

العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندننتالية

كارل أوتو آبل (*)

ترجمة. د. عبد العزيز ربح

قسم الفلسفة. جامعة سطيف ٢

(*) Karl Otto Appel. La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jurgen Habermas jugée du point de vue d'une pragmatique transcendentale. Trad. Jean François Kervegan. Les études philosophiques. 2001/ 1, N° 56. pp 67-80.

مقدمة

الحق فيما يخص التأسيس، بالمقابل نجده في كتاب «القانون والديمقراطية» يضع في أعلى هندسته في الفلسفة العملية قمة جديدة؛ إذ يعتلي قمة نظامه الآن مبدأ للحوار «محايد أخلاقياً» (FG, p.138 DD, p. 123) وليس «مبدأ إتيقا الحوار» كما كان الأمر في السابق باعتباره قاعدة لمجمل الفلسفة العملية. أصبح من الضروري الآن أن يكون انبثاق المبدأ الأخلاقي والمبدأ القانوني من مبدأ الحوار المحايد أخلاقياً كأصل مشترك، وذلك بالطريقة ذاتها لتلك التي يتمايزان بحسبها تاريخياً انطلاقاً من الحياة الإتيقية الجوهرية» (هيغ).

(٢) تكمن النقطة الثانية التي تثير مشكلة في المعمارية الجديدة للتمايز الحواري في نظري، في الظرف الآتي: إن «المبدأ القانوني» الذي يجب أن يكون مشتركاً في الأصل من وجهة نظر معيارية مع المبدأ الأخلاقي والذي يجب أن يُمثل مثلاً «بحقوق الإنسان»، هو في الوقت نفسه حسب هابرماس متماهٍ مع المبدأ الحاسم على المستوى المعياري للسياسة: أي المبدأ الديمقراطي (FG, p. 136 sq., DD, p. 121 sq.).

في كتابه الضخم الأخير «القانون والديمقراطية»^(١) (الصادر سنة ١٩٩٢) طور يورغن هابرماس لأول مرة فلسفة للحق ووضعها في علاقة مع فلسفة الأخلاق ونظرية الديمقراطية وذلك في إطار فلسفة الحوار التي يمثلها منذ زمن طويل. نتج عن ذلك «معمارية» جديدة -على الأقل بالنسبة له- للتفاضل الحواري تعتبر في نظري إشكالية جداً. ويتلخص الطابع الإشكالي لهذه المعمارية الجديدة في نقطتين:

(١) كان هابرماس لا يزال يدافع في كتابه «الحق والأخلاق»^(٢) الصادر سنة ١٩٨٦ والذي يشكل المرحلة الأولى لكتاب «القانون والديمقراطية» عن أولوية فلسفة الأخلاق على فلسفة

(1) Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 668 p. [cite FG]; Droit et démocratie. Entre faits et normes, trad, par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997 [cite DD].

(2) Recht und Moral (Tanner Lectures 1986), in FG, p. 541-599 [Droit et morale, trad, par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Ed. du Seuil, 1997, 92 p.].

ما الإشكالي هنا؟

ملاحظة أولية: لقد اتخذت موقفًا صريحًا بشأن كتاب « القانون والديمقراطية » وذلك في محاولة ثالثة « للتفكير مع هابرماس ضد هابرماس » التي ستُنشر بالتزامن مع المحاولتين السابقتين بالإضافة إلى أعمال أخرى تحت عنوان *Auseinandersetzungen* [مجادلات] ^(٣). إن هذه الملاحظة الأولية تبين وحدها أنه يجب عليّ أولاً إعادة تسطير ما قبل تاريخ علاقتي مع هابرماس لأجعل الدوافع ونقطة الانطلاق الكامنة وراء موقفي هذا من كتاب « القانون والديمقراطية » مفهومة.

ينتج هذا التماثل المعياري بالنسبة لهابرماس من الفرضية التالية المتعلقة بنظرية الحوار: يمكن للنقاشات بين المواطنين الأحرار والمتساوين في الحقوق في الديمقراطية المثالية أن تضمن أن يكون المشرّعون خاضعين في الوقت نفسه للقوانين، بمعنى آخر أن تكون حقوق المواطنين (باعتبارهم أشخاصًا) محفوظة في الوقت نفسه من هؤلاء المشرّعين أنفسهم باعتبارهم مستقلين (FG, p. 112 sq.; DD, p. 100 sq).

ينتج إجمالاً بالنسبة لهابرماس في كتاب « القانون والديمقراطية » المخطط التالي فيما يخص التمايز الحوارية الذي يمكن تأسيسه بطريقة معيارية: معمارية «التفرع».

في القمة: مبدأ حوار محايد أخلاقيًا كمبدأ لكل تأسيس للقواعد

المبدأ الأخلاقي (المبدأ U) للتأسيس (المبدأ القانوني)

=

مبدأ الديمقراطية الإجماعية للقواعد الأخلاقية (مبدأ التشريع وفق معنى فرضية تبادلية حقوق الإنسان وحقوق المواطن).

(٣) ينظر:

K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

ظهرت المحاولة الأولى (للتفكير مع هابرماس ضد هابرماس)، (penser) (avec Habermas contre Habermas).

في كتاب:

Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, éd. Par A. Honneth, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 15-65 [trad. Penser avec Habermas contre Habermas, Éd. de l'Éclat, 1990].

بينما ظهرت المحاولة الثانية: «مشكلة استعمال اللغة الإستراتيجية بشكل صريح من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية».

(“Le problème de l’usage du langage ouvertement stratégique du point de vue de la pragmatique transcendantale”).

في كتاب:

Diskurs und Sprache, éd. Par H. Burkhardt, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 31-52.

ما الذي تعنيه هذه الاختلافات؟

(١) إن ما هو مشترك بيننا هو نوع من المرجعية الوضعية والنقدية-التحويلية في الوقت نفسه لفلسفة كانط، والمقصود هو تحول فلسفة الذات أو الوعي الترنسندننتالية إلى فلسفة للغة أو للبينذاتية، وكانت مرجعية كل منا في هذه النقطة المنعطف التداولي للفلسفة التحليلية للغة.

(٢) رغم ذلك يرفض هابرماس فكرة الفلسفة الترنسندننتالية الكانطية وفي نفس الوقت الميتافيزيقا بشكل عام: فهابرماس وفي سياق مدرسة فرانكفورت القديمة لا يعتقد بوجود أي فرق مبدئي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية والبنائية. وهذا يعني أن كل المنطوقات الفلسفية يجب أن تكون قابلة للتحقق تجريبياً ومنه قابلة للتكذيب، حتى الفرضيات الضرورية للحجاج التي هي (في التداولية الكونية) ادعاءات الصلاحية الأربعة: المعنى، الحقيقة، الصدقية، الاستقامة الأخلاقية وكذا ادعاء الإجماع المحتمل مبدئياً حول ادعاءات الصلاحية هذه.

بالنسبة لهابرماس يجب أن تكون ادعاءات الصلاحية هذه التي هي وحدها

(١) ما قبل تاريخ «فلسفة الحوار»

منذ سنة (١٩٧٠) تقريباً عزمنا أنا وهابرماس بعد تبادل مستمر للأفكار على تأسيس الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية على تصور لعقلانية تواصلية أو حوارية. وأطلق كلُّ منا حتى وقت قريب اسم «إتيقا الحوار» على أساس الفلسفة العملية. (كنت قد دافعت مثلاً عن هذه الفرضية في كتاب صدر عن منشورات سارف سنة (١٩٩٤) تحت عنوان «إتيقا الحوار»).

بالمقابل ورغم الاتفاق الكبير بين وجهات نظرنا فإن هناك اختلافات أيضاً: كانت هذه الاختلافات قد بدأت تظهر عندما طرحنا سنة (١٩٧٦) تصوراتنا الأساسية في كتاب تضمن نقاشاً حول موضوع «تداولية اللغة والفلسفة»^(٤). لقد كانت مرجعية كلانا في هذا الكتاب نظرية أفعال الكلام عند جون سيرل ولكن تحت مسميات مختلفة: «التداولية الكونية» بالنسبة لهابرماس و«التداولية الترنسندننتالية» بالنسبة لي (وهذا منذ سنة ١٩٧٣).

(4) Sprachpragmatik und Philosophie, éd. par K.-O. Apel, Francfort, Suhrkamp, 1976.

حواري للفرضيات العلمية. ولذلك لا يمكن أن تكون هي ذاتها قابلة للتحقق وقابلة للتكذيب أمبريقيًا، إذ في حالة التكذيب يجب افتراضها في الوقت نفسه صالحة في وظيفتها الترنسندنتالية⁽⁶⁾. للسبب نفسه لا يمكننا أن نفترض بشكل معقول أن تكون الفرضيات الضرورية للحجاج حديثة وممكنة التغيير يومًا ما، إذ انطلاقًا من ماذا، وتحت أي فرضية يمكننا تصور هذا؟ في الواقع يمثل هذا التفكير النقدي والحذر ظاهرًا إعادة سقوط في الميتافيزيقا الدوغمائية، بحيث يتم فيه تبني وجهة نظر شبه إلهية وخارجة عن العالم، نعتقد انطلاقًا منها أنه باستطاعتنا التفكير في أن كل شيء حديثي، وذلك بدون أي تفكير ترنسندنتالي حول شروط إمكان تفكيرنا الخاص ذاته. غير أنه لا يمكننا اعتبار الشروط الترنسندنتالية لإمكانية تفكير صالح حديثة.

إن الأسباب التي لأجلها كان من الصعب علي اتباع هابرماس ومدرسة فرانكفورت التقليدية في موقفهم الذي

القادرة في نظره كما في نظري أنا على جعل البرهنة العلمية ممكنة قابلة من حيث المبدأ للفحص على مستوى أمبريقي تمامًا مثلما هو حال فرضيات نعوم شومسكي حول البنيات العميقة الفطرية لجميع اللغات في الألسنية مثلًا، كما أنها أيضًا حديثة مبدئيًا بحسبه وهو ما يعني أنها يمكن أن تتغير في يوم ما. إن كل هذا له مسوغ في أيامنا هذه بالنسبة لأغلب الفلاسفة المعروفين، فإضافة إلى تجاوز الميتافيزيقا يجب أن يتم أيضًا نزع الصفة الترنسندنتالية (-dé transcendantalisation)⁽⁵⁾، أي إلغاء الاختلاف بين الفلسفة والعلم التجريبي، يجب ألا تكون هناك حدود لمبدأ القابلية للتكذيب، كل شيء يجب أن يكون ممكن الحدوث.

(٣) على عكس ذلك تشكل هذه الافتراضات المتداولة اليوم بالنسبة لي خطوة نحو اللا معنى ونحو الإلغاء الذاتي للفلسفة. إن فرضيات البرهنة المكتشفة من طرف هابرماس ذاته في إطار «التداولية الكونية» والتي أترجمها أنا وفق معنى التداولية الترنسندنتالية هي شروط إمكان لكل اختبار أمبريقي-

(6) K.-O. Apel, "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung: " in Forum Philosophie Bad Homburg, Francfort, Suhrkamp, 1987, p. 116-211.

نص أعيد نشره في:

Auseinandersetzungen (cf. n. 1, p. 68)

(5) M. Niquet, Transcendentale Argumente, Francfort, Suhrkamp, 1991.

من حيث المبدأ على تحديد وعلى حل المشكلات التي يمكن أن تناقش. (اختصاراً: فرضية التضامن بين جميع شركاء الحوار من حيث هم كذلك). أريد هنا إذن أن أ طرح السؤال التالي: هل من المعقول الاعتقاد أن هذا الوضع يمكن أن يتغير يوماً ما؟ إن هذا غير متصور في نظري، وهنا تكمن إمكانية التأسيس الترنسندنتالي النهائي للإتيقا باعتبارها إتيقا للحوار⁽⁸⁾.

بهذه الطريقة تحدد نقطة الخلاف الأساسية بين هابرماس وأنا. لكن هذه النقطة تصبح راهنية جداً بالنظر إلى المعمارية الجديدة التي طورها هابرماس في كتاب «القانون والديمقراطية»، ذلك أن هابرماس لا يعترض في هذا الكتاب على التأسيس التداولي-الترنسندنتالي النهائي للإتيقا فحسب، بل التضمين المباشر للمبدأ الأخلاقي في مبدأ الحوار بصورة عامة، هذا الأخير الذي سيصبح من الآن فصاعداً «محايداً أخلاقياً». بهذه الطريقة تكف إتيقا الحوار عند هابرماس عن كونها المبحث الأساسي للفلسفة العملية. من الواضح أن مطلب الصديقة الأخلاقية لم يعد الآن ينتمي للفرضيات الضرورية

يلغي الاختلاف بين العلوم الاجتماعية الأميركية والفلسفة يمكن أن تكون قد اتضحت من خلال قراءة ما سبق، ويمكننا أن نفهم أيضاً لماذا ألححت على العكس على الوظيفة ما بعد الميتافيزيقية للفلسفة الترنسندنتالية باعتبارها تداولية ترنسندنتالية للحوار الحجاجي.

للسبب ذاته تمسكت باستمرار بإمكانية ضرورة تأسيس ترنسندنتالي نهائي لإتيقا الحوار. ولنضرب مثلاً على ذلك تعتبر جزءاً من الفرضيات الضرورية (أي لا يمكن الاعتراض عليها وإلا وقعنا في تناقض أدائي) للحجاج -على الأقل لا يزال هذا سارياً في التداولية الكونية عند هابرماس⁽⁷⁾- تلك التي تتعلق بالصديقة الأخلاقية لأفعال الحجاج باعتبارها أفعال تواصل. ووفق مصطلحات صيغتي الخاصة أي التداولية الترنسندنتالية: تعتبر جزءاً من الفرضيات الأخلاقية للحجاج التي لا يمكن الاعتراض عليها الفرضية القائلة إن جميع الشركاء المتصورين في الحوار متساوون مبدئياً في الحقوق، وتعتبر جزءاً منها كذلك الفرضية القائلة إن الجميع مسؤولون أيضاً

(7) J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik", in Sprachpragmatik und Philosophie, ed. par K.-O. Apel, Francfort, Suhrkamp, 1976, p. 174-272.

(8) (K.-O. Apel, Ethique de la discussion, Ed. du Cerf, 1994).

بشأنها: وهي أن قواعد الحق يجب أن تتميز عن قواعد الأخلاق. تنبثق هذه القواعد بنوعيتها من الناحية التاريخية من مصدر مشترك «للحياة الإتيقية الجوهرية» (وفق المعنى الهيجلي) التي لم تتميز بعد. أما من الناحية النسقية معيارياً فيجب أن تكون مؤسسة في تعدديتها (انطلاقاً من مبدأ الحوار) في فلسفة للحوار. كان بإمكاننا حتى هذه النقطة مسايرة هابرماس بشكل كلي. إلا أنني أتساءل: هل ينتج عن تعددية أنواع القواعد التي نسعى لتأسيسها (أي قواعد الأخلاق وقواعد الحق) أن يكون المبدأ الرئيسي للحوار بالضرورة (أو أن يكون فقط) محايداً أخلاقياً (أيضاً)؟ في اعتقادي ليس الأمر كذلك للأسباب التالية.

طيلة السنوات التي مثلنا فيها معاً إتيقا الحوار اتفقتُ أنا وهابرماس دائماً على ما يلي. لا يمكن أن تستخلص القواعد المادية للأخلاق، من طرف الفيلسوف مثلاً، انطلاقاً من مبادئ. يمكن للفلسفة ويجب عليها أن تؤسس فقط المبدأ الإجرائي للحوار العملي الواقعي، ويتوجب على المعنيين أنفسهم في هذا الحوار أو موكلهم بوصفهم

للحجاج بما هي كذلك، ذلك أنه على هذه الأرضية (أرضية مبدأ الحوار الرئيسي) لا يمكن أبداً لهذا المطلب أن يوضع (انظر ص.٢). بهذه الطريقة يكون هابرماس قد تخلى عن التصور الأصلي للتداولية الكونية. إلا أن الذي نفقده بهذه الطريقة في نظري هو قبل كل شيء إمكانية تأسيس تداولي-ترنسدنتالي للإتيقا من خلال التفكير في فرضيات الحجاج التي لا جدال فيها.

بهذه الطريقة يكون هابرماس قد تخلى عن التصور الأصلي للتداولية الكونية. إلا أن الذي نفقده بهذه الطريقة في نظري هو قبل كل شيء إمكانية تأسيس تداولي-ترنسدنتالي للإتيقا من خلال التفكير في فرضيات الحجاج التي لا جدال فيها.

ولإيلاء وجهة النظر هذه قيمتها ومداهها بشكل دقيق، يجدر بنا أولاً حسب رأيي أن نحاول فهم الدوافع التي قادت هابرماس إلى التخطيط لمعمارية «التفرع» هذه. توجد هنا قبل كل شيء مشكلة نتفق أنا وهابرماس كلياً

عقوبات دولة القانون. يظهر أن مخطط التخصيص هذا لنوعين من القواعد المختلفة والمشاركة في الأصل هو السبب في نظر هابرماس الذي يجب من أجله أن يكون الحوار الرئيسي الذي يتم على أساسه تمييز القواعد محايداً أخلاقياً أيضاً (وهذا ما يوضحه مصنفة «التفرع» في «القانون والديمقراطية»).

في حين أننا نحصل بالنسبة لي من وجهة نظر التأسيس التداولي-الترنسندنطالي النهائي لإتيقا الحوار على الحجج التكميلي الآتي: يجب أن يكون المبدأ الإجرائي لتأسيس المعايير الأخلاقية المادية عن طريق الحوار العملي للمعنيين أو لموكليهم أن يكون هو ذاته مؤسساً فلسفياً، وبمبدأ الحوار (الرئيسي). عند هابرماس أيضاً! ولكن عندئذ لن يكون المبدأ الإجرائي متصوراً كما لو أنه بلا مضمون أخلاقي. يجب أن يشمل بشكل قبلي المساواة الحقوق في المصالح والحجج الممكنة لجميع شركاء الحوار، ولكن أيضاً حسب رأيي المسؤولية المشتركة لجميع شركاء الحوار في محاولة الحل الإجماعي للمشكلة. غير أن هذه القواعد الأساسية الترنسندنطالية لإتيقا الحوار لا يمكن أن تكون هي ذاتها

محامين أن يكتشفوا القواعد المادية؛ أي قواعد العمل الملائمة للوضع في نهاية الأمر، والتي تتوافق مع الفكرة المنظمة لقدرة إجماع ما حول النتائج المحتملة للتطبيق الكوني للقواعد المادية من قبل كل المعنيين. هنا نحصل على مبدأ الكونية (المبدأ U) لإتيقا الحوار، الذي يبين إلى حد ما طريقة التجسيد الحوارية لمبدأ الكونية عند كانط⁽⁹⁾. ويجب أن تعلق في قرارة النفس الفكرة المنظمة التي يشكلها مبدأ الكونية الإجرائي-الحواري هذا حتى في حالة القرارات التي تجد نفسها منفردة أمبريقياً.

فيما يخص هذه القواعد المادية، يجب من دون شك افتراض اختلاف القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية (و هو ما كان مفترضاً عند كانط من خلال تمييزه بين القانونية والأخلاقية). وفق هذا المعنى لا يمكننا الحديث عن قواعد أخلاقية إلا إذا كان لدينا بأصل مشترك قواعد قانونية متميزة عن القواعد الأولى، لا تخص إلا الأفعال الخارجية ويمكن تطبيقها بفضل

(9) J. Habermas, "Über Moral und Stitlichkeit - was macht eine Lebensform rational", in Rationalität, ed. par H. Schnadelbach, Suhrkamp, 1984, p. 218-235.

لم يكن هو ذاته محايداً أخلاقياً بل يتضمن بشكل ضمنى القواعد الإجرائية الأساسية لأخلاق الحوار، مثلما يمكن ملاحظته بفضل تفكير ترنسندنتالي. (إن ما هو ثوري هنا من وجهة نظر تاريخ الفلسفة يكمن في أن «الأناثة المنهجية» عند ديكرت وحتى عند هوسرل قد استبدلت بقبليّة البنذاتية الحوارية لجماعة التواصل)⁽¹⁰⁾. هذا ما يجعل ممكناً لأول مرة في نظري التأسيس الترنسندنتالي النهائي، ما بعد الميتافيزيقي، للإتيقا.

بالمقابل إذا كان كل هذا صحيحاً، كيف يمكن أن يتم تأسيس ليس فقط المبدأ الأخلاقي ولكن أيضاً مبدأ القانون المتميز عنه، بطريقة معيارية عن طريق المبدأ الرئيسي للحوار؟ نعود هنا إلى سبب المصنفة المعدلة في «القانون والديمقراطية»، ويجب عليّ الآن أن أطرح البديل الذي تقدمه التداولية الترنسندنتالية لهذا البرنامج.

(10) K.-O. Apel, "Das a priori der Kommunikationsgesellschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in Transformation der Philosophie, t. II, Suhrkamp, 1973 [L'éthique à l'âge de la science. L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Presses Universitaires de Lille, 1986].

نتيجة ممكنة «للحوار العملي» ذلك أنها هي التي تجعل هذا الأخير ممكناً. (نلاحظ هنا صورة التفكير التداولي-الترنسندنتالي الذي يبقى متخفياً دائماً لدى هابرماس).

ماذا إذن عن التأسيس الفلسفي الممكن للقواعد الإجرائية الأساسية لأخلاق الحوار بواسطة مبدأ الحوار الرئيسي؟ هل يمكن أن يتم هذا التأسيس بواسطة مبدأ حوار محايد أخلاقياً: أي بمبدأ حوار يكون محايداً إزاء محتوى المعنى الأخلاقي للمساواة في الحق والمسؤولية المشتركة؟ إن هذا مستحيل تماماً في نظري وهو غير مجدٍ أيضاً. إن ما هو مثير في هذه الحالة في التأسيس التداولي-الترنسندنتالي النهائي للقواعد الأساسية للحوار يتعلق على العكس بكونه يتم بتفكير حول فرضيات الحوار الرئيسي. ويظهر مثل هذا التفكير أنه في كل حوار رئيسي يجب أن نكون قد اعترفنا مسبقاً بالقواعد الإجرائية الأساسية للمساواة في الحق وفي المسؤولية المشتركة للتوصل إلى حل إجماعي للمشكلة. بهذا لا يكون في استطاعة مبدأ الحوار تأسيس القواعد الإجرائية الأساسية لإتيقا الحوار إلا إذا، و فقط إذا

من وجهة نظر ما يمكن توقعه منها اجتماعيًا. وبفضل هذا التحديد لنظام الأفعال الخارجية يصبح بالإمكان تنفيذ قواعد القانون بالاستعانة بعقوبات دولتية.

لذلك من وجهة نظر وظيفية هناك في الواقع حاجة «لتكلمة» المبدأ الأخلاقي بمبدأ قانوني يمكنه بشكل واسع أن يتجاهل تحفيز الأفعال الإنسانية ويضمن في الوقت نفسه تنظيم الأفعال الخارجية من وجهة نظر ما يمكن توقعه منها اجتماعيًا.

غير أن الفكرة المشار إليها في الأخير -أي ضرورة المطالبة بالقوة لدولة القانون بمعنى احتكار العنف لأجل تنظيم الأفعال الخارجية- تبين هذه الفكرة في نظري أنه ليس في الإمكان تأسيس القانون بموازاة مع الأخلاق انطلاقًا من المبدأ الرئيسي للحوار، وفق معنى المصنفة المعدلة عند هابرماس. إن علاقة مبدأ الحوار بالمبدأ القانوني مبدئيًا مختلفة عن علاقته بالمبدأ الأخلاقي. إنني لا أريد أبدًا الادعاء من خلال هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك أية

أريد الإشارة إلى أنني متفق تمامًا مع رأي هابرماس في النقطة التالية: إن المبدأ الأخلاقي المثالي (وفق معنى المبدأ U) هو في حاجة إلى «تمديد» إذا كان يجب أن يكون «الاندماج الاجتماعي» في العالم المعيش لمجتمع ما بعد التقليدي ممكنًا. فليس صحيح عكس ما اقترح هابرماس مؤخرًا⁽¹¹⁾: أن التأسيس «المعرفي» للمبدأ الأخلاقي لا يتضمن أية قوة إكراه أو تحفيز، إن الحاصل هو أن هذا التأسيس المعرفي لا يمكنه أن يضمن التطبيق العملي للقواعد الأخلاقية. نتيجة لذلك يصبح الأفراد متجاوزون كثيرًا عمليًا بمطلب تأسيس أخلاقي حواري خارج النفس أو داخلها. لذلك من وجهة نظر وظيفية هناك في الواقع حاجة «لتكلمة» المبدأ الأخلاقي بمبدأ قانوني يمكنه بشكل واسع أن يتجاهل تحفيز الأفعال الإنسانية⁽¹²⁾ ويضمن في الوقت نفسه تنظيم الأفعال الخارجية

(11) J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, 1991, p. 186 sq. [De l'éthique de la discussion, trad. Hunyadi, Ed. du Cerf, 1992, p. 165 sq].

(12) من الواضح أن كانط مجبر امتثالًا للثنائية الميتافيزيقية لنظرية العالمين عنده على الادعاء أن مشكلة تشيؤ دولة القانون يمكن أن تكون قابلة للحل «حتى بالنسبة إلى شعب من الشياطين (ما داموا يتمتعون بالعقل)». (p. VIII, Ak. VIII, 366). على خلاف هذه النزعة يبدو لي أن رولز يلج بحق على واقع أنه يجب بشكل عام افتراض معنى للعدالة لجعل احترام العقود معقولًا.

الأخلاق الحوارية المثالية: هذا ما أريد الإشارة إليه هنا^(١٣). لكننا لا يمكن أن نؤسس بناءً على هذه الفرضية دولة قانون يجب أن تضع احتكارها للعنف في خدمة تنفيذ القواعد الخاصة بفعل خارجي محتمل. لأجل هذا هناك حاجة لتأسيس قواعد من شأنها بالتأكيد أن تحقق هي أيضًا إجماعًا بين مواطنين أحرار، ولكنها يجب في الوقت نفسه رغم ذلك أن تحيل ضرورة بالنظر إلى صورتها كقواعد قانونية إلى سلطة دولة محددة مستندة إلى قوة. بهذا الاعتبار تبقى مقولة هوبز إن السلطة هي التي تصنع القانون وليست الحقيقة (auctoritas, non veritas, facit) الحقيقية (legem)^(١٤) صالحة دائمًا:

كيف يمكن لمهمة تأسيس معياري دولة القانون مثلها مثل مهمة تأسيس المعايير الأخلاقية أن تكون موضوعًا لفلسفة حوار؟ إنني -مثل هابرماس- متفق تمامًا مع الرأي القائل أن تأسيس

علاقة تقارب داخلية بين مبدأ الحوار والمبدأ القانوني أي بين مبدأ الحوار ومبدأ دولة القانون الديمقراطية، على العكس! سأعود إلى هذه النقطة. رغم ذلك يبقى الحق -أي دولة القانون، في نظري وعلى خلاف المبدأ المثالي للأخلاق الحوارية (المبدأ U)- عاجزًا مبدئيًا عن التأسيس بصورة معيارية على أساس تفسير مبدأ الحوار فقط. والحال أنه لا يمكننا أن نبرر بهذه الطريقة مطلب احتكار العنف من طرف الدولة لأجل تنفيذ قواعد الحق. (هنا يصبح طرح برهان معياري ضد النزعة الفوضوية الفلسفية مطلوبًا).

يمكننا توضيح هذا الخلاف بواسطة العودة إلى ما قبل تاريخ الصيغة الهابرماسية لفلسفة الحوار. كان الاهتمام الأساسي في فلسفة «التحرر» لسنوات (١٩٦٠) هو المثل الأعلى «لتواصل متحرر من السيطرة»، أو للحوار (لقد كان لنا غالبًا الانطباع أمام طلبة سنة (١٩٦٨) بأنهم يريدون القضاء على كل البنى الدولتية للسيطرة). يمكن حينئذ أن يؤسس «المثل الأعلى لتواصل متحرر من السيطرة»، أي: المثل الأعلى «للحوار»، باعتباره صالحًا كلية في نظر

(١٣) إن الأطروحة ما بعد الحدائثة القائلة إن الحجاج هما هو كذلك يتضمن بالضرورة ممارسة العنف لا يمكنها هي ذاتها أن تعرض دون تناقض أدائي. لكن من الطبيعي أنني لا أنفي مطلقًا واقع أن الحجاج معرض باستمرار لخطر خلط مع استعمال العنف.

(14) Leviathan, ed. latine, cap. XXVI, Opera latina, ed. Molesworth, III, p. 202.

حقوق الإنسان، ومبدأ الديمقراطية السياسي. من الضروري هنا الرجوع من جديد وبسرعة إلى ما قبل تاريخ فلسفة الحوار باعتبارها إتيقا للحوار لدى هابرماس ولديّ، بهدف جعل نقطة الخلاف التي نحن بصددتها الآن جليّة. لقد تميز موقفنا الأساسي فيما يخص إتيقا الحوار عن موقف هابرماس منذ البداية وخصوصاً منذ بداية سنوات (١٩٨٠)، ليس فقط عن طريق التأسيس النهائي التفكير التداولي-الترنسندنتالي بل أيضاً عن طريق مظهر المسؤولية المتعلقة بالتاريخ، هذا المظهر وجد لاحقاً تعبيره بفضل التمييز بين مكون مؤسس (A)، ومكون مؤسس (B)⁽¹⁵⁾. وهذا يعني قياساً إلى مشكلتنا حول إلحاق القواعد القانونية المضمونة قسراً بالقواعد الأخلاقية ما يلي.

إن المبدأ الأخلاقي الرئيسي الذي هو بالنسبة لي محتوى بصورة ضمنية

قواعد الحق في الديمقراطية يجب هو أيضاً ألا يستند فقط على القوة الدولية عمومًا، بل على «القوة التواصلية» بالأحرى، وبالتالي على إجراءات حوار، على هذا النحو يجب أن يتم الأمر. لكنني لا أتفق -على عكس هابرماس- مع الرأي القائل أن هذه المشكلة يمكن أن تُحل، بموازاة مع تأسيس الأخلاق، مباشرة على أساس مبدأ حوار (محايد أخلاقياً)، وفق المعنى الذي نجده في مصنف «التفرع». إن هذه المشكلة لا يمكن حلها في نظري إلا على أساس مبدأ حوار متين أخلاقياً، بإمكانه أن يبرر أيضاً بطريقة معيارية من حيث هو مبدأ لإتيقا المسؤولية -وبصورة أكثر دقة لإتيقا المسؤولية المشتركة الرئيسية لجميع أطراف الحوار- تبعية القانون للأخلاق المثالية للحوار، وهذا يعني أنه بإمكانه أن يبرر استيلاء القانون على سلطة الدولة.

يتطلب هذا تفسيراً أكثر دقة. وبهذا نأتي إلى النقطة الثانية التي تبدو لي أنها تثير مشكلة في مصنف «القانون والديمقراطية» وهي: المساواة بين مبدأ القانون (الأصلي مثله مثل المبدأ الأخلاقي الصالح كونياً) أي؛ مبدأ

(15) K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Suhrkamp, 1988, en particulier p. 103 sq. [Discussion et responsabilite, Ed. du Cerf, 1996, p. 91 sq.]. Voir également "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", in Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, ed. par K.-O. Apel et M. Kettner, Suhrkamp, 1992, p. 29-61.

عند ماكس فيبر⁽¹⁶⁾. لكنني توصلت في السنوات الأخيرة إلى تصور أكثر راديكالية يدرج إشكالية تشكل المؤسسات ضمن إشكالية المكون المؤسس (B) للإتيقا. ماذا يعني هذا؟

ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن في استطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل المتعاقدين مستعدون للمشاركة في الحوار العملي المثالي بهدف حل الصراعات وفق معنى التتابع مع المبدأ (U)؟



إذا كان باستطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل مشكلات التفاعل الإنساني ذات الصلة الأخلاقية يمكن أن تحل بالمعنى الذي نجده في الجزء (A) لإتيقا الحوار ومنه بالتشكيل الحوارية لإجماع وفق المعنى الذي نجده في المبدأ (U)، فإن المؤسسات التي تكون فيها التفاعلات الإستراتيجية بين الأشخاص مباحة ومطروحة دائماً لن تكون قابلة للتبرير أخلاقياً. لكن

في مبدأ الحوار الرئيسي لا يتضمن «قاعدة حجاج» فحسب مثلما هو الحال مع مبدأ الكونية (المبدأ U) الخاص بالتشكل الحوارية الإجماعية للقواعد الأخلاقية الصالحة، إنه يتضمن أيضاً مطلب أن كل المشكلات ذات الصلة الأخلاقية مثل صراعات المصالح يجب أن تحل في تطابق مع المبدأ (U). ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن في استطاعتنا الاعتماد على واقع أن كل المتعاقدين مستعدون للمشاركة في الحوار العملي المثالي بهدف حل الصراعات وفق معنى التتابع مع المبدأ (U)؟ في هذه الحالة يكون تطبيق (U)، ومنه تطبيق أخلاق الحوار المثالية احتمالياً غير مضمون. بالمقابل تبقى المسؤولية الأخلاقية أي المسؤولية الرئيسية لجميع الأطراف أو الذوات المشتركة في الحوار الرئيسي مستمرة من أجل حل المشكلات. ما العمل؟ هنا تبرز في نظري مشكلة ربط المكون المؤسس (B) بالمكون المؤسس (A) لإتيقا الحوار. لفترة طويلة لم ألمس في المشكلة المطروحة هنا إلا قضية خاصة «بإتيقا مسؤولية» الفعل السياسي بالمعنى الذي نجده

(16) M. Weber, Politikals Beruf, in Gesammelte politische Schriften, Tubingen, Mohr, 1958, p. 493 sq. [Le metier et la vocation d'homme politique, in Le savant et le politique, UGE, p. 99-185].

العدالة الأخلاقية بشكل قياسي وفعلي، هذا التطبيق الذي يبدو للوهلة الأولى مناقضاً للحدس بماهية الأخلاق. يجب أن يعمل على تحقيق الحماية الاجتماعية القصى للجميع في النظام الاقتصادي العالمي، أي للفئات الأكثر ضعفاً في المجتمع تحديداً (وفق معنى مبدأ الفرق عند رولز إذن)، كما يجب أن يرسي في مجال السياسة نظاماً قانونياً وسلمياً كوسمبوليتياً مثلما دعا إلى ذلك كانط في القرن الثامن عشر⁽¹⁸⁾. هل هذا مطبق اليوم من طرف المؤسسات الاجتماعية أي الأنظمة الوظيفية للاقتصاد العالمي ودول القانون الديمقراطية؟

سأترك هنا جانباً المسألة الراهنية والعسيرة جداً في العالم المعاصر المتعلقة بالشرعة القانونية وبالنتيجة الأخلاقية «لعولمة» الاقتصاد. وسأبقي على المسألة المتعلقة بالأطروحة الرئيسية الثانية عند هابرماس في «القانون والديمقراطية»، وهي: هل تتماهى فكرة مبدأ قانون صالح كونياً وبالنتيجة قابل للتحقيق كونياً التي

بما أننا نتموضع إزاء إشكالية المكون (B) لإتيقا الحوار (وليس في استطاعتنا تغيير شيء في ذلك بفضل بداية جديدة للتاريخ) فإنه ينتج عن ذلك تبرير أخلاقي جزئي لمؤسسات سياسة القوة أيضاً (مثلاً تفعيل المنافسة الإستراتيجية والتطلع للربح في اقتصاد السوق)⁽¹⁷⁾.

لكن هذه المؤسسات التي هي في خدمة إثبات الذات والمحافظة المادية على الأنظمة الوظيفية للمجتمع الإنساني ليست بالمقابل قابلة للشرعة أخلاقياً في نظري إلا إذا كان بالإمكان تنظيمها بقواعد قانونية، بمعنى آخر إذا كان بالإمكان إرجاعها بواسطة نظام قانوني مؤسسي يمكن تبنيه إن أمكن كصالح كونياً إلى الفكرة العدالة المعدلة باعتبارها إمكانية لجميع القواعد السائدة وأن تكون موضوعاً لإجماع كل المعنيين. يجب على النظام القانوني النسقي أن يروض تطبيق القوة السياسية (والمنافسة الاقتصادية الساعية للربح) بما يتماشى ومعنى

(17) K.-O. Apel, « Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft », in 25 Jahre Diskursethik, Luxembourg, LIT-Verlag.

(18) I. Kant, Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe, VIII, p. 341-386 [Vers la paix perpétuelle, trad. Darbellay, PUF, 1974].

حتى إنني مستعد باسم هذه القاعدة الإجرائية الأساسية بالالتزام مع هابرماس بالفكرة الإجرائية الأساسية للديمقراطية كشرط ضروري لتحقيق العدالة على المستوى الكوني على خلاف محاولة رولز الأخيرة مثلاً في مقاله «قانون الشعوب» في التخلي عن شرط الديمقراطية لتحقيق السياسي للعدالة على المستوى العالمي.



أؤكد بالمقابل أن مبدأ الديمقراطية المعرف بمبدأ «السيادة الشعبية» لا يمكنه بشكل مبدئي الارتقاء إلى نفس درجة الشرعنة المعيارية لمبدأ القانون المشترك في الأصل مع المبدأ الأخلاقي والامتطابق معه تمامًا والذي وجد تعبيره في فكرة حقوق الإنسان. صحيح بالتأكيد أن فكرة حقوق الإنسان - وهابرماس يشير إلى ذلك - مهياة على خلاف فكرة القواعد الأخلاقية البسيطة، لإيجاد تعبير وضعي لها في دساتير دول القانون الديمقراطية. (DD, p. 100 sq. FG, p. 112 sq.). لكن يبقى هناك توتر جوهرى بين حقوق الإنسان التي

تعود إلى الفكرة القديمة لحقوق الإنسان الصالحة كونياً مع فكرة الديمقراطية وفق معنى «سيادة الشعب»، هذه الفكرة الأخيرة التي ترجع حسب هابرماس إلى روسو وإلى كانط؟

مبدئياً سأجيب على هذه الأسئلة بالسلب. فمثلما أشرت إلى ذلك فيما سبق أنا لا أنكر أبداً علاقة الصلة الداخلية بين فكرة الديمقراطية والفكرة الإجرائية الأساسية لتأسيس القواعد عن طريق الحوار، والتي يجب أن تضمن هوية المشرع وأولئك الذين يخضعون للقوانين، بمعنى آخر؛ وحدة حقوق المواطنين باعتبارهم مشرعين وحقوقهم الذاتية كبشر. حتى إنني مستعد باسم هذه القاعدة الإجرائية الأساسية بالالتزام مع هابرماس بالفكرة الإجرائية الأساسية للديمقراطية كشرط ضروري لتحقيق العدالة على المستوى الكوني على خلاف محاولة رولز الأخيرة مثلاً في مقاله «قانون الشعوب» في التخلي عن شرط الديمقراطية لتحقيق السياسي للعدالة على المستوى العالمي⁽¹⁹⁾.

(19) J. Rawls, « The law of peoples », in On human rights. The Oxford Amnesty Lectures, 1993, p. 41-81 [Le droit des gens, trad. Guillaume, Esprit, 1996].

السياسية المنتشرة دائماً في الدول الوطنية الأوروبية (مع التوجه الإثني الذي تتضمنه) بفكرة الوطنية الدستورية في الديمقراطيات المعاصرة فإنه يبقى واقعاً وجود تعددية ديمقراطيات خصوصية اليوم أيضاً، ترسي علاقات قائمة على القوة فيما يخص السياسة الخارجية. تبقى هذه التعددية حاجزاً عويصاً أمام وضع مبدأ القانون الكوني في نفس مستوى المبدأ الديمقراطي.

يشكل إهمال هذا الوضع في نظري التعبير عن نوع من السذاجة إزاء البعد الخارجي الذي تتضمنه أيضاً السياسة الديمقراطية، وهذا ما تقوم به رغم ذلك النظرية الغربية للديمقراطية الحالية مع النقاش الدائر مثلاً بين الجماعيتين والليبراليين⁽²⁰⁾. ينزع الفلاسفة إلى

يمكن أن تؤسس مباشرة على المستوى الأخلاقي وتعبيرها الوضعي المحتمل في الدساتير والممارسة الإجرائية لجميع دول القانون الخصوصية. والديمقراطيات الموجودة حالياً أو تلك الخيالية احتمالاً هي دول قانون خصوصية! وهذه النقطة هي بالضبط المشار إليها تزامنياً من التصور الروسي «لسيادة الشعب».

إن هابرماس لم ينكر كلية الصعوبة التي تنجم عن وضع المبدأ القانون الكوني في نفس مستوى مبدأ الديمقراطية. إلا أنه يعتقد أن هذه الصعوبة التي عرّضت تصور روسو لخطر النزعة القومية وربما حتى للنزعة الشمولية يمكن تفاديها مبدئياً: يجب فقط حسب هابرماس (FG, p.132 ; DD, p.117) تجاوز فكرة «الإتيقا السياسية» التي كانت لا تزال مرتبطة عند روسو بفكرة «سيادة الشعب» وفق معنى التحقيق الذاتي لشعب سابق الوجود عن الدولة واستبدالها بفكرة «الوطنية الدستورية» التي تفرض نفسها اليوم خصوصاً في الدول التعددية الكبرى مثل الولايات المتحدة. غير أنه فيما يبدو لي حتى وإن استطعنا استبدال فكرة الإتيقا

(20) فيما يخص النقاش بين الليبراليين والجماعيتين ينظر:

R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Suhrkamp, 1994, وأيضاً:

(Gemeinschaft und Gerechtigkeit, ed. pat M. Brunnlik et H. Brunkhorst, Fischer, 1993).

على وجه الخصوص انظر:

K.-O. Apel, "Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunitarismus" in der Sicht der Diskursethik", in Gemeinschaft und Gerechtigkeit, op. cit, p. 149-172. 2

الجماعاتي الفرضية القائلة أنه يمكننا أن نتجاهل بشكل منهجي في النقاش حول العلاقة بين المبدأ القانوني والمبدأ الديمقراطي بُعد إثبات الذات للدول (DD, الخصوصية في السياسة الخارجية (p.158 FG, p.142);). أقرّ أنني أعتبر هذا الموقف من حيث المبدأ خاطئ وساذج.

غير أنه فيما يبدو لي حتى وإن استطعنا استبدال فكرة الإتيقا السياسية المنتشرة دائماً في الدول الوطنية الأوروبية (مع التوجه الإثني الذي تتضمنه) بفكرة الوطنية الدستورية في الديمقراطيات المعاصرة فإنه يبقى واقعاً وجود تعددية ديمقراطيات خصوصية اليوم أيضاً، ترسي علاقات قائمة على القوة فيما يخص السياسة الخارجية.

والواقع أنه يمكننا بالاستعانة بهذا الإنكار أن نجعل من البديهيات الأميركية التي ترفض وضع مبدأ القانون الصالح كونياً في نفس مستوى المبدأ الديمقراطي غير مرئية اصطناعياً. فيمكننا بذلك مثلاً إخفاء واقع وجود توتر في النقاش العالمي

موضعة الطابع الأخلاقي والقانوني للسياسة بشكل أولوي ضمن تصور سياسة داخلية عالمية ديمقراطية مفترضة، ونتفاجأ حينذاك عندما يتهم هذا الاقتراح من طرف الحضارات اللا-غربية بكونه يعبر عن مركزية ثقافية ساذجة للغرب. يظهر التصريح العنيف عن هذه المركزية الثقافية الساذجة حقيقة في أطروحة رورتي: لا يمكننا أبداً الدفاع دولياً عن الطابع المبرر للديمقراطية الغربية على أساس مبدأ فلسفي، يجب بالأحرى على العكس من ذلك أن نجعل قبول المبادئ الفلسفية متوقفاً على الانتماء إلى تقليد ثقافي، ما يعني عملياً: من واقع تبني التراث الثقافي الغربي بشكل إيجابي⁽²¹⁾.

إن الموقف الكوني عند هابرماس يختلف بالتأكيد جذرياً عن موقف رورتي أو ماكنثير. يجب رغم ذلك الإقرار بأنه يتقاسم مع النقاش الأمريكي الليبرالي/

(21) R. Rorty, "The priority of Democracy to Philosophy", in *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge UP, 1991, p. 175-196.

انظر بهذا الخصوص نقدي في:

(K.-0. Apel, *Dis kurs und Verantwortung*, op. cit, p. 397 sq).

يتم التعبير في فضاءنا الخاص عن التوتر بين الحق الذي هو موضوع انخراط كوني والذي يجد مكانه قبل كل شيء في ديباجات الدساتير، وبين النقاش السياسي الذي يستجيب للمشكلات المتعلقة بداعي المصلحة العليا لنظام سياسي خصوصي: نرى ذلك خاصة في النقاشات المستمرة حول قانون الأجانب، قانون الهجرة وقانون اللجوء. وليس في إمكان أية دولة ديمقراطية هنا أن تمنح نفسها امتياز إحاق مصالحها الخاصة بمبدأ حقوق الإنسان الصالح كونيًا وهو ما من شأنه أن يكون متسقًا.

لذلك لا يمكننا هنا تجاوز النظرة التي صاغها كانط بشكل مقتضب في مقترحه السابع من كتاب فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية أين يقول: «إن مشكلة وضع دستور مدني كامل مرتبطة بمشكلة إرساء علاقات خارجية بين الدول تكون متوافقة مع القانون، وليس بالإمكان حلها خارج هذه الأخيرة»⁽²²⁾.

الدائر اليوم حول حقوق الإنسان بين فكرة حق كوسموبوليتي نابح من الأفراد، وإلحاح الدول الخصوصية على عدم تدخل الهيئات العالمية في حقوقهم السيادية وذلك تماشيًا مع القانون الدولي التقليدي. إن هذا التوتر يبين أنه من غير الممكن التذرع بالتحفظ الأخلاقي لصالح حقوق الإنسان الصالحة كونيًا بطريقة مبدئية، هذا التحفظ الذي كان قائمًا سابقًا على الحق الطبيعي ولاحقًا على الحق العقلائي والذي بإمكانه أن يقوم اليوم على التداولية الترنسندننتالية على خلاف كل وضعة للقانون وفق معنى أنساق قانونية الخاصة. يجب بالأحرى أن يستمر النقاش حول حقوق الإنسان. كما يجب عليه في هذا الإطار أن يأخذ بعين الاعتبار كليًا حجج الدول التي هي في طريق النمو -مثل الصين كما تنظر هي إلى ذاتها- حججًا من قبيل أن غياب فرضيات مادية للنجاة يمكن أن يقلص بقوة في نظر الأشخاص قيمة حقوق الحرية الفردية بالمعنى الغربي للكلمة، في هذا الإطار يمكن لحق إنساني في التطور المادي أن يتبوأ المحل الأول مؤقتًا.

(22) Akademie-Ausgabe, t. VIII, p. 24.