المُقترح على أنه جديرٌ بالإقرار بحكم أنه مقترح صالح، أو يمكَّنُ اعتباره على هذا النحو وإلى هذه الدرجة من الصلاحية.

دعونا نُذكر أيضاً، بخصوص البينذاتية الحجاجية التي تُفهم الآن باعتبارها تنظيم ذاتي إجرائي، فإن هذا الأمر يتم تفسيره على أنه معارضة لكل امتياز وتغاير/تباين. وهو متروك للجهات الفاعلة من أجل أن تغدو عناصر فاعلة لصالح حرية الكلام la liberté de parole، التسامح la tolérance، الحرية الدينية religieuse (الاحادية واللا-أدرية)، حرية الصحافة conscience la liberté de presse وحرية الضمير conscience... إلخ. بمعنى آخر، فمن خلال حماية حرية الكلام والتسامح... إلخ، فإن هذا هو الاعتراف على أننا دائماً نُمثَّل "هو وهي" بالنسبة للآخرين اللذين ينضمون إلى الاستقلالية الذاتية لـ "الجميع". هذا ما يُمكن تجسيدهُ في المفهوم الحدائي للحق عبر التأكيد على "الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور، المستقل سياسياً، للحق إلى أقصى حد ممكن من الحريات الذاتية للفعل المتساوي بالنسبة للجميع"⁽³⁶⁾، ومع الارتباط المنطقي الذي يُؤكد على "الحقوق الأساسية الناتجة عن التطور، المستقل سياسياً، لوضع عضو ما في جمعية

(37) Ibid. Notons que le terme « sociétaire » pouvait ici plus adéquatement être traduit par « cosociétaire ».

(38) Jean-Jacques Rousseau. 1992. *Du contrat social*.

(39) Voir Josiane Boulad-Ayoub (dir.). 1996. *Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution*.

(36) Ibid., p 139 (italique par Habermas).

الحقوق الأساسية) توجد شرعية الديمقراطيين الذين جعلوا من المشروع الحديث للشرعية والدستورانية مشروعهم الخاص.

حسب "هابرماس"، فإن الهدف من البيّناتية الحجاجية يتمثل في إنتاج أو على الأقل "السعي" إلى بلوغ "الإجماع". فضلاً عن ذلك، لماذا السعي إلى هذا الأفق من "الإجماع" بينما يعلم الجميع جيداً أنه بعيد المنال عن المسائل المتعلقة بالتشريع والدستورانية في مجتمع حديث متجزأ ومنقسم؟ من الناحية التجريبية، أليس من الأفضل التأكيد بكل وضوح أنه يوجد دائماً في المجتمعات الحديثة في أوروبا أو أمريكا الشمالية، أشخاصٌ لن يقبلوا أبداً لا بمحتوى ولا بشكل أدوات "الحق" (مثل التشريع والدستور) ولا حتى بالعمليات الديمقراطية؟ بل إن الوضع أسوأ في مجتمعاتٍ أخرى! والحق، أن "السعي لبلوغ الإجماع" لا يكمن أبداً في مثل هذه الاعتبارات التجريبية، ولكن حسب "هابرماس" في الاعتراف، بـ "النسبية"، وقابلية العودة للحالة الأولى، لأني ترتيب حديث في مجال التشريع والدستورانية، وعلى دعم الشرعية (والمساواة/القانونية) التي تمنح للأقليات وللمعارضة- (وكذلك الأمر بخصوص "الدفاع" و"الأغلبية")- بهدف تغيير أو حتى تعديل واحدة من الأدوات مثل الأخرى حتى يُزعم أنها "حق".

في الواقع، حسب "هابرماس"، فإن مسألة "الإجماع" ذاتُ وضع مزدوج: لدينا من جهة مسألة تكوين الرأي والإرادة من خلال العمليات الخطابية والتواصلية، ومن جهةٍ أخرى، مسألة الإجماع باعتباره الهدف المنشود، ولكن

ذلك أن كل من يؤد أن يُربي أو يُعيد التربية يضع نفسه في موضع أرسطراطي (حتى لا نقول عليه موضّع أوليغارشي) وبالتالي يُعيد إنتاج من حيث المبدأ ديمقراطية مناهضة لها والتي تُجذر التطور الديمقراطي، إن لم تعمل لصالح/ لفائدة "نقائص الديمقراطية" أو في أسوء الأحوال السخرية من أيّ اعتبارٍ ديمقراطي. ومن ثمة يمكن القول، إن كل "أبوة" «paternalisme»، وبشكلٍ مناسبٍ أكثر، كل "أمومة" «maternalisme» اليوم، تُخاطر بجلب العنف إلى الاستقلال الذاتي في تشكيل الرأي والإرادة من أجل خدمة قوى التغير/التباين (وقد يكون أسوء من ذلك).

إذا كان "هابرماس" على حق، فإن "الحريات الأساسية" (أو الحريات الدستورية) المذكورة أعلاه، هي متطلبات لازمة للتنظيم الدستوري (وللتنظيم الذاتي الإجمالي) في الفضاء العمومي، وقبل كل شيء هي متطلبات حيوية من أجل تكوين رأي وإرادة يكون بمقدورهما تحسين، قدر الإمكان، العمليات الديمقراطية. وفي الواقع، فإن الديمقراطية لا تجد شرعيتها إلا من خلال مواردها الخاصة، مما يعني، وفقاً لـ "هابرماس"، أن الديمقراطية لا تنتهض/تعتمد إلا على الديمقراطيين -على الأنوات وعلى قواعد التموّصات- كما أنه يجب على هؤلاء الديمقراطيين من خلال الممارسة العملية تولي مسؤولية حرية الكلام، التسامح، حرية التدين (وحرية الإلحاد/ اللادرية)، حرية الصحافة والضمير، وذلك من أجل دعم "التربية الذاتية" بشكلٍ متبادل. ما يأتي بعد شرعية الحريات (أو

في هذا المعنى، فإن "الشرعية والقانونية" لا تعود إلا على قواعد التموّضعات، كما تنعكس بشكلٍ خاص على الانقسام بين "الأنوات" (مصالح معينة) على حساب "نحن القانونية" (مصالح أخرى). وهذا لا يُثير أيّ خزي أو قلق، باستثناء أنه يشهد، دعونا نُكرّر من جديد، على حالة المجتمع الحديث المتعدّد والمتنوّع، كما يشهد على حقيقة أن "الإجماع" المثالي ليس مُمكنًا كما لا يُمكن تصوّره لمجتمع يُبنى على الاستقلالية الذاتية الكاملة وغير المشوهة، وغير المُكَمِّمة لأصوات الشركاء الاجتماعيين.

إذا كان "هابرماس" على حق، ستثبت النتيجة أنه من غير الواقعي (والخيالي) مواصلة التفكير في مطلب التشريع الذاتي ضمن منطق العضوية/الانضمام -أين ينظم الفرد بشكلٍ واقعي (حسب "شميث")، أو معياريًا (حسب "كيلسن") إلى ما هو موجود باعتباره "واجب-أن يكون" (ضمن أفق التيار النيو-كانطي)، أو حتى ضمن منطق يتألف من تنفيذ مراقبة على الضمير (المراقبة الواعية) أين يُفحص الفرد "أخلاقيًا" (أي الحق الطبيعي العقلاني) أو بصفته "مواطن" (الوضعية العادية أو العفوية حسب القانونيين). إن تجانس "الحق والديمقراطية" لا معنى له دون تحديد الجهات الفاعلة المتعدّدة والأخذ بعين الاعتبار لإرادتهم المتنوعة. ومن ثمة، إن التأكيد على مشروع التشريع الذاتي اليوم، يعني -في جملة ما يعنيه- قبول أن يغدو الديمقراطيون بشكل حقيقي وفعال الجهات الفاعلة لـ "الحق والديمقراطية". وإذ ما كانت الأدوات التقليدية

من المؤسف أنه لا يُمكن تحقيقه كُليًا في المجتمع الحديث. وباختصار، لدينا من جهة الشرعية المشروعة (التي يُمثلها الدستور والتشريع)، ومن جهة أخرى، الشرعية القانونية (التي يُمثلها التنادد بين الحق والديمقراطية).

ولنفترض ههنا أنه إذا كان الهدف المتوخى بلوغه يتمثل في التوصل إلى "الإجماع" فإنه يمكن ملاحظة غيابه بسهولة في المجتمع الحديث. ويتجلى غياب "الإجماع" من خلال حقيقة مفادها وجود رؤى مُتعدّدة، آراء ومصالح متعددة للمتحدثين، المحاورين، والمجموعات اللذين، من خلال أصواتهم، يؤكدون على "أنواتهم/ذواتهم". وحينما لا يكون هناك "إجماع"، فإنه من المشروع ببساطة أن يقول أيّ شخص وأيّ مجموعة من الأشخاص (والمصالح) عن ذلك علانية (علنًا) كما إنه من المشروع استخدامهم للفضاء العمومي من أجل إضفاء الطابع الرسمي لتذمرهم أو معارضتهم. ومنه، لا وجود لأيّ شيء دراماتيكي من حقيقة أن عملية تكوين الرأي والإرادة لم يُكتب لها النجاح في إنتاج "الإجماع"، وعلى الرغم من أن "إجماع الأغلبية" قد أنتج ترتيبًا دستوريًا وتشريعيًا (شرعي وقانوني). فإن معارضة هذا الإجماع هي أيضًا (شرعية وقانونية) بطريقتها الخاصة. ومن ثمة، يتماشى أحدهما مع الآخر، أحدهما باعتباره "مؤنّسًا" -ينبغي احترامه ضمن إيجابية القانون والدستور- والآخر باعتباره "شرعيًا وقانونيًا"، حيث يُؤكّدان معًا على المفهوم الحديث لـ "الحق والديمقراطية" الذي يقبل ويُقدّر المعارضة والمعارضين.

ثمة، لكي تُؤكد ذاتك وتثبت أنك مؤلف "للحق" و"لديمقراطية"، ينبغي أن تُطورها وتُحققها على هذا النحو أي باعتبارك ممثلًا لهما. لا يولد أي شخص "ديمقراطيًا" أو حتى مؤيدًا لـ "الحق"، وتبعًا لـ "هابرماس"، فإن ذلك وحده غير كافٍ لمناشدة منطق الانضمام، بل ينبغي على "الأنوات" الحديثة فهم الأسباب الضرورية حتى يكونوا على هذا النحو أي كـ "مؤلفين". ودائمًا حسب "هابرماس"، فإذا لم تمتلك الديمقراطية طابعًا في حدّ ذاته، فمن خلال الموارد الخاصة بالديمقراطيين، يُمكن للديمقراطية أن تتحقق.

إن المصدر الكبير للديمقراطية يتمثل، ببساطة، في النساء والرجال الذين اختاروا تنسيق حياتهم في المجتمع. من باب أولى، إن المصدر الكبير للحق الحديث، يتمثل في النساء والرجال اللذين قبلوا إخضاع خلافاتهم (نزاعاتهم) إلى أحكام "أقرانهم"^(٤) أو حتى لأحكام "قضائهم"؛ لأنه هكذا تتأكد العقلية المؤيدة للحق ولديمقراطية، العقلية التي تقبل وجود وتأسيس "الحكم القضائي" من طرف ثالث، وكذلك الأمر ذاته بخصوص "الحكم المؤسساتي الديمقراطي".

إن انسجام "الحق والديمقراطية"، الذي دافع عنه "هابرماس"، يرتبط أيضًا بعقلية الحداثة الديمقراطية التي تُرافق، معيارياً وواقعياً، النساء والرجال في حياتهم اليومية وتحثهم على تسوية أو ضبط ما يجب أن يتأتى من "نحن" السياسية

لـ "الديمقراطية" والتي تُحدّدها من خلال مطلب "انتخابات حرة ومفتوحة" وكذلك من خلال "التمثيل السياسي والديمقراطي" (أيضا الحر والمستقل ذاتياً) حيث يتمّ تأكيدهما وتعزيزهما هنا، فإنه يتضح أيضاً أن هذا يجب أن يُمارس "تساورياً" من طرف وانطلاقاً من الشركاء الاجتماعيين ولأجلهم. ومن هنا تأتي مسألة امتداد وفعالية الديمقراطية التشاركية une démocratie délibérative.

٤. العقليات التي تُعطي "معنى" للديمقراطية وللحق

يُدافع التأكيد الرابع، ولنُكرّر مُجددًا، على أن مطلب التشريع الذاتي يتمّ تناوله-أو التخلي عنه- على مستوى العقليات التي تُعطي "معنى" أو "واقعًا" للديمقراطية وللحق. في هذا السياق، أن تكون شريكًا اجتماعيًا يتعلم من خلال فعالية الحداثة (ولنذكر هُنا بتأكيداتنا حول القواعد النحوية للتموضعات) فإن هذا يجعلنا ننخرط "جميعًا" في عملية تهدف لفهم وتصوّر الحق والديمقراطية باعتبارنا مؤلفين (نتمتع بكامل الاستقلالية الذاتية) لهما. وهذا يقودنا إلى اعتبار تجربة حداثة الحق والديمقراطية، أولًا، باعتبارها ممارسة للعقلية الديمقراطية، وثانيًا، باعتبارها تعتمد على التعلم من خلال سرد "الآخرين".

وعليه، نُؤكد الآن على أن "الحق والديمقراطية" يتمّ تجريبيهما، إيجابًا وسلبًا، من خلال عقلية تُصّب في صالحهما. ومن

(٤) من يمتلك الوضعية الاجتماعية والوظيفية ذاتها ومن يتساوى معهم في الكرامة والحقوق... إلخ. (المترجم)

القادرة على اقتراح المنظور البيئذاتي الحيوي لسلامة الديمقراطية للحدثة. وهكذا يستطيع "هابرماس" الادعاء بقناعة أن "السياسة التشاورية تُشكّل صميم/قلب العملية الديمقراطية"^(٤٢)؛ لأن الديمقراطية ترجع إلى الظروف الاجتماعية التي تسمح بالتشريع الذاتي لمجتمع قانوني (وسياسي). وبعبارة أخرى:

"يفترض مفهوم الديمقراطية القائم على نظرية المناقشة صورة المجتمع اللا-مركزي الذي يخلق مع ذلك، وعن طريق الفضاء العمومي، ساحة مخصصة لإدراك، تحديد ومعالجة المشاكل التي تهم المجتمع ككل. وإذا ما تخلينا عن المفاهيم المتأتبة من فلسفة الذات، فلن نكون بحاجة كبيرة/مأسّة إلى تركيز السيادة، بطريقة ملموسة خاطئة، لدى الشعب، ولا حصرها ضمن إخفاء الكفاءات التي يُعرفها الحق الدستوري. إن "الذات" في المجتمع القانوني الذي يُنظّم ذاته بذاته يتم امتصاصها من طرف أشكال التواصل الموضوعية (اللا-ذاتية) التي تُنظّم تشكيل الرأي والإرادة من خلال المناقشة، بطريقة تُرجح كل الحظوظ في أن تكون نتائجهم القابلة للخطأ (الغير معصومة) معقولة. (...)

حتى وإن كانت مجهولة الهوية، فإن سيادة الشعب لا تتسحب في الاجراءات الديمقراطية وفي التنفيذ القانوني لشروط التواصل التي تجعلها ممكنة، وذلك من أجل إضفاء قيمة على مكانة سلطتها المتولدة عن طريق التواصل"^(٤٣).

والقانونية، من خلال العمليات الديمقراطية. وهكذا تتركز الديمقراطية على حكم الشركاء الاجتماعيين وعلى عقلياتهم الديمقراطية إلى الدرجة التي تجعلهم يتعارفون ضمن العمليات الديمقراطية للحدثة عبر الانخراط في جعل من "الحق والديمقراطية" أسلوب حياتهم. وهكذا فإنه يوجد عند "هابرماس" غياب كلي لثي "أساس" أو "تأسيس" عزيز جداً بالنسبة إلى التأسيسية. وعليه، فإن كل شرعنة تُجند الخطابات التأسيسية خارج الديمقراطية من نوع: الحق الطبيعي، الوضعانية القانونية أو الديمقراطية، الليبرالية، الميتافيزيقية، الترساندنتالية والواقعية... إلخ، تُدين نفسها بنفسها من خلال مظاهرها التأسيسية وفي الواقع إنها تُجسد بخبث/بمكر شكلاً أداتياً وانعطافاً عن الديمقراطية و"الحق"^(٤٤). ومن ثمة، فالأمر عائدٌ للعقليات الديمقراطية من أجل ضمان من أن الطابع التبادلي للتشريع الذاتي موجود بالفعل فيما يخص/يتعلق الحقوق، الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية.

وفي هذا المعنى، فإن العقلية الديمقراطية تنسجم مع تجربة الديمقراطية ذاتها، أي المكان حيث تستطيع الذوات المعنية بالحق الاعتراف بالمثل بأنهم المؤلفون، الفاعلون والمتلقون لحقوقهم، لمعاييرهم ومؤسساتهم. وبهذا فإن العقلية الديمقراطية تُؤكد نفسها وتتجسد في الإمكانية الديمقراطية التي تدعم "الأخرين"، مع كل "الأخرين"، وبالتالي تتجسد في هياكل الاتصالات

(42) Jürgen Habermas. 1997. p. 320.

(43) Ibid., p. 326.

(41) Bjarne Melkevik. 2012. p. 111-135.

الأخلاق la Morale أو الإيتيقا l'Éthique، فإنه يتم الآن فرض السيادة التوافقية للأفراد، حيث يُجرى فهمها على أساس وجود شركاء اجتماعيين غير مجسدين والذين يستثمرون الفضاء العمومي من أجل إعلاء تمجيد الحجة الأفضل أفضل حجة. وإذا كانت المساواة الديمقراطية بحاجة أكيدة إلى الاستقرار على الطريقة "المعيارية" ضمن العمليات الديمقراطية، فإن ذلك يكون دوماً من خلال الاحتفاظ بعدم التجانس الذي أيضاً وللأسف رافق حدثنا^(٤٥).

يقودنا الفرد وعقليته (التي تُفهم بمعناها التواصلية) إلى التأكيد على أن مفهوم "الحق والديمقراطية" يفهم باعتباره عملية تعلم بينذاتية أو باعتباره عملية تعتمد على التعلم انطلاقاً من سرد قصص (روايات) "الآخرين".

وهكذا يُلاحظ عند "هابرماس" وجود "مشروع تعليمي" ديمقراطي لصالح ثقافة "العيش معاً/سويًا بشكل ديمقراطي". إنه تعليم من أجل الجميع ولفائدة الجميع، ذلك لأنه من خلال رفض التاريخية والتقدمية (خاصة في صورتها النيو-هيجيلية)، يظل بوسعنا على الأقل التعلم من أخطائنا، من إخفاقاتنا، ومصائبنا، وبالتالي يتسنى لنا التحسن والقيام بعمل أفضل معاً.

في هذا السياق، يُمكن أن يُستخدم المثال ذاته لألمانيا و"الكارثة القانونية" و"الديمقراطية" التي حدثت من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٥ في تمثيل فكر "هابرماس". بالنسبة له، إن انسجام "الحق والديمقراطية" بالكاد قابلٌ للاستيعاب مع موضوع بحث محض/خالص

لا تمرّر الديمقراطية أي تصور مؤسس مسبقاً (أو قبلياً) يخص مشروع تنظيم الحق (أي التشريع)، لكنها تُشير إلى العملية الديمقراطية باعتبارها الطريقة الملائمة لإنتاج ما يسمى بأدوات الحق/القانون. إنها العمليات الديمقراطية التي تُساعد وتُرافق المواطنين في مهمة اختيارهم، باستقلالية ذاتية: الحقوق (أي الحريات والامتيازات وما إلى ذلك)، والمؤسسات التي هي على استعداد لإدارتها وتسييرها. ومن ثمة، تكتسب المعايير العمومية والحقوق والمؤسسات شرعيتها بفضل التوافقات العقلانية الناتجة عن تواصل كل الجهات (الأطراف). وهذا الشكل من الديمقراطية يتلخص في مبدأ الخطاب الديمقراطي الذي يُحدّده "هابرماس" على النحو التالي:

"إن معايير الفعل هي معايير صالحة تماماً حيث يكون باستطاعة/بمقدور كل الأشخاص الذين من المحتمل أن يكونوا معنيين بطريقة أو بأخرى الاتفاق باعتبارهم مشاركين في المناقشات العقلانية"^(٤٤).

والأمر متروك الآن للعمليات الديمقراطية التي يعود إليها ضمان التوازن التناظري للشركاء الاجتماعيين، أو بشكل أفضل المساواة الديمقراطية، وذلك من خلال دعم الحرية التواصلية للجميع. فبدلاً من المكان والموقع لمفهوم "مجسد" عن السيادة، سواء كان ذلك من طرف الشعب le Peuple، العقل la Raison، "السيادة" «souveraineté»، الأمة la Nation، أو حتى

(45) Bjarne Melkevik. 1998, p. 146-149.

(44) Jürgen Habermas. 1997, p. 123

عن مواضيع صريحة وغير خاضعة للسيطرة فمن المُرجح أن تُثير وعي المواطنين حول "مقترحات الحق" وإمكانية التحقق من صلاحيتها.

ويُمكن القيام بذلك فيما يخص سرد تجارب التاريخ حيث يُروى ما الذي فشَل فيه وما الذي لم يَنجح التوصل إليه. إن تاريخ مجتمع ما هو تمامًا كقصة الحياة (العمر) ليس بالضرورة أن تكون قصة انتصارات ونجاحات؛ لأنها تتضمن كذلك إخفاقات، أخطاء وانهيارات، بحكم أن المجتمع باستطاعته "الهدم" بقدر ما باستطاعته "البناء"، وهذا على المستوى الجماعي مثل ما هو على المستوى الفردي. حيث يُمكن القضاء على الاستثمار الاجتماعي والجماعي الذي قام به آلاف الرجال والنساء من خلال توقيع عقد على بعد خمسين ألف كيلومتر من هناك. وحيث ما كان هناك مكانٌ جيد للعيش كان هناك مكان مُنفصل يُقام فيه التمييز العنصري حيث تعيش فيه أقلية منعزلة عن المجتمع (un ghetto)^(٤٦).

وعليه، يُعد الإصغاء (الاستماع) بالفعل أحد أكثر الطرق إفادة. ونحن نتعلم من خلال الإصغاء إلى تجارب الآخرين، أولئك اللذين بإمكانهم تحسيننا عن طريق السرد سردياً حول وصمة العار، اللامساواة، القهر والسيطرة، الهشاشة والاستغلال، التمييز العنصري والتهميش (الاستبعاد/الإقصاء) ... إلخ. إن الإصغاء إلى كل

(٤٦) تعود دلالة هذا المصطلح في الأصل إلى الحي الذي فرضته السلطات السياسية للدولة على اليهود، حيث فرضت عليهم سياسة العيش بمعزل عن السكان الآخرين غير اليهود (التمييز العنصري). (المترجم)

متباعد ومجرد، إلا سيُتم فهمه على أنه رسالة، شغف، مهمة تُصر على حقيقة أنه يجب فهم ما الذي لم يعمل بشكلٍ ملائمٍ تاريخياً واجتماعياً. يُذكرنا "هابرماس" في مناسبات عديدة كيف أن ديمقراطية فايمار (la démocratie de Weimar) (١٩١٨-١٩٣٣) غرقت في نقيضها (الرايخ الثالث من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٥)، في ديكتاتورية مُميتة/قاتلة وفي كارثة قانونية ابتلعت حياة الملايين. وعلاوة على ذلك، إن المآسي "الديمقراطية" و"الحق/القانونية" في دول/بلدان أخرى وعلى قارات أخرى تُؤكد لنا أن ألمانيا الهيتلرية (l'Allemagne hitlérienne) لم تكن وحدها في محنتها/مأساتها وفي جنونها. ومن هنا يأتي الانشغال الكبير لـ "هابرماس"، بـ "الوعي الأخلاقي لألمانيا" بروح "لن تحدث مجدداً" والمتأمل خصوصاً في فهم الدروس الإيتيقية والأخلاقية السابقة.

لكن كيف نتعلم؟ يتطور التفاهم والفهم من خلال التبادلات التواصلية ومن خلال إنشاء العديد من أماكن التواصل التي تسمح بالتعلم تبادلياً بمعرفة ما يُقال وما يُروى/يُسرد. إن هذه التبادلات التواصلية هي التي تُعطي "مضموناً" للعقلية الديمقراطية والتي تستخدم في توليد الأحكام المُصممة على وبواسطة الحجج. إنها "دعاية" «publicité» une، "إعلان عمومي" حيث يُمكننا طرح المواضيع بحرية ودون خوف من الانتقام، حول المسائل/القضايا المتعلقة بـ "ما قمنا به" في مقابل "ما يجب أن نقوم به". إنه أنموذج للإصغاء والفهم/التفاهم المفتوح على مصالح و"انشغالات" الآخرين، حيث يَنجح الاعلان

الوقت خلفية من الدوافع الضارة^(٤٧).

ولنؤكد ههنا على أن المشروع الحديث للديمقراطية و"الحق" بالنسبة لـ "هابرماس"، ووفقاً لطريقته الخاصة أيضاً، هو "مشروع تعليمي" *«bildungs-projekt»* un. إنه "مشروع تعليمي" ضخم يتسم بتعبئة ومشاركة الشركاء الاجتماعيين والذي تمّ تعريفه من خلال الانتاج المفتوح *la production ouverte* والغير خاضع للخبرات والمعارف الفردية، الاجتماعية والسياسية التي من المحتمل أن تثير وعينا حول الحياة في المجتمع. إنه إجراء يسمح للأشخاص المعنيين صياغة الجوانب المهمة عن الاستقلال الذاتي الخاص و"العيش سوياً"، بطريقة ملائمة في إطار المناقشات العمومية. وبالجملة، هنا أين يُمكن للحدثة الناشئة أن تقوم على اختبار تعاقدي افتراضي -في واقع الأمر على الضمير العقلائي لنخبها- ومنه، فمن الآن وصاعداً، تعتمد إعادة صياغة الديمقراطية على قدرتنا، إرادتنا والتزامنا قدر المستطاع لتعزيز الديمقراطية باعتبارها تمثل بالنسبة لنا أفقاً لـ "العيش معاً". بالنسبة لـ "هابرماس"، لا وجود لانقسام نيو-كانطي ههنا بين "ما هو كائن وما يجب أن يكون"، باستثناء أفق المشاركة والالتزام لصالح "الحق" و"الديمقراطية". هنا حيث يُمكن أن يتدخل، دون أيّ امتياز ودون أيّ "فوقية"، مهنيو القانون، المنظرّون أو الممارسون، أو حتى "الحالمون بالحق (بالقانون)"، مثلهم في ذلك مثل الأطباء الأخصائيين، من خلال تعهدهم بإجراء تشخيصات لحالتنا الواقعية المتعلقة بـ "الحق" و"الديمقراطية".

هؤلاء النساء والرجال الذين لا يملكون أيّ "سلطة" لا سلطة المال، ولا سلطة الإدارة- باستثناء صوت "سلطتهم" الوحيد الذي باستطاعتهم رفعه لصالح العمليات الديمقراطية.

إن طريقتنا في فهم "هموم الآخرين" مثلها كمثل "عواقب التاريخ" لا تعتمد فقط على الوقائع (الأحداث) لوحدها، بل وأيضاً بالطريقة التي ننظر بها إلى ذاتنا وحول طريقتنا في تقدير الوقائع (الأحداث) التي تمّ سردها، بالنسبة لـ "هابرماس"، فإن التأكيد على أننا منخرطون، فكرياً وأخلاقياً على حدٍ سواء، في خطاب إيتيقي-أخلاقي مع "بعضنا البعض" هو واقعة متكررة ذات أهمية اجتماعية وسياسية. ضمن المنظور لقواعد التموّضعات، كتب "هابرماس" ما يلي:

"(في حالة) المناقشات الأخلاقية-السياسية، فإن الرهان الأوّل ليس في أن تُعتبر الأجيال السابقة مُذنبّة أو معذورة، ولكن في كيفية وصول الأجيال اللاحقة إلى بعض اليقينيّات/القناعات المؤكدة حول ذواتهم، ويكون ذلك من خلال ممارسة عملية نقدية حول ما هم عليه بسبب تراثهم. (...) ومن خلال هذه العملية النقدية في حدّ ذاتها، سيجد جيل الأبناء والأحفاد في أحلك فصل من تاريخهم ما يُمثّل بالنسبة لهم منفعة عمومية. إذ يتعلق الأمر بالنسبة لها في إلقاء الضوء على المصفوفة الثقافية لموروث مُرهق من أجل معرفة ما يُمكن ضمانه بشكلٍ جماعي وما الذي يجب الاحتفاظ به وما يجب مراجعته (تنقيحه)، في إطار التقاليد التي شكّلت في ذاك

الخلاصة

إليه وما سُنِّدُهُ في نهاية المطاف على أنه "حق وديمقراطية". وهكذا يتم إنتاج الواقع "عمليًا"، في العالم، وفي المقام الأول يتم استثماره بينذاتيًا من طرف مجموعة من الأشخاص الذين وافقوا على تنسيق أفعالهم وعوالمهم من أجل خلق ما يهمهم عمليًا على أنه "حق وديمقراطية".

من الناحية التاريخية، إذا ما سمحت لنا التعاقدية الحديثة بانتصار نسخ مختلفة من الديمقراطية الأداة، فإن الأمر يتعلق اليوم، وفقًا لـ "هابرماس"، بالتخلي عن قيد القانون الطبيعي أو الإيتيقي-الأخلاقي والمراهنة على العمليات الديمقراطية. ومن ثمة، فإن الأمر يتعلق بقبول أخيرًا على أنه لا وجود لأي مورد آخر غير العمليات الديمقراطية الحقيقية من أجل اختيار عمليًا حقوقنا ومؤسساتنا الديمقراطية وإضفاء الشرعية عليها. وبمجرد أن نكتسب هذا اليقين ونُدركه، ستحل محل التعاقدية السابقة ديمقراطية مُتحررة من أي شكل من أشكال الأداة.

البيبليوغرافيا

1. Benjamin Condorcet. (2010). **De la liberté des anciens comparée à celle des modernes** (1819), Paris, Mille et une nuits, no 566.
2. Bjarne Melkevik. (2012). **Habermas, légalité et légitimité**, Québec, Les Presses de l'université Laval, coll. « Diké ».
3. Bjarne Melkevik. (1997). **«Kant et Habermas. Réflexions sur "La Doctrine de droit" et la modernité juridique»**,

وفي نهاية المطاف، لنذكر أن مسألة كل من "الحق" والديمقراطية ترتبط حسب "هابرماس" بـ"إجراءات" «procédures»، التي على مستوى الإرادة، الفعل، المشاركة، التأويل (التفسير) والمُحاجة، تُنتج في الواقع ووفقًا لأحكام الشركاء الاجتماعيين، مُسمياتها. ومن ثمة، يتم إنتاج الحق والديمقراطية ضمن إطار الحوار، وأيضًا ضمن الجدلية اللغوية لـ"الوقائعية والصلاحيّة" -دون أن يتم اختزالهما في أي وقتٍ من الأوقات إلى مجرد "ملاحظة بسيطة" - من خلال انخراط المجتمع ككل في عملية تعلم "للقواعد النحوية" فيما يخص فوائد كلٍّ منهما. وبالتالي، إن المشروع الحديث للتشريع الذاتي، باعتباره شرطًا للحداثة، يُشكّل ويؤكد شرعيته على مستوى الأفراد وقدرتهم على الاستثمار في قواعد التموضعات التي يُمكن أن تضمن لنا، قدر الامكان، سيرنا على طريق "الحق والديمقراطية".

وبالتالي، فإن مطلب "الحق والديمقراطية" لا يرتبط في مجمله بأي وقائعية، بأي حدث اجتماعي أو قانوني، أو بأي حدث "موجود هناك بالفعل"، أو حتى باستحالة إجراء تحليل على مستوى "الكيونة والملكية" أو حتى على مستوى "ما هو كائن وما يجب أن يكون". إن مسألة "الحق والديمقراطية" و"التموضعات/التكيفات المتبادلة" لمكونات هذا المفهوم - يُنظر إليها على أنها "انخراط" فيما يتعلق بالعالم الحقيقي (الواقعي) ويكون هذا من خلال المشاركة التي تتجسد من خلال الأعمال، من خلال الفعل، وحتى أيضًا من خلال إنتاج ما سنُسشِر

13. -Josiane Boulad-Ayoub (dir.). (1996). **Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution.** Paris. L'harmatan et Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
14. Jürgen Habermas. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard,
15. Jürgen Habermas. (2005). *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, Paris, Fayard, p. 181-182
16. Jürgen Habermas. (1997). «**La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme public de John Rawls**», dans Rainer Rochlitz (dir.): **Jürgen Habermas et John Rawls. Débat sur la justice politique** » Paris, Cerf, coll. «Humanités».
17. Jürgen Habermas. (Février 1991). «*La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie*», dans Revue M, Paris, no 44, p. 25-35.
18. Jürgen Habermas: (1981). «*La modernité: un projet inachevé*», dans Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères, Paris, no 413, p. 950-967.
19. Jürgen Habermas. (1995). **Sociologie et théorie du langage**, op. cit, p80.
20. Kant Emmanuel. (1846). **Critique la raison pure, logique transcendantal**, tome2, paris, pp 2-3
21. Philip Pettit. (2004). **Républicanisme**, Paris, Gallimard.
- dans Evaghelos Moutsopoulos (dir.), *Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne*, Athènes (Grèce), p. 323-330
4. Bjarne Melkevik. (2020). *Droit et démocratie: retour sur l'approche procédurale de Habermas*, La philosophie du droit et sa pratique, Québec, Canada, Presses de l'Université Laval, p. 93 - 117
5. Bjarne Melkevik: **Habermas, légalité et légitimité**, op. cit.
6. Bjarne Melkevik: *Horizons de la philosophie du droit*, op. cit., p. 146-149.
7. Hans Kelsen. (1953). *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, p162-163.
8. Hans Kelsen. (2006). *Qui doit être le gardien de la Constitution?* Paris, Michel Houdiard Éditeur, coll. « Le sens du droit »
9. Jean-Jacques Rousseau. (1992). **Du contrat social ou Principes du droit politique** (1762), Paris, GF-Flammarion, p. 63
10. Jean-Jacques Rousseau. (1992) . **Du contrat social**, Paris, GF-Flammarion.
11. John Locke. (1977). **Deuxième Traité du gouvernement civil** (1690), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».
12. John Rawls. (1995). *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France,