



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Π.Μ.Σ.: ΙΣΤΟΡΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ, ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2019-2020

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
της Δανάης Βασιλείου Κωνσταντινοπούλου
A.M.: 7340011719006

**Κοσμοπολιτισμός, Μεταεθνική Ιδιότητα του Πολίτη και Ανθρώπινα
Δικαιώματα**

Επιβλέποντες:

- α) Αναπληρώτρια καθηγήτρια Ελένη Ρεθυμιωτάκη
- β) Αναπληρωτής καθηγητής Γεώργιος Γιαννόπουλος
- γ) Αναπληρωτής καθηγητής Φίλιππος Βασιλόγιαννης

Αθήνα 2020

Copyright © Δανάη Κωνσταντινοπούλου, 2020

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Για την ολοκλήρωση του παρόντος πονήματος, επιθυμώ να ευχαριστήσω θερμά την καθηγήτριά μου κ. Ελένη Ρεθυμιωτάκη, για την εξέχουσα επιστημονική της καθοδήγηση, τις καίριες υποδείξεις, το αμέριστο ενδιαφέρον και την αρωγή που επέδειξε, τόσο κατά την εκπόνησή της εργασίας, όσο και καθ' όλη τη διάρκεια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος. Ακόμα περισσότερο, όμως, επιθυμώ να την ευχαριστήσω για το σύνολο της προσφοράς της στο εν λόγω Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα, το οποίο ακολουθεί τις πλέον σύγχρονες εξελίξεις, με εντυπωσιακή ευρύτητα ως προς τα ερεθίσματα και τη θεματολογία που άπτονται του αντικειμένου, καθώς και με την πολύπλευρη προσέγγιση των υπό εξέταση ζητημάτων. Την ευχαριστώ για τους νέους ορίζοντες σκέψεις που μας δημιούργησε, καθώς και για τη βαθιά αγάπη για τον τομέα που μας μετέδωσε. Επιθυμώ να ευχαριστήσω, επίσης, τον καθηγητή κ. Γεώργιο Γιαννόπουλο για την επιστημοσύνη του, για την εξίσου καθοριστική συμβολή του στη διαμόρφωση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος, καθώς και για τις εξαιρετικά σημαίνουσες παρατηρήσεις του, σε σχέση με την παρούσα εργασία. Ευχαριστώ, ακόμη, τους καθηγητές μου, κύριο Φίλιππο Βασιλόγιαννη, κύριο Κωνσταντίνο Παπαγεωργίου και κύριο Βασίλειο Βουτσάκη για τη συνολική τους ιδιαίτερα σημαντική καθοδήγηση και αρωγή, για τους προβληματισμούς και τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους. Τέλος, ευχαριστώ τον Γιάννη Φλυτζάνη, υποψήφιο διδάκτορα του οικείου τομέα της Νομικής ΕΚΠΑ, για τις εξέχουσες επισημάνσεις του, καθώς και για τη συνολική αρωγή και υποστήριξη που μας παρείχε κατά τη διάρκεια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή.....	6-8
2. Μεθοδολογικές Θεμελιώσεις της Χαμπερμασιανής Θεωρίας.....	8-19
i. Η Κριτική Σχολή της Φρανκφούρτης.....	8-10
ii. Το Ημιτελές Πρόταγμα της Νεωτερικότητας.....	10-13
iii. Η Χαμπερμασιανή Ανακατασκευή του Ιστορικού Υλισμού: Η κοινωνία ως «βιόκοσμος» και ως «σύστημα».....	13-14
iv. Η Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν και η Ηθική του Διαλόγου.....	15-19
3. Η Δικαιοκρατική Θεωρία του Χάμπερμας: Κράτος Δικαίου, Λαϊκή Κυριαρχία, Ανθρώπινα Δικαιώματα.....	19-51
i. Κρίση Νομιμοποίησης στον Ύστερο Καπιταλισμό.....	19-24
ii. Πολιτική Ανυπακοή και Νομιμοποίηση του Κράτους Δικαίου.....	24-28
iii. Νομιμοποίηση του Κράτους Δικαίου και Διαβουλευτική Διαδικασία.....	28-33
iv. Δημόσια και Ιδιωτική Αυτονομία, Ανθρώπινα Δικαιώματα και Λαϊκή Κυριαρχία...33-36	
v. Νομιμοποίηση μέσω των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.....	37-44
vi. Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και η Αρχή της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας.....	44-51

4. Κοσμοπολιτισμός και Συνταγματοποίηση του Διεθνούς Δικαίου.....	52-62
i. Οι Προκλήσεις ενός Μεταεθνικού Αστερισμού.....	52-53
ii. Η Συνταγματοποίηση του Διεθνούς Δικαίου.....	53-58
iii. Η έννοια της «κοινής κυριαρχίας» σε έναν υπερεθνικό σχηματισμό κρατών.....	58-62
5. Ιδιότητα του Πολίτη: Από τον Πολίτη του Κράτους στον	
Πολίτη του Κόσμου.....	63-73
i. Ιδιότητα του Πολίτη και Εθνική Ταυτότητα.....	63-66
ii. Μεταεθνική Ιδιότητα του Πολίτη στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα.....	66-68
iii. Μετανάστευση και Σοβινισμός.....	68-71
6. Επίλογος.....	71-73
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	74-77

1. Εισαγωγή

Στη ραψωδία Ω της Ιλιάδος μας παραδίδεται η συνταρακτική σκηνή, κατά την οποία ο Πρίαμος κλαίει στα πόδια του Αχιλλέα για τον γιο του Έκτορα και ο Αχιλλέας για τον πατέρα του και τον φίλο του Πάτροκλο,¹ ενώ στη συνέχεια ο Αχιλλέας αποδίδει στον πάλαι ποτέ εχθρό του Έκτορα τις πρέπουσες επιθανάτιες τιμές. Πέρα από την ανθρωπιά και το ηθικό μεγαλείο ή τον προβληματισμό για την κοινή ανθρώπινη μοίρα νικητών και ηττημένων, ο ποιητής επιδιώκει να εκφράσει αξίες, όπως αυτές της συμφιλίωσης και της συνεργασίας, της συνεννόησης στο πλαίσιο μιας διακρατικής δικαιοσύνης, της ειρήνης έναντι των πολεμικών συρράξεων, αξίες οι οποίες τέθηκαν ως ιδεατές βάσεις του δυτικού νεωτερικού δικαίου.

Στο πλαίσιο της πρακτικής, ωστόσο, των διεθνών σχέσεων τα πράγματα μοιάζουν να είναι πολύ πιο σύνθετα. Από την ελπίδα που γέννησαν τα προτάγματα του Διαφωτισμού και έπειτα, το όραμα για την οικοδόμηση κοινωνιών βασισμένων στην «ελευθερία την ισότητα και την αδελφοσύνη» κατέρρευσε για τις πλέον απαισιόδοξες προσεγγίσεις ή θα έπρεπε τουλάχιστον να αναζητηθεί εκ νέου, με βάση τις πλέον αισιόδοξες. «Δεν υπάρχει ποίηση μετά το Άουσβιτς»², γράφει ο Theodor Adorno, αφού η θηριωδία της ναζιστικής εμπειρίας επέδειξε με τον πλέον ωμό τρόπο τον «νόμο της ισχύος», σε διεθνές και εθνικό επίπεδο. Σε κάθε περίπτωση, ο «σύντομος 20^{ος} αιώνας» επέφερε ανακατατάξεις στον διεθνή συσχετισμό δυνάμεων, με δεδομένο ότι ο ανταγωνισμός των εθνικών κρατών και δη των πλέον ισχυρών, οι ανθρωπιστικές επεμβάσεις, η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης και η εμφάνιση περιφερειακών δυνάμεων, οι συγκρούσεις στη Μέση Ανατολή, η 11^η Σεπτεμβρίου και η κυριαρχία των παγκόσμιων οικονομικών αγορών, παρήγαγαν ένα διεθνές περιβάλλον αστάθειας, το οποίο δεν προσεγγίζεται με μία ενιαία ανάλυση από τη σκοπιά της θεωρίας και της φιλοσοφίας του διεθνούς δικαίου.³ Ανάμεσα στο εύρος και το πλέγμα των διάφορων θεωριών, ο Jürgen Habermas προτείνει μια κοσμοπολιτική οπτική, διατυπώνοντας τη θεωρία του για τη συνταγματοποίηση του διεθνούς δικαίου, αναφερόμενος σε μια υπερεθνική

¹ «"Ω δύστυχε, πολλές πίκρες όντως και βάσανα υπέφερε η καρδιά σου. Πώς μπόρεσες να έρθεις μόνος στον Αχαιών τις πρύμνες και να κοιτάξεις στα μάτια τον άνδρα που σου φόνευσε τόσα γενναία παιδιά; Έχει σίδερο η καρδιά σου, γέροντα. Αλλά έλα τώρα, κάθισε, και, αν και λυπημένοι, τους πόνους μας ας κλείσουμε τώρα στα βάθη της ψυχής μας." Κι οι δύο, με τον πόνο του ο καθένας τους, έκλαιγαν. Εκείνος για τον Έκτορα στα πόδια του Αχιλλέα, αυτός για τον πατέρα του και ακόμη για τον φίλο του Πάτροκλο, και από τα κλάματά τους αντηχούσε το παλάτι.» Ομήρου, *Ιλιάς*, Ω στ. 517 κ.ε.

² Η ακριβής φράση του Adorno: «Nach Auschwitz noch ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch» («το να γράψει κανείς έστω και ένα ποίημα μετά το Άουσβιτς είναι βαρβαρότητα»).

³ Κ. Παπαγεωργίου, *Πόλεμος και Δικαιοσύνη*, Αθήνα 2008, σ. 13-14

κοινωνία που θέτει ως θεμέλιο τη λαϊκή κυριαρχία και τα κράτη που συναπαρτίζουν έναν μεταεθνικό αστερισμό, με στόχο την επίτευξη μιας «κοινής κυριαρχίας». Η δυνατότητα μιας διαφορετικής προοπτικής βρίσκεται υπό κατασκευή, με φανερή την έμφυτη αισιοδοξία της θεωρίας του φιλοσόφου, αναφορικά με τη «ρεαλιστική ουτοπία» μίας διαφορετικής διεθνούς κοινότητας, βασισμένης στα ανθρώπινα δικαιώματα και την αλληλεγγύη.

Ο Habermas είναι φανερά επηρεασμένος από την *Αιώνια Ειρήνη* του Kant του 1795, όπου το ζήτημα μιας παγκόσμιας ειρήνης, σε αντιδιαστολή με μια κατάσταση διαρκούς πολεμικής ετοιμότητας, τίθεται ως συναρτώμενο με ερωτήματα ηθικής και πολιτικής φύσεως, τα οποία δομούνται σε νέα θεμέλια. Ο Kant ορίζει την επιλογή της ειρήνης, όχι ως μια συγκυριακή παράμετρο ή χρήσιμη συνθήκη, αλλά ως απροϋπόθετο αυτοσκοπό μιας κατάστασης έλλογων όντων, επισημαίνοντας ότι ο Λόγος καταδικάζει πλήρως τον πόλεμο, επιτάσσοντας το καθήκον της ειρήνης. Ο σκοπός της ειρήνης θεωρείται δεδομένος, από την ίδια τη συμφωνία των ελεύθερων και ίσων πολιτών να διαμορφώσουν ένα κράτος, προκειμένου να εξέλθουν από τη φυσική κατάσταση,⁴ αποδεχόμενοι τη συνύπαρξή τους εντός οργανωμένων κοινωνιών. Η ειρήνη, συνεπώς, ως ηθικό καθήκον συνιστά έναν αέναο και αναλλοίωτο στόχο προς επιβεβαίωση, ο οποίος τίθεται υπό διακύβευση, όσο οι άνθρωποι βρίσκονται στο *status naturalis*.

Τα γειτονικά κράτη θα πρέπει να υπερβούν την εν λόγω φυσική κατάσταση και να προβούν σε αμοιβαίες έννομες δεσμεύσεις, δομώντας μια κοινωνία των εθνών, υπό τη σύλληψη του πρωταρχικού συμβολαίου.⁵ Για τη συγκρότηση ενός τέτοιου συνασπισμού κρατών, ωστόσο, ο Kant θέτει ουσιαστικές προϋπόθεσεις, αναφορικά με τη μορφή και τον τρόπο διακυβέρνησης των κρατών, αναφερόμενος στην ανάγκη ύπαρξης ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος, προκειμένου να εκπληρώνεται η προϋπόθεση αυτοδιακυβέρνησης της πολιτικής κοινότητας. Ο Kant δεν κάνει, βέβαια, λόγο για κάποιον υπερεθνικό κρατικό σχηματισμό, παρά μόνο για σύμπτωση βουλήσεως των κρατών, στοιχείο για το οποίο δέχεται έντονη κριτική, μεταξύ άλλων και από τον Habermas.

«Ο Kant ποτέ δεν μας λέει πώς θα καταστεί η ένωση αυτή μόνιμη...χωρίς τον δεσμευτικό χαρακτήρα δικαίου που βασίζεται σε κάτι ανάλογο προς ένα Σύνταγμα. Από τη μια, θέλει να διατηρήσει την κυριαρχία των μελών..., από την άλλη, μια ομοσπονδία που δημιουργεί

⁴ Κ. Παπαγεωργίου, ό.π., σ. 49-51

⁵ Κ. Παπαγεωργίου, ό.π., σ. 52-53

μακροπρόθεσμα τις συνθήκες ειρήνης πρέπει να διαφέρει από πρόσκαιρες συμμαχίες»,⁶ επισημαίνει ο φιλόσοφος, επικρίνοντας το εν γένει μινιμαλιστικό περιεχόμενο της καντιανής κοσμοπολιτικής πρόσληψης. Ο ίδιος επεξεργάζεται τη θεωρία του για το κράτος δικαίου, τη δημοκρατία και τη λαϊκή κυριαρχία, για να επιδιώξει την κατασκευή, εν συνεχεία, στο όψιμο έργο του μιας υπερεθνικής κοινότητας που λαμβάνει θεσμικές εγγυήσεις, αλλά και δημοκρατικές διασφαλίσεις. Από την ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού και τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης, ο Χάμπερμας καταλήγει σε μια νεοκαντιανή αναζήτηση θεμελίωσης ενός συνεκτικού στοιχείου για το διεθνές δίκαιο στη μεταεθνική συνθήκη. Στη συνέχεια και αφού ληφθούν υπόψη ορισμένοι βασικοί πυλώνες της προηγηθείσας θεωρητικής του ενασχόλησης, θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο που ο ίδιος δομεί προοδευτικά τη θεωρία του για τον μεταεθνικό αστερισμό, εκκινώντας από την οικοδόμηση μιας θεωρίας του κράτους με κεντρικό άξονα της σκέψης του την έννοια της νομιμοποίησης του δικαίου και εμβαθύνοντας και εμπλουτίζοντας, στην πορεία, τη συλλογιστική του αυτή σε ευρωπαϊκό, αλλά και σε παγκόσμιο υπερεθνικό επίπεδο.

2. Μεθοδολογικές θεμελιώσεις της Χαμπερμασιανής Θεωρίας

i. Η Κριτική Σχολή της Φρανκφούρτης

Ο Γιούργκεν Χάμπερμας ως ανήκων στη δεύτερη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης αντιμετώπισε με διάθεση ανανέωσης την παρακαταθήκη που κληροδότησε η πρώτη γενιά, όντας προσανατολισμένη σε μία ιστορικοφιλοσοφική μεταπολεμική κριτική θεωρία.⁷ Ήδη, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ έχουν καταστήσει σαφή τον προσανατολισμό της σκέψης τους με το σχετικό μανιφέστο της Σχολής, τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.⁸ απορρίπτοντας την όψη που έλαβε ο ολοκληρωτικός ορθολογισμός στο πλαίσιο και στην εξέλιξη μιας μακράς ιστορικής προοπτικής,

⁶ Κ. Παπαγεωργίου, ό.π., σ. 63

⁷ Κ. Καβουλάκος, *Τα θεμέλια του Λόγου και της Κριτικής Κοινωνικής Θεωρίας*, Αθήνα 1996, σελ. 301

⁸ Κ. Καβουλάκος, *Κριτική Θεωρία-Παράδοση και Προοπτικές*, Αθήνα 2003, σελ. 100

μιας πορείας εξωθούμενης στον αυτοκαταστροφικό χαρακτήρα των νέων μορφών κυριαρχίας, η Διαλεκτική του Διαφωτισμού ανέδειξε τις νέες μυθολογικές διαρθρώσεις της νεωτερικότητας. Σε αυτή τη νέα συνθήκη πρωτεύοντα ρόλο θα λάβουν οι έννοιες της ύλης, της εργαλειακότητας, της υπολογισιμότητας και της χρησιμότητας ως συστατικά στοιχεία της μοντέρνας επιστήμης και γνωσιολογικά στρατηγήματα κυριαρχίας⁹, ενώ οτιδήποτε δεν συμβιβάζεται με τις εν λόγω ιδιότητες θα καταστεί απορριπτό.¹⁰

Η κριτική Σχολή της Φρανκφούρτης προσανατολίζεται σε μία προσπάθεια αναδόμησης της μαρξικής θεωρίας εστιάζοντας στα υποκειμενικά στοιχεία της κοινωνικής πραγματικότητας έναντι των οικονομικών δομών, σε ζητήματα αφορώντα κατά κύριο λόγο στο λεγόμενο «εποικοδόμημα», όπως, επί παραδείγματι, το ζήτημα της ορθολογικότητας, της κουλτούρας, της πολιτιστικής βιομηχανίας και της βιομηχανίας της γνώσης, καθώς και στην κριτική της κυριαρχίας.¹¹ Τα ζητήματα αυτά προσεγγίζονται εν σχέσει με την κοινωνική ολότητα, στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής προσέγγισης, διαρθρώνοντας τα διάφορα κοινωνικά επίπεδα της πραγματικότητας σε μία συνεξέταση εν συνόλω, έναντι μίας αποσπασματικής πραγμάτευσης.¹² Η διαλεκτική θεάται τα προς εξέταση ζητήματα με μία συγχρονική και μία διαχρονική οπτική, εκ των οποίων η πρώτη συνενώνει τα επιμέρους στοιχεία της κοινωνικής πραγματικότητας σε ένα νοητό «όλον», ενώ η δεύτερη διερευνά τις παρελθοντικές προελεύσεις και τις μελλοντικές κατευθύνσεις μιας κοινωνικής κατάστασης.¹³

Ακόμη, οι θεωρητικοί της Σχολής δεν εναποθέτουν την κοινωνική αλλαγή σε κάποιο ουτοπικό προσεχές μέλλον, αλλά επιδιώκουν να εκκινήσουν σε παρόντα χρόνο τη διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού, ενώ ο διαλεκτικός χαρακτήρας της επιστημονικής μεθόδου που αξιοποιούν, επιβάλλει τη σύνδεση της θεωρίας τους με την υλική πραγματικότητα και με τη δυνατότητα επαλήθευσής της εντός αυτής, με στόχο να επέλθουν, μέσω αυτής της σύνδεσης και της συμβολής της κριτικής γνώσης, η ελευθερία και η κοινωνική χειραφέτηση.¹⁴ Άλλωστε, η κριτική Σχολή επιδεικνύει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη σύνδεση θεωρίας και πράξης, ούτως, ώστε

⁹ Κ. Καβουλάκος, ό.π. πρβλ., σελ.101: «τα γνωσιολογικά ενεργήματα αποκαλύπτονται ως στρατηγήματα της κυριαρχίας»

¹⁰ Μ. Horkheimer, Th. Adorno, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού (1947)*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, επιμ.Γ. Κουζέλης, εκδ. Αθήνα 1996, σ. 33-34

¹¹ G. Ritzer, *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, Αθήνα 2012, σ.211-212

¹² G. Ritzer, ό.π., σ.213

¹³ G. Ritzer, ό.π., σ.213-214

¹⁴ G. Ritzer, ό.π., σ. 214

το θεωρητικό έργο να μπορεί να λαμβάνει υπόψιν τα δεδομένα του πραγματικού κόσμου σε ένα πλαίσιο ανατροφοδότησης και να καθίσταται, αντιστοίχως, δυνατό να οργανώνεται η πράξη με βάση τη θεωρία.¹⁵

Η θεμελιακή βάση της κριτικής θεωρίας των Αντόρνο-Χορκχάιμερ τους κατευθύνει σε μια αρνητική διαλεκτική, ενόσω η ιστορία της πολιτισμικής κατασκευής της νεωτερικότητας καταδεικνύει τη διάψευση των υποσχέσεων του Διαφωτισμού. Όπως διατείνεται και ο Αντόρνο στο έργο του *Negative Dialectics*, η επιβίωσασα φιλοσοφία, έχοντας αθετήσει την προσδοκία εκπλήρωσής της, οφείλει να προβεί σε σοβαρή αυτοκριτική¹⁶, απαλλάσσοντας εαυτόν από την καταφατικότητα, συναρτώμενη στη μέθοδο της διαλεκτικής, μέσω της αρχής της αντίφασης, ως του μόνου «συστήματος» που δύναται να φανερώσει τις ψευδεπίγραφες οντολογικές πρωταρχές.¹⁷ Πρόκειται για αυτήν την αθέτηση εκπλήρωσης, την οποία ο Χάμπερμας χαρακτηρίζει ως «κρίση αυτοβεβαίωσης» της νεωτερικότητας.¹⁸

ii. Το Ημιτελές Πρόταγμα της Νεωτερικότητας

Ο Χάμπερμας, ωστόσο, θα διαφοροποιηθεί από την πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης, παραμένοντας προσηλωμένος στο όραμα και τα ιδεώδη της Νεωτερικότητας και διατηρώντας την πεποίθηση ότι το νεωτερικό πρόταγμα παραμένει ημιτελές και ότι, ως εκ τούτου, μπορούμε να προσβλέπουμε στην εκπλήρωσή του, για την οικοδόμηση της κοινωνικής χειραφέτησης, έναντι της ολοκληρωτικής του απόρριψης. Παραμένει, συνεπώς, ένθερμος υπερασπιστής του ορθού λόγου, σε μία συγκυρία κατά την οποία ο τελευταίος βάλλεται, μαζί με τη δυνατότητα του διαφωτιστικού προγράμματος να ανταποκριθεί στις κοινωνικές προσδοκίες,¹⁹ ενώ εμμένει στην

¹⁵ G. Ritzer, ό.π., σ.214

¹⁶ Th. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα 2006, σ. 13

¹⁷ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σελ 111-112: Ο Καβουλάκος παρατηρεί ότι η αρνητική διαλεκτική του Αντόρνο υπονομεύει κατά κύριο λόγο τα φιλοσοφικά συστήματα της καντιανής κριτικής και της χεγκελιανής διαλεκτικής. Όπως λέει, μάλιστα, χαρακτηριστικά για τον Αντόρνο: «Σκέφτεται μαζί με τον Χέγκελ εναντίον του». Εξάλλου, η Σχολή της Φρανκφούρτης στηρίχθηκε αρχικά στο έργο των Καντ και Χέγκελ, προκειμένου να θεμελιώσει μια κριτική θεωρία της υποκειμενικότητας-πρβλ. Καβουλάκος, στο *ίδιο*, σ. 25-33.

¹⁸ J. Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, Αθήνα 1993, σ. 21

¹⁹ G. Ritzer, ό.π., σ. 585

κριτική κατάφαση μιας θετικής διαλεκτικής, μιας κριτικής συμφιλιωμένης με το υπαρκτό, η οποία δεν βάλλει επί της αρχής το «όλον», αλλά στοχεύει στα επιμέρους ατοπήματα²⁰.

Ως εκ τούτου, ο Χάμπερμας, κατά τη δεκαετία του '60, εκκινεί τον θεωρητικό του στοχασμό από τη διαμάχη γύρω από τον θετικισμό, δηλώνοντας την αντίθεσή του στην τεχνοκρατική αντίληψη της πολιτικής και επικεντρώνοντας την κριτική του στην ορθή διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης, μέσω της οποίας αναδεικνύεται η ανεπαρκής και μονοδιάστατη πρόσληψη του λόγου της τεχνοκρατικής και θετικιστικής ιδεολογίας.²¹ Στη γνωσιοθεωρητική μελέτη του *Γνώση και Διαφέρον* (*Erkenntnis und Interesse*), ο Χάμπερμας απασχολείται με ερωτήματα αναφορικά με την «αντικειμενικότητα» της επιστήμης, ενώ κυρίαρχη είναι η διαδικασία του αναστοχασμού αναφορικά με την πορεία διαμόρφωσης του θετικισμού.²² Στο έργο αυτό, επιδιώκει την ανακατασκευή της προϊστορίας του θετικισμού, παράλληλα με μία προσπάθεια συστηματοποίησης της σχέσης γνώσης και διαφέροντος.²³ Η γνωσιολογική στροφή σε έναν απρόσωπο επιστημονικό χαρακτήρα και σε μία εξαντικειμενοποιημένη μεθοδολογία, καταργούσα το υποκείμενο της γνώσης, μη λαμβάνουσα υπόψιν τη συγκρότηση των αντικειμένων της δεδομένης εμπειρίας, στρεφόμενη προς μία μη επαληθεύσιμη απεικονιστικότητα αναφορικά με το είναι, δεν δύναται να ανταποκριθεί στην εγκυρότητα που η ίδια ευαγγελίζεται,²⁴ σύμφωνα με τον Χάμπερμας.

Ο Χάμπερμας αναζητά ένα χειραφετικό διαφέρον, στο πλαίσιο διαμόρφωσης της δικής του κριτικής θεωρίας, ικανό να συμβάλει στη διάρρηξη των εξουσιαστικά συγκροτημένων σχέσεων. Μέσω της αναστοχαστικής διαδικασίας, καθίσταται σαφές ότι η αυτοσυγκρότηση της πορείας του ανθρώπινου είδους επιτυγχάνεται μέσω της εργασίας, της κυριαρχίας και του λόγου,²⁵ σε τελική ανάλυση, όμως, η κριτική γνωσιοθεωρία που επιχειρεί ο Χάμπερμας στο *Γνώση και Διαφέρον*,

²⁰ Η πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης απέρριπτε κάθε απόπειρα θετικής ηθικής φιλοσοφίας στο πλαίσιο ανάπτυξης των κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού. Ο Adorno μάλιστα προέβη σε έναν αρνητικό προσδιορισμό της ηθικής: «Ο μόνος τόπος της Ηθικής εν όψει της πραγματικής αδυναμίας όλων των μεμονωμένων ατόμων είναι η αντίφαση μεταξύ της αυθόρμητης στάσης που, ανυπόμονη με τα επιχειρήματα, δεν θέλει να υπομείνει τη συνέχιση της φρίκης, και της εκούσιας, τρομοκρατημένης θεωρητικής συνείδησης, η οποία διαβλέπει ότι, παρόλα αυτά, (η φρίκη) συνεχίζεται στο διηνεκές». Ο Χάμπερμας διαφοροποιείται σαφώς από την πρώτη γενιά, συμμετέχοντας στη φιλοσοφική συζήτηση για την προσπάθεια θεμελίωσης μιας Ηθικής του Λόγου.

²¹ Κ. Καβουλάκος 1996 σ. 302-303

²² J. Habermas, *Γνώση και Διαφέρον*, Αθήνα 1990

²³ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 308. Για την ανάδειξη της ριζοσπαστικοποίησης των υπερβατολογικών ορίων της γνώσης ανατρέχει στην πορεία της σκέψης των Kant, Χέγκελ και Μαρξ.

²⁴ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 308-309

²⁵ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 310

θεμελιώνεται ανεπαρκώς σε μία αμφιλεγόμενη «φιλοσοφία της ιστορίας» του ανθρώπινου είδους, η οποία αδυνατεί να εντεπεξέλθει στις ανάγκες μιας αυστηρά συστηματοποιημένης μελέτης. Για τον σκοπό αυτό, αναζητείται ένα καθολικότερο και σαφώς πιο αξιόπιστο θεμέλιο από τη θεραπευτική αυτοστοχαστική μέθοδο.

Μετά την προσπάθεια αναζήτησης του εν λόγω θεμελίου στην ιδιότυπη «γνωσιοανθρωπολογία» του, ο Χάμπερμας στο *Πραγματικό και το Ισχύον* θα στραφεί πλέον στην προσπάθεια συγκρότησης του λόγου, ενός λόγου που θα αναδείξει το χειραφετικό πρόταγμα, ανασυγκροτώντας τα εργαλεία της κριτικής θεωρίας, μέσω της διαλογικής επαλήθευσης αξιώσεων ισχύος, απέναντι στον λόγο της εργαλειακότητας και της αυθαίρετης απόφασης που προβλήθηκε από το θετικιστικό δόγμα.²⁶ Αυτή η στροφή της χαμπερμασιανής αναζήτησης συνιστά και μια εκ νέου στροφή στον καντιανισμό και την υπερβατολογική σκέψη, απομακρυνόμενη ωστόσο από μια φιλοσοφία της συνείδησης, δομούμενη σε μια φιλοσοφία του λόγου, μέσω μιας ορθολογικής ανακατασκευής των «συνθηκών δυνατότητας της γλώσσας, της γνώσης και της δράσης»²⁷, η οποία κείται στο εγγύτερο πεδίο των ανακατασκευαστικών επιστημών, καθώς το είδος αυτό αναστοχασμού ανασυγκροτεί ανώνυμα συστήματα κανόνων, προσδίδοντάς τους αξιώσεις καθολικότητας. Έτσι, οι ορθολογικές μετακατασκευές αφορούν στη συγκρότηση μιας «καθαρής γνώσης», δίχως πρακτικές συνέπειες.

Η παραδοχή αυτή θα απομακρύνει τον Χάμπερμας από την εγελιανή-ιστορική προοπτική και, χαρακτηριστικά, κατά τη δεκαετία του '70 θα τον στρέψει στην ορθολογική ανακατασκευή των προϋποθέσεων του επικοινωνιακού πράττειν, παράλληλα με μια προσπάθεια «ανακατασκευής του ιστορικού υλισμού». Η πίεση που ασκήθηκε στον Χάμπερμας, μέσω της κριτικής για το έργο του *Γνώση και Διαφέρον*, τον ώθησε σε μια υπαναχώρηση από την αρχική κατεύθυνση της έρευνάς του αναφορικά με τη διερεύνηση των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων ως κριτηρίων για τη συγκρότηση μιας σύγχρονης κριτικής θεωρίας και τον έστρεψε στην αναζήτηση μιας περισσότερο μεταρρυθμισμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας,²⁸ η οποία επιδιώκει να συγκεράσει τη θεώρηση

²⁶ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.107

²⁷ Από τον Επίλογο (1973) του *Γνώση και Διαφέρον*.

²⁸ Πρβλ. Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.108-109 και McCarthy, *Kritik der Verstaendigungsverhaeltnisse*, Frankfurt 1989, σ.121-122

των γνωστικών διαφερόντων ως οιονεί τυπικών και υπερβατολογικών, αλλά και, την ίδια στιγμή, ως δοσμένων εντός ενός ορισμένου ιστορικού συγκειμένου.²⁹

iii. Η Χαμπερμασιανή Ανακατασκευή του Ιστορικού Υλισμού: Η κοινωνία ως «βιόκοσμος» και ως «σύστημα»

Ο Χάμπερμας επιδιώκει να ερμηνεύσει την εξελικτική λογική της γνωστικής ανάπτυξης που αντλεί από τον Kohlberg, προσαρμόζοντάς την στο ερμηνευτικό σχήμα της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης. Ο φιλόσοφος, επί της ουσίας, διαρθρώνει μία εξελικτική θεώρηση της ιστορίας, υπό τη μορφή της «ανακατασκευής του ιστορικού υλισμού», νοούμενη ως ανακατασκευή και επέκταση της θεωρίας του μαρξιστικού υλισμού.³⁰ Ο Χάμπερμας απορρίπτει τη μαρξική αντίληψη περί της συνάρθρωσης της κοινωνικής εξέλιξης στον εκάστοτε βαθμό ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, αντιτάσσοντας ότι η αναπαραγωγή σε επίπεδο υλικότητας συντείνει σε μια διαδικασία εξελικτικής πορείας των κοινωνιών, διερχομένης ορισμένων σταδίων, με βάση το θεωρητικό σχήμα του Kohlberg: του προσυμβατικού σταδίου των αρχαϊκών και προδικαϊκών κοινωνιών, του συμβατικού σταδίου των πολιτισμών που διακρίνονται από ταξική ιεραρχία, κεντρική κρατική οργάνωση και από σύστημα απονομής δικαιοσύνης, καθώς και του μετασυμβατικού σταδίου των νεωτερικών κοινωνιών.

Με βάση τους ως άνω εκτεθέντες προβληματισμούς, ο Χάμπερμας καταλήγει στη θεμελίωση μιας διπλής επιστημονικής οπτικής: αφενός, μίας «εσωτερικής» οπτικής ανακατασκευαστικής υφής, περιγραφικής των κοινωνικών δομών σε επίπεδο συμβολικής τάξης και, αφετέρου, μίας «εξωτερικής» οπτικής, η οποία, θεωρώντας την κοινωνία ως ένα σύστημα αυτοσυντηρούμενο, εστιάζεται στην πορεία της ύπαρξής της με όρους υλικότητας.

Η χαμπερμασιανή διάκριση της κοινωνίας σε «βιόκοσμο» και «σύστημα» τελεί σε άμεση συνάφεια με τον προσανατολισμό του φιλοσόφου, αναφορικά με τους τύπους του πράττειν,³¹ εν σχέσει με τον διαχωρισμό εργαλειακής-στρατηγικής και επικοινωνιακής δράσης. Η

²⁹ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 311

³⁰ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 332

³¹ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 241

επικοινωνιακή δράση, άλλωστε, προϋποθέτει τον βίοκοσμο, ο οποίος συνιστά το πεδίο των δεδομένων γνώσεων και εντός του οποίου διενεργείται η κοινωνική αλληλόδραση, ενώ ο ίδιος δρα συμπληρωματικά στη διαλογική πράξη.³² Ο βίοκοσμος δεν συνιστά μια πάγια υπόσταση, ούτε εξευρίσκεται στον αντικειμενικό κόσμο, αλλά προβάλλει εντός της κοινωνικής διάδρασης, παρέχοντας το απαραίτητο επικοινωνιακό φόντο, το αναγκαίο ερμηνευτικό πλαίσιο διυποκειμενικής συνεννόησης μεταξύ των συμμετεχόντων σε μία διαλογική πράξη, ώστε να προκύπτουν οι αναγκαίες παραπεμπτικές συνάψεις και το κοινό πλαίσιο αναφοράς, προκειμένου να είναι δυνατή η συναίνεση.³³ Κατά συνέπεια, ο βίοκοσμος δύναται να νοηθεί ως ένα πλήθος ακλόνητων και αυτονόητων πολιτισμικά και γλωσσικά συγκροτημένων προτύπων και πεποιθήσεων, τα οποία δομούν το επικοινωνιακό πράττειν και είναι επί της αρχής διυποκειμενικά συγκροτημένα.³⁴

Στηριζόμενος στη σύλληψη της κοινωνίας ως διαρθρούμενης σε δύο επίπεδα (βίοκοσμος και σύστημα), ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η ιστορία θα πρέπει να διέπεται από έναν διπλό εξορθολογισμό: εξορθολογισμό που αφορά αφενός στον βίοκοσμο, ως προς τις δομικές του συνιστώσες, και, αφετέρου, εξορθολογισμό λειτουργικής διαφοροποίησης και αύξησης της πολυπλοκότητας του συστήματος, συντείνοντα στην εξελικτική προοπτική του.³⁵ Εξορθολογισμός του βίοκοσμου, όμως, κατά τον Χάμπερμας, σημαίνει και τη διαδικασία από-αποικιοποίησής του από το σύστημα,³⁶ καθώς ιδιαίτερα τα υποσυστήματα της γραφειοκρατικής εξουσίας και της οικονομίας επιδεικνύουν ανεξέλεγκτες τάσεις αυτονόμησης και αποικιοποίησης του κοινωνικού βίοκοσμου, με αποτέλεσμα την υποκατάσταση των μηχανισμών κοινωνικής ενσωμάτωσης από τους μηχανισμούς συστημικής ενσωμάτωσης. Ως εκ τούτου, η χαμπερμασιανή έννοια της διαλογικής συνεννόησης και συναίνεσης προσβλέπει ακριβώς στην προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος μεταξύ βίοκοσμου και συστήματος, μέσω της παρεμπόδισης της διαρκούς αυτονόμησης του συστήματος, με σκοπό την επέλευση μιας μορφής συμβιβασμού μεταξύ των αντίστοιχων μηχανισμών κοινωνικής ενσωμάτωσης.³⁷

³² Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 241

³³ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 242

³⁴ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 243-244

³⁵ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.335

³⁶ Η έννοια του «εξορθολογισμού» του βίοκοσμου συνιστά, μεταξύ άλλων, και επιρροή από τους Weber, Mead και Durkheim.

³⁷ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.335-337

iv. Η Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν και η Ηθική του Διαλόγου

Στο *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ο Χάμπερμας προβαίνει σε μία κριτική αποτίμηση των κοινωνικών επιστημών, αρχής γενομένης από τον 19ο αιώνα, που συντελεί στη μεθοδολογική διασάφηση της χαμπερμασιανής κριτικής κοινωνικής επιστήμης δια της αντιδιαστολής με τον θετικισμό, τη συστημική θεωρία, την ερμηνευτική και τις γενικές θεωρίες του κοινωνικού πράττειν³⁸.

Οι μεθοδολογικές έρευνες του Χάμπερμας κινούνται προς την απόρριψη των «κατανοητικών προσεγγίσεων», καταλήγοντας στην επιλογή ενός «ιστορικού λειτουργισμού», ως θεωρητικής απόληξης της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης με την ερμηνευτική μέθοδο του Gadamer, περιστρεφόμενης γύρω από το ζήτημα θεμελίωσης της κριτικής. Η σύλληψη του Wittgenstein καθίσταται καθοριστική για τον «ερμηνευτικό αναστοχασμό» του Χάμπερμας, ο οποίος και θα τον οδηγήσει στην αναζήτηση και διατύπωση μίας καθολικής θεωρίας της επικοινωνίας, με την εισαγωγή στρουκτουραλιστικών και λειτουργιστικών μοτίβων, αποσκοπώντας στην αποφυγή του σχετικισμού και με μία σαφή διάσταση εξελικτικισμού,³⁹ σε σχέση με την εξέταση της «φυσικής πορείας του είδους». Η γνώση των κοινωνικών συμπεριφορών και η κατανόηση των κινήτρων τους μας υποχρεώνει να προστρέξουμε στην κατανόηση του νοήματος, το οποίο είναι πάντα υποκειμενικά αποδιδόμενο -όπως θα ισχυρίζονταν και ο Weber- και για τον σκοπό αυτό, μια επιστήμη μελέτης του κοινωνικού πράττειν θα πρέπει να στραφεί και στη μελέτη της γλωσσικής επικοινωνίας,⁴⁰ σύμφωνα και με τη χαμπερμασιανή αντίληψη.

Το θεμελιωτικό επιχείρημα προκειμένου να στηρίξει τον περιορισμό της πραγμάτευσης της επικοινωνίας στο πεδίο της καθαρής επικοινωνιακής πράξης ή του προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν ανευρίσκει ο Χάμπερμας στη θέση περί πρωταρχικότητας της συνεννόησης⁴¹, υπό την έννοια ότι αυτή αποτελεί τον αφετηριακό σκοπό ενάσκησής της, εφόσον κάθε γλωσσική χρήση προϋποθέτει de facto τη συνεννόηση, με βάση και τις αναλύσεις των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin.⁴²

³⁸ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.110

³⁹ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.314

⁴⁰ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, σ. 159

⁴¹ J. Habermas, *Η ηθική της Επικοινωνίας*, εισ.-μεταφ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα 1997, σ.18 πρβλ. «η συνεννόηση ενυπάρχει ως τέλος στην ανθρώπινη γλώσσα».

⁴² Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 318

Η καθαρή επικοινωνιακή δράση, συνεπώς, κατά τον Χάμπερμας, στοχεύει στην «ανακατασκευή της καθολικής βάσης ισχύος» της ομιλιακής πράξης.⁴³ Με βάση τη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, καθένα από τα ενεργήματα αυτά εγείρει ταυτοχρόνως τριών κατηγοριών αξιώσεις ισχύος: αξίωση αλήθειας -αναφορικά με το περιεχόμενο-, αξίωση ορθότητας -για τους κανόνες και το αξιακό πλαίσιο που διέπουν το φραστικό κατηγορήμα- και αξίωση ειλικρίνειας -για την υποκειμενική εκφραστική εξωτερικευση-.⁴⁴ Οι προηγηθείσες αξιώσεις ισχύος αντιστοιχίζονται σε τρεις τύπους ομιλιακών ενεργημάτων, μέσω των οποίων ο μετέχων στην επικοινωνιακή πράξη αναφέρεται σε έναν από τους τρεις «τυπικούς κόσμους» που διακρίνει ο φιλόσοφος: τον αντικειμενικό, τον κοινωνικό και τον υποκειμενικό κόσμο.

Ο Χάμπερμας χαρακτηρίζει ως ιδανική μια ομιλιακή κατάσταση, κατά την οποία η συνομιλία δεν εμποδίζεται ούτε από εξωτερικούς φραγμούς, ούτε από καταναγκασμούς προϊόντες εκ των έσω, εκπορευόμενους εκ της ίδιας, δηλαδή, της επικοινωνιακής δομής, καθότι η ιδανική επικοινωνιακή συνθήκη δεν επιδέχεται την παρεμβολή τέτοιου είδους επικοινωνιακών στρεβλώσεων⁴⁵. Ως εκ τούτου, για τη θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν θα πρέπει να νοηθεί ως θεμελιώδης η έννοια της διυποκειμενικότητας⁴⁶, η οποία εντοπίζεται στο πεδίο των κοινωνικών αλληλοδράσεων μεταξύ των υποκειμενικών δρώντων μιας κοινωνίας, ως αναγκαία προϋπόθεση σε κάθε διαδικασία συνεννόησης. Σε αυτό το σημείο καθίσταται, ακόμη, σαφές ότι ο Χάμπερμας ανευρίσκει το δικό του θεμέλιο καθολικότητας στην ορθολογική επικοινωνία, ενώ προβαίνει στην ανασυγκρότηση της κριτικής θεωρίας μέσω δύο νέων νοητών θεσμίσεων κοινωνικού και γλωσσικού περιεχομένου -έναντι του πάλαι ποτέ γνωσιοθεωρητικού-⁴⁷, λαμβάνοντας υπόψιν δύο βασικές κατευθυντήριες αρχές: μία κανονιστική, κατά την οποία το κριτήριο της ελεύθερης και απρόσκοπτης επικοινωνίας είναι αυτό που δύναται να διασφαλίσει την ορθολογικότητα του διαλόγου και την εκάστοτε απόληξή του, και μία ερμηνευτική, η οποία εκκινεί εμπειρικά και

⁴³ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 318

⁴⁴ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 319

⁴⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 24: «Ιδανική ονομάζω μια ομιλιακή κατάσταση, στην οποία οι επικοινωνίες δεν εμποδίζονται όχι μόνο από ενδεχόμενες εξωτερικές επιδράσεις, αλλά και από καταναγκασμούς οι οποίοι προέρχονται από την ίδια τη δομή της επικοινωνίας».

⁴⁶ Α. Στυλιανού, «Η θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν κατά τον J. Habermas», στο (Κωνσταντίνος Βουδούρης επιμ.), *Ρητορική, επικοινωνία, πολιτική και φιλοσοφία*, Αθήνα 2002, 250-258 και ειδικότερα σ. 253

⁴⁷ Α. Στυλιανού, ό.π., σ. 253

επιδιώκει να αναδείξει τα -ιστορικά συναρτηθέντα- στοιχεία και δεδομένα της κοινωνικής πραγματικότητας⁴⁸.

Στο πλαίσιο της θεωρίας του για το επικοινωνιακό πράττειν, ο φιλόσοφος δομεί τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας, ασκώντας παράλληλα κριτική σε άλλες φιλοσοφικές θεωρήσεις που καταπιάνονται με το εν λόγω ζήτημα, οι οποίες δεν διακρίνουν την έννοια της «αλήθειας» από αυτήν της «αντικειμενικότητας της εμπειρίας», εμμένοντας σε μία υπερβατολογική οπτική και παραβλέποντας το στοιχείο της διυποκειμενικότητας.⁴⁹ Η συναινεσιακή θεωρία επιδιώκει να ερμηνεύσει το περιεχόμενο της αλήθειας, το οποίο περιλαμβάνεται εμμέσως στα πραγματολογικά δεδομένα των εκατέρωθεν επιχειρημάτων, στοιχείο που καθιστά φανερή την εγγύτητα της θεωρίας της αλήθειας με τη θεωρία της σημασίας.⁵⁰ Στόχος του διαλόγου, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, ήδη από την εκκίνησή του είναι η επίτευξη συναίνεσης, η επίτευξη έλλογης συμφωνίας, και, κατά συνέπεια, η ανεύρεση της διυποκειμενικής αλήθειας, η οποία έχει προκύψει ως αποτέλεσμα ορθολογικών επιχειρημάτων και με κριτήριο την κατίσχυση του βέλτιστου επιχειρήματος (ορθολογικό κίνητρο).

Προκειμένου να ορίσει την ιδανική ομιλιακή κατάσταση, ο Χάμπερμας διατυπώνει, εν συνεχεία, τη θεωρία του για την *Ηθική της Επικοινωνίας*. Το εν λόγω εγχείρημα αποτυπώνει την επιδίωξη ορισμού ενός ηθικού θεμελίου για τον πρακτικό επικοινωνιακό Λόγο και για την αναγκαιότητα ενός πλαισίου αξιών για την ομαλή διεξαγωγή του διαλόγου. Η επιρροή της καντιανής φιλοσοφίας είναι έκδηλη, καθώς ο Χάμπερμας προσανατολίζεται σε μία «αρχή της γενίκευσης» ως εγγύηση αναζήτησης της αλήθειας στις περιπτώσεις των ηθικών διλημμάτων, στο πλαίσιο μιας γνωστικιστικής ηθικής,⁵¹ που απαρνείται την ανορθολογικότητα της απόφασης του ηθικού πράττειν. Η ηθική του διαλόγου θα πρέπει να διέπεται, ακόμη, από την αρχή της καθολίκευσης, η οποία καλείται να αντιμετωπίσει σοβαρές δυσκολίες, τόσο αναφορικά με τις αξιώσεις γενίκευσης των ηθικών κανόνων, όσο και εν σχέσει με την υπέρβαση κάθε μερικότητας μέσω της εφαρμογής της «γεφυρωτικής αρχής», προς αποδόμηση του βασικού αξιώματος του ηθικού σχετικισμού⁵².

⁴⁸ Α. Στυλιανού, ό.π., σ. 252

⁴⁹ Πρβλ. Ι. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφ. Γιανναρά, Αθήνα 1979, Α 158, Β 197: «οι όροι της δυνατότητας της εμπειρίας... έχουν αντικειμενικό κύρος σε μια συνθετική κρίση a priori».

Ομοίως, ο Χάμπερμας κρίνει τις απεικονιστικές θεωρίες και τις θεωρίες της αντιστοιχίας ως εξίσου ανεπαρκείς. Για περισσότερα βλ. Κ. Καβουλάκος ό.π., σ. 158.

⁵⁰ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ. 159

⁵¹ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.324

⁵² Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.184

Εν αντιθέσει με τη διδασκαλία του φυσικού δικαίου, η ηθική του διαλόγου δεν επιδιώκει, εν τέλει, να προσδιορίσει τους ηθικούς κανόνες με μία οντολογική διάσταση, αλλά περιορίζεται στον φορμαλισμό και την τυπολογία των κανόνων αξιολόγησης των εκάστοτε προτασιακών περιεχομένων, με διαδικασιακούς όρους,⁵³ αφορώντες πρωτίστως στη διαλογική ικανοποίηση κανονιστικών αξιώσεων ισχύος.

Σε αντιδιαστολή με τον θεμελιωτισμό (Fundamentalismus) που εκφράζεται από τον Κ.Ο. Apel, ο Χάμπερμας αποφεύγει να προσδώσει στην επιχειρηματολογία του τον χαρακτήρα της «έσχατης θεμελίωσης», εμμένοντας στην υποθετικότητα κάθε δυνατής γνώσης, λόγω του στοιχείου της διποκειμενικής της επαληθευσιμότητας. Έτσι, ο Χάμπερμας δείχνει να τηρεί αποστάσεις τόσο από τις σχετικιστικές, όσο και από τις αντικειμενιστικές ερμηνείες, προβάλλοντας έναντι των πρώτων την ανάγκη αναζήτησης μιας πρακτικής ορθότητας μέσω των γενικών αρχών της διαλογικότητας, θυμίζοντας το καντιανό «βασίλειο των καθεαυτό σκοπών», την ίδια στιγμή που παραδέχεται έναντι των τελευταίων, ότι τα θεμέλια της θεωρίας του είναι υποθετικά⁵⁴.

Η ηθική της διαβουλεύσεως αναπτύσσεται ως μια θεωρία παράλληλη προς τη ρωσιανή κατασκευοκρατία, ενώ, τόσο ο Χάμπερμας όσο και ο Rawls ενστερνίζονται τη διαδικαστική αρχή, η οποία συνιστά θεμελιώδη ιδέα της ηθικής κατασκευοκρατίας και, κατά συνέπεια, οι εκτιθέμενες κατά τη διαβούλευση αρχές δεν θεμελιώνουν αξιώσεις ισχύος με ουσιακρατικούς όρους, αλλά ως αποτέλεσμα και μόνο μίας προηγούμενης αντίστοιχης διαδικασίας.⁵⁵ Περαιτέρω, η ιδέα της διαδικασίας θα εδύνατο να νοηθεί ως μια διαδικαστική σύλληψη της καντιανής κατηγορικής προστακτικής: στη θέση της δυνατότητας καθολίκευσης των ηθικών γνωμών είναι δυνατόν να τοποθετηθεί το κριτήριο της συναινέσως ή της ιδεώδους επικοινωνίας με μοναδικό εξαναγκασμό αυτόν που υπαγορεύεται από το ισχυρότερο επιχείρημα, αλλά θα μπορούσε, ακόμη, να συλληφθεί και υπό τη ρωσιανή οπτική της πρωταρχικής κατάστασης «υπό το πέπλο της άγνοιας των ηθικά αυθαίρετων πλεονεκτημάτων».⁵⁶ Επιπλέον, κατ' αναλογία προς τον καντιανό καθολικό νόμο, η τήρηση των κανόνων του διαλόγου, κατά τη διαδικασία της διαβουλεύσεως, δεν εναπόκειται στη διακριτική ευχέρεια των συνομιλητών, αλλά συνιστά βασική προϋπόθεση εισδοχής στη διαδικασία της επικοινωνίας. Με βάση αυτήν την παραδοχή, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η

⁵³ Κ. Καβουλάκος, ό.π., σ.184

⁵⁴ Κ. Καβουλάκος ό.π., σ.328

⁵⁵ Φ. Βασιλόγιαννης, *Ενοράσεις και Κατασκευές στην Ηθική και το Δίκαιο*, Αθήνα 2016, σ. 30-31

⁵⁶ Φ. Βασιλόγιαννης, ό.π., σ. 31

θεμελίωση των κανόνων της διαβουλεύσεως είναι, μεταξύ άλλων, υπερβατολογική, καθότι η συμμετοχή στον οιοδήποτε διάλογο είναι δυνατή, λόγω ακριβώς της σιωπηρής παραδοχής ότι οι κανόνες της διαβουλεύσεως ισχύουν.⁵⁷

Ο Apel αναιρώντας το σκεπτικιστικό επιχείρημα που αναδύεται από το «τρίλημμα του Munchhausen», απαντά δομώντας το λεγόμενο υπερβατο-πραγματολογικό επιχείρημα: αυτός που επιχειρηματολογεί αποδέχεται de facto ότι υφίστανται λόγοι προς το πράττειν, οι οποίοι δύνανται να καταστούν αντιληπτοί μέσω της επιχειρηματολογίας. Ως εκ τούτου, οι ιδεώδεις κανόνες της επικοινωνίας, με την προϋπόθεση της αναγνώρισης της ισοτιμίας των προσώπων συνιστούν τους κανονιστικούς όρους αναφορικά με τη δυνατότητα λήψης απόφασης, μέσω της συναίνεσης – πρόκειται, σύμφωνα με τον Apel, για ηθικό κανόνα που δεν χρήζει περαιτέρω θεμελίωσης από το περιεχόμενό του.⁵⁸ Το εν λόγω επιχείρημα του Apel, μάλιστα, μας οδηγεί στη ριζικότητα του θεμελιακού καρτεσιανού επιχειρήματος: αυτός που αμφισβητεί την ηθική της επιχειρηματολογίας, την αναγνωρίζει εμπράκτως, καθώς ήδη επιχειρηματολογεί.

3. Η Δικαιοκρατική Θεωρία του Χάμπερμας: Κράτος Δικαίου, Λαϊκή Κυριαρχία και Ανθρώπινα Δικαιώματα

i. Κρίση Νομιμοποίησης στον Ύστερο Καπιταλισμό

Ο Χάμπερμας πραγματεύεται αναλυτικά το ζήτημα των κρίσεων νομιμοποίησης στον ύστερο καπιταλισμό, στο έργο του *Legitimationprobleme im Spätkapitalismus*, όπως αυτές εκδηλώθηκαν από την πετρελαϊκή κρίση του 1973 και έπειτα. Η πετρελαϊκή κρίση επέφερε σοβαρές επιπτώσεις σε οικονομικό και διακρατικό επίπεδο. Η ανεργία και ο πληθωρισμός αυξήθηκαν στις ανεπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες μέσα σε μόλις δύο έτη, το διεθνές χρηματοπιστωτικό σύστημα αντιμετώπισε σημαντικό πληθωρισμό και μεγάλα ποσοστά ύφεσης, διαρκώς

⁵⁷ Φ. Βασιλόγιαννης, ό.π., σ. 33

⁵⁸ Φ. Βασιλόγιαννης, ό.π., σ. 34

κλιμακούμενα ως το 1986.⁵⁹ Αντίστοιχα, η πετρελαϊκή κρίση δεν άφησε ανεπηρέαστες τις διακρατικές σχέσεις σε διεθνές επίπεδο, καθότι μετά τη λήξη του εμπόργκο από τις χώρες του ΟΑΠΕC η ηγεμονία των ΗΠΑ υπό την προεδρία του Νίξον φαίνεται να απειλείται σοβαρά.

Από τα παραπάνω γίνεται κατανόητο ότι το *Legitimationprobleme im Spätkapitalismus* δημοσιεύεται σε μία νέα περίοδο ανακατατάξεων στο διεθνές προσκήνιο, που έπεται μιας μακράς περιόδου παγίωσης ενός «μεταπολεμικού κοινωνικού συμβολαίου» στην ιστορία των δυτικών κοινωνιών, το οποίο διασφάλιζε την καπιταλιστική ανάπτυξη, σε συνδυασμό με την εγγύηση κάποιων συνθηκών κοινωνικής σταθερότητας. Ο Χάμπερμας στο LPS διαπιστώνει τη μετάβαση από μια προηγούμενη κατάσταση ακμάζοντος καπιταλισμού στη συνθήκη του λεγόμενου «ύστερου καπιταλισμού», προκειμένου να προβεί στην ανάγνωση και ερμηνεία των συγχρονικών κρίσεων στα καπιταλιστικά κράτη. Έτσι, σε συνθήκες ύστερου καπιταλισμού, όπου παρατηρείται η αύξηση της διεθνούς συγκέντρωσης του κεφαλαίου, των καρτέλ και των μονοπολιακών οικονομικών σχηματισμών, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη καινοτομιών σε επίπεδο τεχνικής, συστημάτων αυτοματοποίησης και ρομποτοποίησης της εργασίας ήδη από τη δεκαετία του 1970, παρατηρήθηκε σημαντική τάση αύξησης της ανεργίας, παρά τα αυξημένα ποσοστά ετήσιας οικονομικής ανάπτυξης για ορισμένα κράτη.⁶⁰

Στην τρίτη αυτή φάση του καπιταλισμού, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, διαδεχθείσα τον κορπορατισμό, διαμορφώνεται ο μεταφορντισμός ως νέος τύπος οργάνωσης της εργασίας, πρωταγωνιστούν οι τεχνολογίες της πληροφορίας, ενώ διευρύνονται όλο και περισσότερο οι ευέλικτες μορφές εργασίας. Παράλληλα, το μοντέλο της παροχής υπηρεσιών και η αποκέντρωση της παραγωγής υποκαθιστά όλο και περισσότερο το παλαιότερο μοντέλο του εργοστασίου με τη γραμμή παραγωγής. Η μαζική κατανάλωση μειώνεται, οι κοινωνικές ανισότητες οξύνονται, την ίδια στιγμή που ολοένα και μεγαλύτερο μέρος του εργατικού δυναμικού εξωθείται στην ανεργία,⁶¹ με αποτέλεσμα την αμφισβήτηση της διοίκησης, τη διαμόρφωση ελλείμματος πολιτικής νομιμοποίησης, την εργασιακή εξαθλίωση και απομάκρυνση από την όποια προσπάθεια ατομικής ή συλλογικής δράσης.

⁵⁹ Ν. Τσίρος, *Πολιτική Νομιμοποίηση και Ανθρώπινα Δικαιώματα στο έργο του Jürgen Habermas*, Αθήνα 2017, σ. 30

⁶⁰ Τσίρος, ό.π., σ. 32-34

⁶¹ Τσίρος, ό.π., σ. 37-38

Οι παραπάνω κοινωνικοοικονομικές μετατοπίσεις λαμβάνουν χώρα στη λεγόμενη «μεταβιομηχανική κοινωνία»,⁶² που ως έννοια χρησιμοποιείται αρχικά από τους Bell και Touraine,⁶³ προκειμένου να περιγράψουν μία νέα οικονομική συνθήκη, κατά την οποία κυρίαρχο ρόλο καταλαμβάνουν η γνώση, η πληροφορία και η έρευνα.⁶⁴ Η συνθήκη του «ύστερου καπιταλισμού» επιδιώκει να νομιμοποιηθεί τιθασεύοντας τις ταξικές αντιθέσεις, μέσω μιας διαδικασίας μαζικής αποπολιτικοποίησης, διαδικασία στην οποία συνέτεινε και ο κρατικός παρεμβατισμός της δεκαετίας του 1970, καθώς και η τεχνική και η επιστήμη ως ιδεολογικοί μηχανισμοί. Το κράτος επιδιώκει, παράλληλα, να οριοθετήσει την οικονομική ασυδοσία των αγορών, με αποτέλεσμα να επωμίζεται το πολιτικό σύστημα τις κρίσεις νομιμοποίησης που προκύπτουν από το οικονομικό σύστημα.⁶⁵

Ο Χάμπερμας προβαίνει στην προσέγγιση των κρίσεων του ύστερου καπιταλισμού μέσω της θεωρίας του κοινωνικού εξελικτικισμού, εξετάζοντας σε τέσσερις ιστορικές βαθμίδες κοινωνικής εξέλιξης τους εκάστοτε τύπους των εκδηλούμενων κρίσεων: στην πρωτόγονη, την παραδοσιακή, την καπιταλιστική και τη μετακαπιταλιστική,⁶⁶ ενώ προβαίνει και στην υποκατάσταση του μαρξικού δίπολου παραγωγικών δυνάμεων-παραγωγικών σχέσεων με το δίπολο εργασία-αλληλόδραση, που φαίνεται να εγκολπώνει ένα βεμπεριανό-παρσονιανό μοντέλο. Με βάση το δίπολο εργασία-αλληλόδραση, οι αλλαγές σε εθνικό επίπεδο εντάσσονται στο πλαίσιο της επικοινωνιακής αλληλόδρασης και, ως εκ τούτου, συνιστούν προϊόν διαλογικής διαδικασίας και συλλογικής βούλησης, διαδικασίας η οποία όμως υπονομεύεται, λόγω της ευρύτερης αποπολιτικοποίησης σε επίπεδο κοινωνικής ζωής και δημόσιας σφαίρας.⁶⁷

Στο LPS ο Χάμπερμας διερευνά τις τάσεις που λαμβάνουν οι κρίσεις στον ύστερο καπιταλισμό, κρίσεις οικονομικές που ανακύπτουν στο πλαίσιο του οικονομικού συστήματος, κρίσεις ορθολογικότητας και νομιμοποίησης στο πλαίσιο του πολιτικού συστήματος και κρίσεις κινήτρων στο πλαίσιο του ευρύτερου κοινωνικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος, εκ των οποίων οι κρίσεις ορθολογικότητας αφορούν στη δυνατότητα του πολιτικού συστήματος να λαμβάνει ορθές και

⁶² Αναφορικά με τις ενστάσεις ως προς την εγκυρότητα του όρου βλ. Τσίρος, ό.π., σ.40 κ.ε.

⁶³ A.Touraine, *The Post-Industrial Society*, London 1974, D.Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, London 1973

⁶⁴ Τσίρος, ό.π., σ. 39

⁶⁵ Τσίρος, ό.π., σ.42

⁶⁶ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Berlin 1973, σ. 30-41

⁶⁷ N. Τσίρος, ό.π., σ. 51

αποτελεσματικές διοικητικές αποφάσεις, ενώ οι κρίσεις νομιμοποίησης αναφέρονται στο μη επαρκές επίπεδο δεσμευτικότητας και αποδοχής του πολιτικού συστήματος εκ μέρους των πολιτών. Συνολικά, ο Χάμπερμας αναπαριστά, με την αρωγή ενός τετραμερούς σχήματος, την αλυσιδωτή συσχέτιση των διαφορετικών τύπων κρίσεως,⁶⁸ με βάση το οποίο ο ίδιος υποστηρίζει ότι η κρίση νομιμοποίησης δεν συνιστά επί της ουσίας συστημική κρίση, αλλά κρίση ταυτότητας, η οποία θέτει σε διακινδύνευση κυρίως την κοινωνική ενσωμάτωση. Στον ύστερο καπιταλισμό, διαρρηγνύεται η εμπιστοσύνη των συγκοινωνών-υποκειμενικών δρώντων απέναντι στην εκπροσώπηση ή την αποτελεσματικότητα που δύναται να τους παράσχει το πολιτικο-οικονομικό σύστημα, λόγω των συνολικότερων μετατοπίσεων των οικονομικών και πολιτικών δυνάμεων εξουσίας και της συνακόλουθης μεταβολής των κανονιστικών δομών και, ως εκ τούτου, το μοναδικό μέσο που δύναται να εγγυηθεί τη λήψη σημαντικών αποφάσεων είναι η επικοινωνιακή ηθική, διασφαλίζουσα μία ορθολογική συμφωνία.⁶⁹

Σε μία αυτοκριτική απάντηση απέναντι στις ενστάσεις που προβλήθηκαν αναφορικά με το παραπάνω αναλυτικό σχήμα, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι δεν κατόρθωσε στο LPS να καταστήσει σαφή και ξεκάθαρη την αντιστοιχία των δύο τύπων κρίσεων (κρίσης νομιμοποίησης και κρίσης κινήτρων) με το αντιθετικό «ζεύγος» σύστημα-βιόκοσμος και την αποικιοποίηση που επιχειρεί το πρώτο έναντι του δεύτερου, προκαλώντας τις αντίστοιχες λειτουργικές παθογένειες, ενώ, επιπλέον, δεν καθίσταται ευκρινής η αντίστιξη μεταξύ των εσωτερικών ελλειμμάτων του βιόκοσμου και των εκάστοτε εκδηλώσεων ή εκφάνσεων των σχετικών ελλειμμάτων στην ίδια την αναπαραγωγή του βιόκοσμου (π.χ. έλλειψη κινήτρων έναντι περιφρόνησης των νόμων ή προσωπικής ανυπακοής).⁷⁰ Στην πορεία του έργου και ενόσω οικοδομείται όλο και περισσότερο με όρους ενιαιότητας η χαμπερμασιανή κοινωνική θεωρία, έννοιες της κρίσης νομιμοποίησης και κρίσης κινήτρων τείνουν να αποσυνδεθούν από τις παθογενείς συνέπειες της αποικιοποίησης του βιοκόσμου από το σύστημα, σε μία προσπάθεια ακριβέστερης οριοθέτησης και χρήσης των όρων, αλλά και σε μία προσπάθεια υπόδειξης μίας σαφέστερα χειραφετικής προοπτικής.⁷¹

⁶⁸ J. Habermas, *Legitimation Crisis*, transl. McCarthy, Beacon Press 1975 σ. 33 κ.ε., Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 53-54

⁶⁹ Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 55

⁷⁰ J. Habermas, «A reply to my critics», στο συλλογικό (Thomson, Held editors) *Habermas. Critical debates*, London 1982, σ. 278-281

⁷¹ Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 56-58

Ο Χάμπερμας αντιτάσσει στο βεμπεριανό και στο συστημικό μοντέλο του Luhmann περί νομιμότητας ένα καθολικό κανονιστικό κριτήριο για τη διαμόρφωση της πολιτικής νομιμοποίησης, το οποίο σχετίζεται με τον αληθή χαρακτήρα των αξιώσεων ισχύος των συγκοινωνών σε μία διαλογική διαδικασία,⁷² ως τον πλέον ενδεδειγμένο τρόπο ουσιαστικής ανάδειξης του βέλτιστου επιχειρήματος. Η «αλληλοδρασιακή» επικοινωνία διασφαλίζει την ορθολογικότητα, καθώς επιτρέπει σε όλους να συμμετάσχουν στη συζήτηση με όρους συνδιαμόρφωσης, παρεμποδίζοντας την όποια προσπάθεια αλλοίωσης ή εξωτερικής παρέμβασης να διαμεσολαβήσει την αληθινή επιθυμία των μερών και, κατά συνέπεια, την αυθεντική συλλογική βούληση.⁷³ Σε αυτό το πλαίσιο, υπάρχει ένα είδος κανονιστικής εξουσίας που μπορεί να δικαιολογηθεί και αυτή συνιστά προϊόν συμβιβασμού ταυτοσήμαντων εκπροσωπούμενων συμφερόντων.⁷⁴

Το ζήτημα της νομιμοποίησης του πολιτικού συστήματος συσχετίζεται, ακόμη, με την διατήρηση από πλευράς της κοινωνίας μιας κανονιστικά διαμορφωμένης ταυτότητας με ένα σταθερό πλαίσιο νομιμοποιητικών κριτηρίων από μία πολιτική εξουσία, που κατά τη χαμπερμασιανή αντίληψη, θα πρέπει να προσδιορίζεται ως η ιδέα ενός consensus μεταξύ «ίσων και ομοίων».⁷⁵ Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η διαδικασιακή σύλληψη της νομιμοποίησης ανευρίσκεται ήδη στο ρουσσικό κοινωνικό συμβόλαιο ως υπερκέραση της φυσικοδικαϊκής αντίληψης.⁷⁶ Τα δημοκρατικά πολιτεύματα, ως πολιτικά συγκροτημένα, στηριζόμενα στη διαδικασιακή θεμελίωση, είναι εύλογο να εγείρουν ερωτήματα ως προς τον περαιτέρω εκδημοκρατισμό τους, στο πλαίσιο της οργάνωσης ή αναδιοργάνωσής τους. Πώς προκύπτουν, συνεπώς, δημοκρατικές δομές και αποφάσεις περιβαλλόμενες με νομιμότητα σε επίπεδο διαδικασίας; Οι απαντήσεις σε όλα τα πιθανά ερωτήματα αναφορικά με έναν δημοκρατικό τρόπο λειτουργίας δεν ορίζονται με την επίκληση κάποιας εσχατολογικής θεμελίωσης, αλλά με την κοινή απόφαση ισότιμων και ομοίων υποκειμένων.

Ο Χάμπερμας αναφέρει ότι ένα δημοκρατικό κοινωνικό κράτος δικαίου επιτυγχάνει τη νομιμοποίησή του στηριζόμενο στη διασφάλιση μίας αναπτυξιακής οικονομικής πολιτικής, στην

⁷² Για την κριτική του Χάμπερμας στο βεμπεριανό μοντέλο βλ. Ν. Τσίρος, ό.π., σελ. 67 κ.ε. και για τη θεωρητική «διαμάχη» με τον Luhmann βλ. Ν. Τσίρος ό.π., σελ. 71 κ.ε.

⁷³ J. Habermas, LSP, σ. 148-149

⁷⁴ Τα μέρη θα πρέπει να είναι ισοδύναμα και τα εκατέρωθεν εκφραζόμενα συμφέροντα μη ικανά προς γενίκευση.

⁷⁵ Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 97

⁷⁶ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, σ. 279

παρεχόμενη μέριμνα και εγγύησή του σε σχέση με τις κοινωνικές ανάγκες, καθώς και στις πρωτοβουλίες και τις πολιτικές που λαμβάνει και εφαρμόζει αντίστοιχα για την άμβλυνση των κοινωνικών ανισοτήτων,⁷⁷ εντός των δοσμένων συνθηκών, ενώ, όταν το κράτος δεν κατορθώνει να εκπληρώσει ούτε τις προϋποθέσεις των βασικών κοινωνικών εγγυήσεων, ώστε να κατορθώσει να οριοθετήσει τις παθογένειές του καπιταλιστικού συστήματος, τότε εκκινεί η διαδικασία απονομιμοποίησης του πολιτικού συστήματος.

Απορρίπτοντας τις ουσιοκρατικές προσεγγίσεις κανονιστικότητας του νόμου, που κατευθύνονται προς την ιδέα του «καλού ή του αγαθού»,⁷⁸ ο Χάμπερμας θεωρεί ότι θα πρέπει τα ζητήματα δικαιοσύνης να είναι διακριτά από τα ζητήματα του ευδαίμονος βίου και ότι η πολιτική νομιμοποίηση δεν είναι δυνατόν να θεμελιώνεται στην επίκληση «υπέρτερων αγαθών», τηρώντας αποστάσεις από τις προβληματικές εκφάνσεις της ιδεολογίας του ανθρωπισμού και εμμένοντας, κατά κύριο λόγο, στην ορθολογικά διαμορφωμένη «στιγμή της συναίνεσης».⁷⁹

ii. Πολιτική Ανυπακοή και Νομιμοποίηση του Κράτους Δικαίου

Εντός της δεκαετίας του 1980, ο Χάμπερμας πραγματεύεται εκ νέου το ζήτημα της πολιτικής νομιμοποίησης στα κείμενά του *Ziviler Ungehorsam-Testfall Für den demokratischen Rechtsstaat*⁸⁰ (Πολιτική Ανυπακοή: περίπτωση δοκιμής για το δημοκρατικό κράτος δικαίου) και στο *Wie ist Legitimation durch Legalität Möglich?*⁸¹ (Πώς είναι δυνατή η νομιμοποίηση μέσω της νομιμότητας;), εκ των οποίων στο πρώτο επισημαίνει τον ρόλο της πολιτικής ανυπακοής ως θεματοφύλακα της νομιμότητας σε ένα δημοκρατικό κράτος δικαίου, ενώ στο δεύτερο εκκινώντας από μια κριτική στην κοινωνιολογική δικαϊκή θεωρία του Weber επιχειρεί να θεμελιώσει τον δεσμό της τυποκρατικής ορθολογικότητας με την έννοια της νομιμοποίησης που προκύπτει από τον διαδικασιακό αμερόληπτο χαρακτήρα του δικαίου.

⁷⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 288 κ.ε.

⁷⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 294-295, Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 100

⁷⁹ Ν. Τσίρος, ό.π., σ.101

⁸⁰ J. Habermas, «Ziviler Ungehorsam-Testfall Für den demokratischen Rechtsstaat», *Merkur* 1984 (=Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften, Frankfurt 1985), σ. 79-99

⁸¹ Το κείμενο αυτό ο Habermas δημοσίευσε λίγα χρόνια αργότερα στο «Πραγματικό και το Ισχύον»: J. Habermas, *Το πραγματικό και το Ισχύον*, Αθήνα 1996, σ.587-616

Η συζήτηση για την πολιτική ανυπακοή εισάγεται αρχικώς στο ομώνυμο δοκίμιο του Henry David Thoreau.⁸² Ο Thoreau ως φιλόσοφος ανήκει στην παράδοση της φιλοσοφίας της συνείδησης, προσδίδοντας, όμως, στη θεωρία του έναν ατομικιστικό, κοσμικό και αντιεξουσιαστικό χαρακτήρα, εννοιολογώντας την πολιτική ανυπακοή ως μία ευρύτερη στάση μη υποταγής έναντι του νόμου, υπαγορευόμενης από την υποκειμενική συνείδηση του ατόμου. Ο φιλόσοφος καλεί σε επαγρύπνηση έναντι των άδικων νόμων, ώστε να καθίσταται εφικτό να προκύπτει άμεση αντίδραση και προσπάθεια διόρθωσης ή ακόμη και παραβίασής τους. Η αναγκαία πράξη ανυπακοής, όπως επισημαίνει, είναι πράξη που επαφίεται στη συνείδηση του ατόμου, ενώ ο εκάστοτε δρων υφίσταται την ψυχολογική πίεση της τήρησης του νόμου, τη στιγμή που επέρχεται η εναντίωση ανάμεσα στη συνείδηση και τον νόμο-εναπόκειται, με άλλα λόγια στο άτομο το αν θα επιλέξει να προβεί στη θαρραλέα πράξη της ανυπακοής.⁸³ Ο Thoreau κάνει λόγο για «ειρηνική επανάσταση», αν και δεν εμμένει ρητά στην απόρριψη της χρήσης βίας και, σε κάθε περίπτωση, καθίσταται ο πρώτος θεωρητικός που προτάσσει τη ρύθμιση και αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προκειμένου να είναι δυνατόν να διαμορφωθεί μια αληθινά ελεύθερη πολιτεία.

Τη συζήτηση αναφορικά με την πολιτική ανυπακοή ανατροφοδοτεί ο Rawls, μετασχηματίζοντας, ωστόσο, τη νοηματοδότηση που της είχε αποδώσει ο Thoreau ως καταρχήν ατομικιστικής συνειδησιακής επιλογής. Στη ρωσισιανή σκέψη, η πολιτική ανυπακοή προσδιορίζεται ως δημόσια, ειρηνική, συνειδησιακή πολιτική πράξη εκφραζόμενη έναντι του νόμου, αποσκοπούσα στη μεταβολή του, και εξετάζεται μόνο συσχετικά με ένα δημοκρατικό πολίτευμα, με αποτέλεσμα η εν λόγω πραγμάτευση να προσεγγίζεται ειδικώς και να αποκόπτεται από μία ευρύτερα οντολογική διάσταση.⁸⁴ Στην περίπτωση της ρωσισιανής πρόσληψης της πολιτικής ανυπακοής δεν είναι το άτομο που τίθεται στο επίκεντρο της δράσης, αλλά μία ομάδα, συνήθως μία κοινωνική ομάδα ή μειονότητα που διεκδικεί από την πλειοψηφία τη δικαίωση των αιτημάτων της. Έτσι, παρότι η ανυπακοή εδώ εκφράζει μία όψη διαφωνίας ή διαμαρτυρίας, φαίνεται να κινείται, ωστόσο, μάλλον εντός των ορίων του νόμου, παρά εκτός αυτών.

Ο Χάμπερμας, όπως και ο Rawls, προσδίδει έμφαση στον δημόσιο χαρακτήρα της πολιτικής ανυπακοής, θεωρώντας την ηθικά δικαιολογημένη, εφόσον δεν εξυπηρετεί ή δεν αποσκοπεί στην εκπλήρωση ιδιοτελών συμφερόντων. Η ανυπακοή, εν τοιαύτη περιπτώσει, θα πρέπει να στοχεύει

⁸² Το κείμενο δημοσιεύτηκε αρχικά με τον τίτλο «Αντίσταση στην Αστική Κυβέρνηση».

⁸³ H.D. Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή*, Αθήνα 2008, σ. 24

⁸⁴ J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Αθήνα 2001, σ. 424

στην αμφισβήτηση συγκεκριμένων νόμων και όχι της δικαϊκής τάξης εν συνόλω, καίτοι, εν προκειμένω, η εννοιολόγησή της εξετάζεται περισσότερο υπό μία δικαιοφιλοσοφική οπτική παρά υπό μία επιφανειακή νομοτυπική ανάγνωση. Ο Χάμπερμας λαμβάνει ως αυτονόητη την παραδοχή ότι ένα συνταγματικό κράτος στηρίζει τη νομιμοποίησή του όχι στον φόβο που επικρέμαται από την επιβολή της ποινής ή του καταναγκασμού, αλλά στην αποδοχή του από τους πολίτες, ως αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησής τους. Η επίκληση της νόμιμης διαδικασίας δεν συνιστά, εν προκειμένω, επαρκή λόγο νομιμοποίησης, εφόσον δεν δύναται να εγγυηθεί την επί της ουσίας αποδοχή των νόμων από την πλευρά των υποκειμένων. Κατά συνέπεια, το θεμέλιο που ορίζει ένα δημοκρατικό κράτος δικαίου δεν συνίσταται στον, εν στενή έννοια, νομότυπο χαρακτήρα του, αλλά στην ουσιαστική θεώρησή του ως νόμιμο, μέσω της αποδοχής του από την πλευρά των πολιτών.⁸⁵

Μία πράξη πολιτικής ανυπακοής είναι σχεδόν αδύνατο να κριθεί, στο πλαίσιο μιας ηθικοπολιτικής αξιολόγησης, τη δεδομένη στιγμή της εκτύλιξής της, καθώς τελεί υπό την αίρεση της ιστορικής συγχρονίας. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος προτείνει την τήρηση μιας ισόρροπης στάσης από όλες τις πλευρές και, ειδικότερα, θεωρεί ότι το κράτος θα πρέπει να επιδεικνύει σεβασμό απέναντι σε όσους δρουν στα όρια του νόμου ή της παρανομίας, από τη στιγμή που υφίστανται αδικία. Με αυτή του τη θέση ο Χάμπερμας διαχωρίζεται αισθητά από τον Rawls και τον Dworkin, οι οποίοι κάνουν λόγο για ηπιότερη ποινή σε αυτές τις περιπτώσεις,⁸⁶ όμως, κατά τον Χάμπερμας αν οι εισαγγελικές και δικαστικές αρχές ενός κράτους επιφυλάσσουν για τους μετέχοντες σε μία πράξη πολιτικής ανυπακοής την αντιμετώπισή τους ως παρανόμων, τότε υπολανθάνει ή διαφαίνεται ο κίνδυνος ενός αυταρχικού νομικισμού.⁸⁷ Η προσκόλληση στην γραμματολογική ερμηνεία του νόμου ανάγεται σε μία ευρύτερη ηθική και πολιτική κουλτούρα που προσιδιάζει σε προνεωτερικές κοινωνίες και σε συστήματα απονομής δικαιοσύνης με αυταρχικό χαρακτήρα-δικαιοπολιτικά μοντέλα τα οποία αναβιώνουν την αποφασιοκρατία, όπως την όρισε ο Carl Schmitt, ως μία «γυμνή» εξουσία, την οποία επιβάλλει με απόφασή του ο κυρίαρχος και η οποία προφανώς και δεν συνάδει, υπό καμία έννοια, με το πλαίσιο λειτουργίας ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου.

Εν προκειμένω, θα πρέπει να ληφθεί υπόψιν ότι στη Γερμανία βρίσκεται εν εξελίξει ένα μεγάλο κίνημα «πολιτικής ανυπακοής» που εκφράζει ειρηνική διαμαρτυρία κατά της απόφασης για την

⁸⁵ Ν. Τσίρος, ό.π., σ.172-173

⁸⁶ Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 173

⁸⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 91, Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 173

εγκατάσταση πυρηνικών όπλων στις αμερικανικές βάσεις της χώρας, αφ' ής στιγμής πλήττεται το δικαίωμα στη ζωή και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας των πολιτών, καθώς και η παγκόσμια ασφάλεια και ειρήνη. Πρόκειται για την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου, κατά τη δεκαετία του 1980, όταν Σοβιετική Ένωση και NATO βρίσκονται σε έναν διαρκή ανταγωνισμό πυρηνικών πυραυλικών συστημάτων, ιδιαίτερα μετά την απόφαση του NATO για εγκατάσταση πυραύλων στην Κεντρική Ευρώπη.⁸⁸ Η εκατέρωθεν πυρετώδης ανάπτυξη πυραυλικών συστημάτων και η εισβολή, εν συνεχεία, της Σοβιετικής Ένωσης στο Αφγανιστάν, σε συνδυασμό με τον δεκαετή πόλεμο που διεξήγαγε εκεί, διέρρηξαν ακόμη περισσότερο τις σχέσεις Ανατολής και Δύσης. Τα φιλειρηνικά κινήματα που αναπτύχθηκαν στόχευαν σε μία Ευρώπη απαλλαγμένη από πυρηνικά όπλα και, μέσα από την όλη κατάσταση αναβρασμού, δόθηκε η αφορμή να εκκινήσει ήδη από τα τέλη του 1970 στη Δυτική Γερμανία η συζήτηση περί πολιτικής ανυπακοής. Ο Χάμπερμας τοποθετείται υπέρ των φιλειρηνικών αυτών αιτημάτων, θεωρώντας τα ως μια δίκαιη διεκδίκηση των πολιτών έναντι του κράτους.⁸⁹ Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι το δίκαιο της πολιτικής ανυπακοής βρίσκεται πάντα στο μεταίχμιο μεταξύ νομιμοποίησης και νομιμότητας.⁹⁰ Όμως, η νομική αντίληψη που συμπυκνώνεται στη φράση «*dura lex sed lex*», διαβλέπει το δίκαιο ως στατικό, δυσκίνητο και αμετάβλητο στο πέρασ του χρόνου, ως εάν αυτό να μην όφειλε να προσαρμοστεί στις εξελίξεις της κοινωνικής πραγματικότητας και ως εάν να μην έχουν επέλθει αλλαγές στο ισχύον δίκαιο στην πορεία των χρόνων. Είναι ακριβώς αυτή η περίπτωση που, κατά τον Χάμπερμας, η επιλογή της ειρηνικής πολιτικής ανυπακοής καθίσταται επιβεβλημένη, ως η αναγκαία πράξη αντίστασης απέναντι σε ένα αυταρχικό κράτος που καλύπτεται πίσω από το γράμμα του νόμου.

Σε αυτό το σημείο μπορεί να ληφθεί υπόψιν η ιδεοτυπική περίπτωση του Άντολφ Άιχμαν, ο οποίος επικαλέστηκε ως υπερασπιστική γραμμή για τις «διοικητικές σφαγές» που οργάνωσε ότι εκτελούσε εντολές που όριζαν οι νόμοι του κυρίαρχου κράτους. Η σκέψη του Χάμπερμας μάλλον δεν είναι ασύνδετη με τη ναζιστική εμπειρία, αλλά και με τη νομική παράδοση της Γερμανίας από τον Schmitt και τους επιγόνους του, όπως προκύπτει και από το άρθρο του «*Recht und Gewalt- Ein Deutsches Trauma*»,⁹¹ όπου κάνει λόγο για το «γερμανικό τραύμα» που

⁸⁸ Η απόφαση ελήφθη τη 19^η Δεκεμβρίου του 1979.

⁸⁹ Ν. Τσίρος, *ό.π.*, 170-171

⁹⁰ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 97

⁹¹ J. Habermas, «*Recht und Gewalt- Ein Deutsches Trauma*», *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, Frankfurt 1985, σ. 100-117

άφησε η συντηρητική νομική παράδοση στη Γερμανία, η οποία συνέδεε το δίκαιο με τη βία και την επιβολή.

Είναι αντιληπτό ότι ο Χάμπερμας αντλεί από τον Rawls τον «ορισμό» της πολιτικής ανυπακοής, ενώ και οι δύο την θεωρούν ως ακίνδυνη πράξη, παρότι με τυπικούς όρους δεν πληροί τα συμβατικά κριτήρια νομιμότητας. Και οι δύο, μάλιστα, προβαίνουν στη δικαιολόγησή της με παρόμοιο σκεπτικό: ο ρόλος της πολιτικής ανυπακοής είναι κατ' ουσίαν εγγυητικός για ένα δημοκρατικό πολίτευμα, λειτουργώντας ως αντιστάθμισμα σε άδικους νόμους και αποφάσεις που λαμβάνονται από την κεντρική εξουσία, αλλά και σε περιπτώσεις που πλήττονται τα δικαιώματα μίας μειονότητας, λειτουργώντας έτσι ως η «έσχατη βαθμίδα» προστασίας των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων. Η διαφορά τους έγκειται, ωστόσο, χαρακτηριστικά στο ζήτημα των «αντιρρησιών συνείδησης», τους οποίους ο Rawls απεντάσσει από την έννοια της πολιτικής ανυπακοής, θεωρώντας ότι η αντίρρηση συνείδησης δεν χαρακτηρίζεται από δημόσιο και πολιτικό χαρακτήρα, καθώς διατηρεί τον χαρακτήρα της ατομικής πράξης, ενώ ο Χάμπερμας φαίνεται να τάσσεται πιο κοντά στην άποψη του Thoreau, μη ενσωματώνοντας την παραπάνω διάκριση.

Ο Rawls εστιάζεται περισσότερο στην ανυπακοή ως σταθεροποιητικό παράγοντα για την εμπέδωση του συνταγματισμού, ενώ ο Χάμπερμας εστιάζεται στη μη αντιμετώπιση των διαμαρτυρομένων ως παρανόμων. Βέβαια, θα πρέπει να συνεκτιμηθεί ότι ο Rawls θεάται το ζήτημα της πολιτικής ανυπακοής ως μέρος της συνολικής κανονιστικής του θεωρίας για τη δικαιοσύνη, ενώ ο Χάμπερμας δεν έχει αναπτύξει ακόμη το αντίστοιχο δικό του θεωρητικό πλαίσιο,⁹² αλλά αντιμετωπίζει το ζήτημα ως ευκαιρία ενός θεσμικού διαλόγου για τη νομοπαραγωγική δικαϊκή διαδικασία, η οποία επιτυγχάνεται και μέσω της προστασίας της αυτονομίας και δημόσιας έκφρασης των πολιτών, καίτοι από τη θεωρία του ελλείπει ακόμη το εμπειρικό στοιχείο επαληθευσιμότητας, το οποίο και θα τον οδηγήσει στη διατύπωση της δικής του διαλογικής θεωρίας, αναφορικά με το κράτος δικαίου.

iii. Νομιμοποίηση του Κράτους Δικαίου και Διαβουλευτική Διαδικασία

Ο Χάμπερμας τασσόμενος με τη χρησιμότητα του κράτους δικαίου και την εννοιολογικά αρρήκτως συνδεδεσμένη του σχέση με τη ριζοσπαστική δημοκρατία, προσλαμβάνει το κράτος δικαίου και το δίκαιο *se ipsum* ως αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στις αντιτιθέμενες

⁹² Ν. Τσίρος, ό.π., σ. 180-181

απόψεις των υποκειμενικών δρώντων, που αποσκοπεί στην ορθολογική λήψη αποφάσεων. Ο Χάμπερμας εκλαμβάνει το σύγχρονο κράτος δικαίου ως αλλοτριωμένο από τον ουσιαστικό κοινωνικό του ρόλο, λόγω της επικυριαρχίας της αγοραίας οικονομίας σε αυτό, που υπονομεύει την ουσία των δημοκρατικών ελευθεριών και, ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος ασκεί δριμεία κριτική στην απομάκρυνση του κράτους από τη δημοκρατική του επιτέλεση και την ανάπτυξη της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Αναγκαία συνέπεια της εν λόγω προσέγγισης είναι, όπως δηλώνει και ο ίδιος ο Χάμπερμας, ότι «Δεν υπάρχει κράτος δικαίου χωρίς ριζοσπαστική δημοκρατία»⁹³ και, κατά συνέπεια, η έννοια του δικαίου, της ουσιαστικής διασφάλισης των θεμελιακών αρχών της ελευθερίας και της ισότητας, καθώς και της ορθής λειτουργίας των θεσμών, μεταξύ άλλων, δεν δύναται να διασφαλιστεί ουσιαστικά σε κάποιο άλλο πλαίσιο πλην αυτού μιας ριζοσπαστικής δημοκρατίας. Όθεν και η θεωρία περί κράτους του Χάμπερμας εδράζεται στη νομιμοποίηση του δικαίου, εντός του πλαισίου μιας νεωτερικής εννόμου τάξεως, η οποία επαναπροσδιορίζει το περιεχόμενο των θεσμών, τους μηχανισμούς και τις απαιτούμενες διαδικασίες για τη διασφάλιση των δικαιωμάτων που κρίνονται ως απαραίτητα για τη διενέργεια της δημοκρατικής διαβούλευσης.

Στο ερώτημα αναφορικά με την πηγή θεμελίωσης ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου, ο Χάμπερμας απαντά καταφατικά στην επικοινωνιακή δράση των πολιτών ως νομιμοποιητική διαδικασία -σαφώς διακρινόμενη από τη νομοθετική και εκτελεστική εξουσία-, η οποία και δρα δεσμευτικά στις λοιπές κρατικές εξουσίες, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η αποφυγή κατίσχυσης μιας ανομιμοποίητης πολιτικής εξουσίας επί της νομιμοποιημένης δημοκρατικής διαβούλευσης. Η σχέση μεταξύ της πολιτικής εξουσίας και του δικαίου προσδιορίζεται από τον Χάμπερμας ως ενδογενής, με την ανάδειξη της ισχύος του νομικού κανόνα ως προς την ενδεδειγμένη αρμόζουσα εφαρμογή του, και αμφίδρομη, λόγω της στενής αλληλεξάρτησης και αλληλοδιαπλοκής μεταξύ δικαίου και πολιτικής, με την οποία κατοχυρώνεται η λειτουργία ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου, που νομοθετεί μέσω της διαβουλευτικής διαδικασίας και δεν διστάζει να εφαρμόσει τις αποφάσεις και τις ποινές των δικαστηρίων, προκειμένου να διασφαλίσει την προστασία των δικαιωμάτων των πολιτών.

⁹³ J. Habermas, *Το Πραγματικό και το Ισχύον*, μτφ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα 1996, σ. 169

Η αντίληψη του Χάμπερμας ότι το δίκαιο και η πολιτική συνιστούν έναν αλληλοσυμπληρούμενο κώδικα, εδράζεται στη θεώρηση της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στο δίκαιο και την πολιτική εξουσία,⁹⁴ που εκτείνεται σε όλες τις διαδικασίες της, από την ψήφιση νόμων έως την επιβολή των προβλεπόμενων εκ του νόμου κυρώσεων. Δίκαιο και πολιτική εξουσία συνθέτουν ένα κοινό *corpus*, αφού το πρώτο περιβάλλει με θεσμική μορφή την πολιτική κυριαρχία, ενώ η πολιτική κυριαρχία διασφαλίζει τον σεβασμό και την εφαρμογή των νόμων και των δικαστικών αποφάσεων.⁹⁵ Ωστόσο, μετά την κατάρρευση του ιεροποιημένου δικαίου και τη στροφή στο έλλογο δίκαιο, η πολιτική εξουσία αδυνατούσε σε μεγάλο βαθμό να λάβει ουσιαστική νομιμοποίηση, στρεφόμενη στην εργαλειακότητα, η οποία παρήγαγε ένα «νομιμοποιητικό κενό».⁹⁶ Το κενό αυτό καλείται να συμπληρώσει η επικοινωνιακή δράση, η οποία -εφόσον πραγματώνεται μέσα από τη συμμετοχική διαλογική διαδικασία- καθίσταται δικαιοπαραγωγική ως προϋποθέτουσα μια δημόσια διαδικασία ακώλυτης διαβούλευσης, επιδρώντας στα θεσμικά νομοθετικά όργανα, με σκοπό την επίτευξη ενός νομιμοποιημένου δικαίου.

Επομένως, ως απαραίτητη κρίνεται η ανασυγκρότηση μιας ενεργούς κοινωνίας πολιτών, δηλαδή ομάδων, φορέων και κινημάτων δρώντων ανεξάρτητα από την κεντρική εξουσία, που θα διαβουλεύονται αθρόα και συνειδητά, μέσα από μια διαδικασία επιτρέπουσα την ευρεία και ακώλυτη συμμετοχή. Η νομιμοποίηση του δημοκρατικού κράτους δικαίου εξαρτάται πρωτίστως από τις διαδικασίες της δημόσιας επικοινωνιακής διαβούλευσης των πολιτών προς αναζήτηση λύσεων που θα τυγχάνουν ευρείας αποδοχής και οι οποίες θα επηρεάζουν τα κέντρα λήψης αποφάσεων, νομιμοποιώντας τους παραγόμενους δικαϊκούς κανόνες.

Ως λαϊκή κυριαρχία, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, δεν νοείται μόνο η αυτοπρόσωπη συμμετοχή στην κατά διαστήματα οριζόμενη εκλογική διαδικασία ανάδειξης αντιπροσώπων, αλλά η συνδιαμόρφωση του πολιτικού γίνεσθαι με καθοριστικό και, ταυτοχρόνως, διαλεκτικό τρόπο, μέσω της ελεύθερης διαβούλευσης και της ανταλλαγής επιχειρημάτων. Από την προσέγγιση αυτή καθίσταται σαφές ότι Χάμπερμας κινείται εντός του πλαισίου της κοινοβουλευτικής αστικής δημοκρατίας, αποδεχόμενος δεσμευτικά τις αρχές του δημοκρατικού κράτους δικαίου, με την ειδοποιό διαφορά της ανάδειξης των επικοινωνιακών διεργασιών ως κυρίαρχων μορφών

⁹⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 207

⁹⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 208-209

⁹⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 211

κοινωνικής και πολιτικής διαβούλευσης που επιδιώκει να ανοικοδομήσει την πολιτική ορθολογικότητα.

Η διάκριση του επικοινωνιακού πράττειν από τη διοικητική εξουσία, κατά τον Χάμπερμας, έγκειται στο γεγονός ότι η πρώτη αποτελεί θεμέλιο της νομιμοποίησης του δικαίου και της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, σε όλες τις λειτουργίες που αυτή επιτελεί εντός μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Η νομιμοποίηση αυτή δεν αφορά μόνο στην παραγωγή νόμων, αλλά και στην επιβολή των προβλεπόμενων εκ του νόμου κυρώσεων, την οποία αναλαμβάνει η διοικητική εξουσία, νοουμένη -εντός του πολιτικού συστήματος- ως αναπόσπαστο στοιχείο της ισχύος του κανόνα δικαίου.

Η επιβολή των εκ του νόμου προβλεπόμενων κυρώσεων ενεργοποιείται μέσω συστημικών διαδικασιών για την αυτονόητη ύπαρξη και διαφύλαξη του δικαϊκού κανόνα, ο Χάμπερμας, ωστόσο, αναζητεί τρόπους περιορισμού της διοικητικής εξουσίας από την επικοινωνιακή, δηλαδή τρόπους να αναχθεί η διοικητική στη δικαιοπαραγωγική ισχύ του επικοινωνιακού πράττειν, για να μην αναπαράγεται αυθαίρετα και ανεξάρτητα από αυτήν, αλλά να λειτουργεί στο πλαίσιο της θεμιτής νομιμοποίησης. Ως εκ τούτου, το νομιμοποιημένο δίκαιο έχει ως πηγή του τη δημοκρατική παραγωγή των νόμων, αλλά και τον μηχανισμό συμμόρφωσης προς τις επιταγές της, με τον οποίο δύναται να επισυμβεί η μετατροπή της επικοινωνιακής ισχύος σε διοικητική. Στον περιορισμό αυτής της διοικητικής εξουσίας, ο Χάμπερμας πιστεύει ότι μπορεί να πετύχει μια πολυμορφική διαβούλευση που ελέγχει τη δημόσια διοίκηση και την απονομή δικαιοσύνης ως αποτέλεσμα μιας ριζοσπαστικής προσέγγισης των εννοιών της διάκρισης των εξουσιών, που, πηγάζοντας από την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, αποτρέπει τη μετατροπή της κοινωνικής ισχύος σε διοικητική εξουσία, χωρίς να έχει διηθηθεί από τους αγωγούς της επικοινωνιακής διαμόρφωσης. Βασισμένη στη διαλογική θεωρία, η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας σημαίνει ότι κάθε πολιτική εξουσία εκπηγάει από την επικοινωνιακή ισχύ των πολιτών.

Ο Χάμπερμας αναγνωρίζει, εν προκειμένω, τρία είδη διαβουλεύσεων, ανάλογα με το περιεχόμενό τους: ένα είδος διαβούλευσης που στοχεύει σε πραγματολογικά ζητήματα, αυτήν που πραγματεύεται ηθικοπολιτικά ζητήματα και αυτήν που πραγματεύεται αμιγώς ηθικά ζητήματα, κάθε μία εκ των οποίων απαιτεί μια διαφορετική προσέγγιση, λόγω της διαφορετικής διωποκειμενικής διαλεκτικής που εφαρμόζεται κάθε φορά. Αναφορικά με τα διακρινόμενα είδη διαβουλεύσεων, ως πραγματολογικά ορίζονται τα ζητήματα που σχετίζονται με την επιλογή

κατάλληλων μέσων για την επίτευξη των σκοπών ή με την αξιολογική διαδικασία των σκοπών αυτών, ενώ τα διαφορετικά επιχειρήματα που κατατίθενται κατά την εν λόγω αξιολόγηση συνιστούν τις διενέξεις επ' αυτών. Τα ηθικοπολιτικά ζητήματα προκαλούνται από την αμφισβήτηση των αξιών που τίθενται ως βάση στην πραγματολογική συζήτηση και εκδηλώνονται είτε ως προσωπικοί προβληματισμοί, σχετιζόμενοι με υποκειμενικούς στόχους, με όρους υπαρξιακής συγκρότησης εντός του κοινωνικού, είτε ως κοινωνικές διεργασίες που αποσκοπούν στη συγκρότηση συλλογικών προσδιορισμών, με βάση συλλογικά ενοποιητικά στοιχεία. Ωστόσο, οι διαφορετικές προσλήψεις και αναπαραστάσεις των πραγμάτων, που σχηματίζουν αποκλίνουσες αξιακές βάσεις και η ανομοιογένεια αυτών θέτουν υπό διακύβευση τη συναινετική επιδίωξη της διαβουλευτικής διαδικασίας.

Αναφορικά με το είδος διαβούλευσης που αφορά στα ηθικά ζητήματα, τα οποία πραγματεύεται ένα νέο είδος διαλόγου, επειδή αυτά δεν σχετίζονται με κάποιας μορφής πολιτική συμβίωση σε επίπεδο μικροκλίμακας, αλλά εξετάζουν θέματα που άπτονται της δικαιοσύνης νοουμένης έξω από ένα ορισμένο ιστορικό και κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο, ο ηθικός κανόνας αποκτά εγκυρότητα από τον βαθμό συναίνεσης όλων όσων εντάσσονται σε αυτόν και σύμφωνα πάντα με τη χρήση ορθολογικών κριτηρίων. Σε μια προσπάθεια αποφυγής του κινδύνου περιβολής του κανόνα με υπέρμετρη αφαιρετικότητα, ο Χάμπερμας διακρίνει τη δικαιολόγηση από την εφαρμογή του, αφού η δικαιολόγηση του ηθικού νόμου προϋποθέτει την αναζήτηση μιας συναινεσιακής εγγύησης, ενώ η εφαρμογή του συνδέεται άρρηκτα με την αρχή της καταλληλότητας, με βάση την οποία επιλέγεται ο πλέον αποδεκτός κανόνας.

Οι ηθικοί κανόνες αποκτούν καθολικότητα κατά τη διαβούλευση, επειδή αναφέρονται στο σύνολο της ανθρωπότητας σε αντίστιξη με τους δικαϊκούς κανόνες, οι οποίοι έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα σε συγκεκριμένη κοινωνία, ως αποτέλεσμα της διαβουλευτικής διαδικασίας. Ο νομικός κανόνας δεν απαιτεί διαδικασία καθολικής συναινέσεως, αλλά εκπηγάει από μια εξισορρόπηση αντιτιθέμενων θέσεων, στο πλαίσιο της παραγωγής κανόνων δικαίου. Το πραγματολογικό στοιχείο ενσωματώνεται στον δικαιοπαραγωγικό μηχανισμό, καθώς συμβάλλει στη θεμελίωση της ισχύος του.

Τα τρία ζητήματα, τα οποία διακρίνει ο Χάμπερμας, δηλαδή το πραγματολογικό, το ηθικοπολιτικό και το αμιγώς ηθικό, που προϋποθέτουν τις αντίστοιχες μορφές διαβούλευσης, συνενώνονται μέσω της ενοποιητικής λειτουργίας του δικαίου. Ωστόσο, η νομιμότητα του δικαίου θεμελιώνεται

στην ακολουθούμενη διαδικασία για την πραγμάτωση των τριών ειδών διαβουλεύσεως και των τιθέμενων κάθε φορά κριτηρίων. Με τον τρόπο αυτό επιβεβαιώνεται η στενή σχέση του δικαϊκού κανόνα με τον δημοκρατικό διαδικασιακό χαρακτήρα, που δύναται να διασφαλίσει με όρους σύνθεσης των αντιτιθέμενων αξιών και συμφερόντων τη δικαϊκή νομιμοποίηση.

Μέσα από τη δικαιοκρατική θεωρία του Χάμπερμας, το κράτος δικαίου επαναπροσδιορίζεται και επανανοηματοδοτείται, υπό μία δυναμική σχέση διαβουλευτικής νομιμοποίησης του δικαίου και των θεσμών, με την καθοριστική συμβολή και σημασία μιας ενεργούς κοινωνίας των πολιτών που συμμετέχει στην πολιτική δημοσιότητα, επιδιώκοντας να ανακτήσει τον χώρο και την πρωτοκαθεδρία στη δημόσια σφαίρα, η οποία αποικίζεται όλο και περισσότερο από το γραφειοκρατικό και τεχνοκρατικό διοικητικό σύστημα. Στην παρούσα ανάλυσή του, ο Χάμπερμας είναι σαφώς επηρεασμένος από τη θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν και αναζητά την αναγκαία θεμελίωση του δικαίου σε μία εν γένει θεωρία για το κράτος. Αξίζει να εξετάσουμε, στη συνέχεια, με ποιον τρόπο ο Χάμπερμας προσεγγίζει το ζήτημα της θεμελίωσης του δικαίου σε υπερεθνική κλίμακα, στρεφόμενος στην αρχή της νομιμοποίησης μέσω των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

iv. Δημόσια και Ιδιωτική Αυτονομία, Ανθρώπινα Δικαιώματα και Λαϊκή Κυριαρχία

Στην καντιανή θεώρηση, τα δικαιώματα καταλαμβάνουν ταυτόχρονα δημόσιο και ιδιωτικό χαρακτήρα, εφόσον, σύμφωνα με τον Kant, κάθε πολίτης είναι «συννομοθέτης», διαθέτει τη δυνατότητα συμμετοχής στη διαδικασία διαμόρφωσης του δικαίου και των θεσμών, δικαιούται, εν ολίγοις, να έχει συνδιαμορφωτικό ρόλο στους τελικούς κανόνες της πολιτικής κοινότητας στην οποία διαβιεί. Για τον Kant, τα δικαιώματα διασφαλίζονται εντός του κράτους, μέσω των θεσμών που περιβάλλουν με προστασία τα άτομα, λαμβάνοντας υπόψιν το γεγονός ότι ανάλογα δικαιώματα δεν νοούνταν σε προαστικές μορφές οργάνωσης. Ο Kant, μάλιστα, δεν τάσσεται με τον διαχωρισμό μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου, θεωρώντας ότι η ιδιωτική σφαίρα δεν ενδείκνυται ως πεδίο αντιπαράθεσης του κριτικού λόγου και, ως εκ τούτου, η ιδιώτευση ωθεί την ατομική σκέψη σε αδρανοποίηση. Επιπλέον, το στοιχείο της επικοινωνίας, νοούμενο στο πλαίσιο ενός

δημόσιου διαλόγου εντάσσεται στην Τρίτη κατηγορία σκέψης και τελεί σε συνάφεια με την έννοια της πολιτικής κοινότητας.⁹⁷

Στο έργο του *Το Πραγματικό και το Ισχύον*, ο Χάμπερμας επιδιώκει να διαμορφώσει μια συνολική κοινωνική θεωρία, σχετιζόμενη με το δίκαιο και τους πολιτικούς θεσμούς. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Χάμπερμας προβαίνει στη συνεξέταση της δημόσιας και ιδιωτικής αυτονομίας, του συστήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τη διασύνδεσή τους με τη λαϊκή κυριαρχία. Η λαϊκή κυριαρχία, με βάση την οποία όλες οι εξουσίες πηγάζουν από τον λαό, εδραιώνει, κατά τον φιλόσοφο, το δικαίωμα της ισότιμης συμμετοχής σε μία δημοκρατική διαδικασία διαμόρφωσης της κοινής βούλησης, σε συνάρτηση με τη δυνατότητα θεσμικής κατοχύρωσης της εν λόγω βούλησης. Η εν λόγω λειτουργία της λαϊκής κυριαρχίας συνιστά επί της ουσίας τον σύνδεσμο μεταξύ του κράτους δικαίου και του συστήματος των δικαιωμάτων⁹⁸. Θεμελιακή έννοια εν προκειμένω είναι αυτή της διττής αυτονομίας, ιδιωτικής και δημόσιας, καθώς με βάση την εν λόγω διάκριση, ο Χάμπερμας προχωρά σε μία καταρχήν κατηγοριοποίηση των δικαιωμάτων, ενώ, παράλληλα, θεωρεί ότι η διττή αυτή αυτονομία διαπερνά όλα τα επίπεδα ανάλυσης που επιχειρεί να συνδέσει στη δικαιοκρατική του θεωρία, την πραγματική συνένωση των οποίων επιτυγχάνει εν τέλει η επικοινωνιακή δράση.

Ο Χάμπερμας επιχειρεί να θεμελιώσει τις έννοιες της νομιμοποίησης και της νομιμότητας μέσω της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων⁹⁹ και, ιδιαίτερα, αναφερόμενος σε συστήματα πολιτικής εξουσίας με κρατική οργάνωση, όπου το δίκαιο αντλεί κύρος από τη νομιμότητά του, όχι μόνο από την αναγνώρισή του ως θετικού κανόνα, αλλά και από την αξιολογική αποδοχή του από την κοινωνία, για την οποία προϋποτίθεται ένα σύνολο δημόσιων κατασκευών και διασφαλίσεων. Στο πλαίσιο αυτό, προχωρά σε μία κριτική αποτίμηση των παραδοσιακών θεωριών που επεδίωξαν να συγκροτήσουν μία θεωρία διασύνδεσης της δημόσιας και ιδιωτικής αυτονομίας, της λαϊκής κυριαρχίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καταλήγοντας στη διαπίστωση ότι οι θεωρίες αυτές δεν κατόρθωσαν να θεμελιώσουν επαρκώς και ικανοποιητικά την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, υπό τη συνδήλωση της ίσης πολιτικής ελευθερίας, με τρόπο που να μην ανάγονται ούτε σε εξωτερικό φραγμό της γενικής βούλησης, ούτε σε νομοθετικό εργαλείο για τη διασφάλιση

⁹⁷ Μ. Γκίβαλος, «Τύποι Δικαιωμάτων και Πράττειν στον Χάμπερμας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα 1998, 108-137 και ειδικότερα σ. 117

⁹⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 238

⁹⁹ J. Habermas, *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα 2003, σ. 157

της πολιτικής λειτουργίας.¹⁰⁰ Αναδεικνύοντας τις ελλείψεις των θεωριών αυτών, ο φιλόσοφος επιδιώκει να εκπροσωπήσει το νεωτερικό πρόταγμα, με τη διαμόρφωση μιας θεωρίας για τον εσωτερικό σύνδεσμο των δύο σφαιρών αυτονομίας.

Προκειμένου να παρουσιάσει τη συνολική του θεωρία ο Χάμπερμας εκκινεί από την ανάλυση του χαρακτήρα των δικαιωμάτων.¹⁰¹ Τα υποκειμενικά δικαιώματα διακρίνονται με βάση το αν αυτά αφορούν την ιδιωτική ή δημόσια αυτονομία στα ατομικά δικαιώματα, με τα οποία τα άτομα αξιώνουν ειδική προστασία από προσβολή τρίτου και στα πολιτικά δικαιώματα που σχετίζονται με την ιδιότητα του ατόμου ως πολίτη και, συνεπώς, τη συμμετοχή στη δημόσια, την πολιτική ζωή, αλλά και στη διαβουλευτική διαδικασία διαμόρφωσης του δικαίου. Ο Χάμπερμας επισημαίνει πως ο αριστοτελικός και αναγεννησιακός «δημοκρατισμός» προέκρινε τη δημόσια αυτονομία των πολιτών έναντι των δικαιωμάτων των ιδιωτών. Από την άλλη, ο λοικιανός φιλελευθερισμός αιτήθηκε την προήγηση των ατομικών ελευθεριών έναντι του κινδύνου επικράτησης μιας τυραννικής πλειοψηφίας.¹⁰²

Σύμφωνα με την πρώτη παράδοση, τα ανθρώπινα δικαιώματα, νομιμοποιούνται μέσω της λαϊκής κυριαρχίας που εκφράζεται από την εκάστοτε πολιτική κοινότητα, ενώ, στην περίπτωση του φιλελευθερισμού, τα ίδια τα ανθρώπινα δικαιώματα λειτουργούν ως μέτρο καθορισμού της υποκειμενικής σφαίρας ελευθερίας, αξιούσης έναν αρνητικό χώρο εξουσίας, από τον οποίο οφείλει να απέχει κάθε κρατική παρέμβαση, καθώς και η γενική λαϊκή βούληση. Παρά ταύτα, ο Χάμπερμας επιμένει στην καντιανή σύλληψη της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως «ίσων υποκειμενικών ελευθεριών δράσης»,¹⁰³ παρατηρώντας ότι οι προαναφερθείσες παραδόσεις μερικής πρόσληψης των δικαιωμάτων αδυνατούν να εκπληρώνουν την εν λόγω προσδοκία.

Για να αποδοθεί καλύτερα η παραπάνω σκέψη, αρκεί να αναλογιστεί κανείς το εξής ερώτημα: Ποια είναι τα δικαιώματα που θα πρέπει να ετεροπαραχωρηθούν αμοιβαίως από τα ελεύθερα και ισότιμα υποκείμενα, ώστε να ρυθμιστεί δια του θετού νόμου η κοινωνική ζωή σε μια πολιτική κοινότητα; Στο εν λόγω ερώτημα, η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας συνυφαίνεται με τη διαμόρφωση μιας συστηματοποίησης των δικαιωμάτων, με δεδομένη την προϋπόθεση ότι η νομιμότητα των σχετικών θετικών κανόνων προκύπτει από την καθολική συμφωνία όλων των μερών. Είτε

¹⁰⁰ Μ. Γκίβαλος, ό.π., σ. 110

¹⁰¹ J. Habermas, *Το Πραγματικό και το Ισχύον*, μτφ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αθήνα 1996, σ. 140 κ.ε.

¹⁰² J. Habermas, *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα 2003, σ. 160

¹⁰³ J. Habermas, ό.π., σ. 161

πρόκειται για «συζητήσεις» είτε για «διαπραγματεύσεις», η εγκυρότητα και η νομιμότητα των διαλογικών συμφωνιών εναπόκειται στις επιχειρηματολογικές θεσμίσεις των διαδικασιών, οι οποίες θα πρέπει με μία επιστημονική διαμεσολάβηση να καθοριστούν διαδικασιακά επίσης με όρους θετικού δικαίου.¹⁰⁴

Στη συλλογιστική του Χάμπερμας, ανθρώπινα δικαιώματα και λαϊκή κυριαρχία συνιστούν έννοιες διάλληλες και αλληλοσυμπληρούμενες και, κατά συνέπεια, δε νοείται τα ανθρώπινα δικαιώματα να λειτουργούν, αφενός, ως εγγυήσεις άσκησης της λαϊκής κυριαρχίας και, ταυτοχρόνως, ως εξωτερικοί φραγμοί οριοθέτησης του χώρου παρέμβασης της λαϊκής κυριαρχίας,¹⁰⁵ εν προκειμένω για τα πολιτικά δικαιώματα, καθώς για τα ατομικά δικαιώματα και τις εμπίπτουσες στην ιδιωτική σφαίρα ελευθερίες δεν θα μπορούσε να μη ληφθεί υπόψιν η εγγενής τους αυταξία ως προς την προστασία της ζωής, της αξιοπρέπειας και των επιλογών των φυσικών προσώπων. Πέραν, όμως, της εσωτερικής τους αυτής λειτουργίας, τα δικαιώματα της ιδιωτικής αυτονομίας λειτουργούν και ως θεμέλιος λίθος για την ύπαρξη του ίδιου του δικαίου, καθότι, για να είναι δυνατή η θέσπιση δικαίου και νόμων, προϋποτίθεται η ύπαρξη προσώπων με ικανότητα δικαίου, τα οποία, συμμετέχοντας σε αντίστοιχες ενώσεις, δύνανται να διεκδικούν την ικανοποίηση των αιτημάτων τους.¹⁰⁶

Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει δημόσιο δίκαιο ή δίκαιο εν γένει, χωρίς την κατηγορία των δικαιωμάτων που εμπίπτουν στην ιδιωτική αυτονομία των υποκειμένων, ιδίως δε, χωρίς τις «ίσες υποκειμενικές ελευθερίες δράσης». Συνεπώς, δημόσια και ιδιωτική αυτονομία είναι δομικά συννηρημένες μεταξύ τους, καθώς προϋπόθεση της ορθής και αποτελεσματικής χρήσης της αυτονομίας των υποκειμένων ως πολιτών συνιστά ο βαθμός ανεξαρτησίας που διασφαλίζεται ως προς την ιδιωτική τους αυτονομία και καμία από τις δύο εκφάνσεις δεν είναι δυνατό να υποτιμάται ή να τίθεται ως υποδεέστερη της άλλης από ένα δυτικού τύπου δικαϊκό σύστημα.¹⁰⁷

¹⁰⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 161

¹⁰⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 162

¹⁰⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 162

¹⁰⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 162-163

ν. Νομιμοποίηση μέσω των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων

Τα ανθρώπινα δικαιώματα μοιάζουν με το διπλό πρόσωπο του Ιανού, ατενίζοντας προς την ηθική και το δίκαιο. Η ηθική τους διάσταση καλύπτει την έννοια του ανθρώπου, αλλά με τη νομική τους έκφραση καλύπτουν μεμονωμένα φυσικά πρόσωπα, τα οποία εντάσσονται σε ένα δεδομένο σύστημα δικαίου και, ως επί το πλείστον, τους πολίτες ενός κράτους. Συνεπώς, τα ανθρώπινα δικαιώματα φαίνεται να λαμβάνουν δύο αντιφατικές προϋποθέσεις ισχύος: αφενός, την οικουμενική τους εκδοχή και, αφετέρου, τις προϋποθέσεις ισχύος τους σε έναν ορισμένο τόπο, η οποία σύμφωνα με τον Χάμπερμας, οφείλει να επιλυθεί με την κατίσχυση της πρώτης, ήτοι της οικουμενικότητας και της καθολικής ισχύος για όλους τους ανθρώπους.

Μία τέτοια υπόθεση θα ήταν, άλλωστε, εφικτή είτε αν όλα τα κράτη μετασχηματίζονταν σε κατ' ουσίαν δημοκρατικά κράτη δικαίου και κάθε πρόσωπο είχε τη δυνατότητα να επιλέγει σε ποιο κράτος θα ανήκει είτε αν τα ανθρώπινα δικαιώματα περιελάμβαναν κάθε άνθρωπο ως πολίτη του κόσμου.¹⁰⁸ Σε αυτό το σημείο ο Χάμπερμας παραθέτει το άρθρο 28 της Γενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου των Ηνωμένων Εθνών, το οποίο ευαγγελίζεται μία «παγκόσμια τάξη» στην οποία θα εφαρμοστούν πλήρως τα προβλεπόμενα στη Διακήρυξη δικαιώματα και ελευθερίες, εκπληρώνοντας το όραμα ενός κοσμοπολιτικού δικαίου, επισημαίνει, ωστόσο, ότι ένα τέτοιο όραμα απέχει ακόμη πολύ από την υλοποίησή του.¹⁰⁹

Σε μια διαδικασία τέτοιου είδους μετάβασης από τα έθνη-κράτη σε παγκόσμια πολιτική κοινότητα, τίθενται, όπως είναι φυσικό, ορισμένες προκλήσεις: αφενός, η πραγματικότητα των κυρίαρχων εθνικών κρατών, τα οποία συμπεριφέρονται κάθε άλλο παρά με όρους συνεργασίας και, αφετέρου, οι διεθνείς θεσμοί και τα υπερεθνικά κέντρα λήψης αποφάσεων που, παρά το περίβλημα νομιμότητας, λειτουργούν με βάση τις διαθέσεις και τα συμφέροντα των ισχυρών κρατών, διαμορφώνοντας και τροφοδοτώντας ένα κλίμα αναξιοπιστίας στους πολίτες. Η εν λόγω παράμετρος ενισχύει την πεποίθηση του Χάμπερμας ότι, σε μία τέτοια συνθήκη ρευστότητας στο διεθνές πεδίο, τα ανθρώπινα δικαιώματα δύνανται να αποτελέσουν το μοναδικό θεμέλιο νομιμοποίησης για τη λειτουργία της διεθνούς κοινότητας.

¹⁰⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 163-164

¹⁰⁹ Πρβλ. Άρθρο 28 Διακήρυξης Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, των Ηνωμένων Εθνών: «Κάθε άτομο έχει το δικαίωμα σε μια κοινωνική, διεθνή τάξη, όπου τα δικαιώματα και οι ελευθερίες που αναφέρονται στην παρούσα Διακήρυξη να μπορούν να υλοποιούνται σε όλη τους την έκταση.»

Δεν είναι λίγοι, ωστόσο, οι προβληματισμοί που εκφράζονται εν σχέσει με την αξίωση οικουμενικής ισχύος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, διαλαμβάνοντάς την ως μια έμμεση προσπάθεια κατίσχυσης των δυνάμεων της Δύσης έναντι αλλότριων πολιτισμών, με την πρόφαση της ανθρωπιστικής προστασίας.¹¹⁰ Ο Χάμπερμας φαίνεται ότι εκφράζει σε αυτό το σημείο ενστάσεις αναφορικά με το ζήτημα των ανθρωπιστικών επεμβάσεων, που έχει απασχολήσει έντονα τη θεωρία και φιλοσοφία του διεθνούς δικαίου, ένα ζήτημα που εκκινεί τον 19^ο αιώνα από την επέμβαση υπέρ της ελληνικής επανάστασης και συνεχίστηκε με την πραγματοποίηση ανθρωπιστικών επεμβάσεων, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού πολέμου και μετέπειτα, ενώ οι επιφυλάξεις του φιλοσόφου εδράζονται στο γεγονός της εργαλειοποίησης της σχετικής έννοιας, που επιχειρείται πολλές φορές για ιμπεριαλιστικούς λόγους επικυριαρχίας ορισμένων κρατών σε άλλα κράτη.¹¹¹

Ο Χάμπερμας συνεχίζει την κριτική του αναφορικά με την εφαρμογή της οικουμενικής αξίωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, επισημαίνοντας ότι η αναγνώριση των δικαιωμάτων σε ομάδες που υφίσταντο καταπίεση και αποκλεισμό επήλθε μόνο ως αποτέλεσμα μακρών πολιτικών αγώνων και διεκδικήσεων, αναφερόμενος στα δικαιώματα των γυναικών, των εργατών, των Τσιγγάνων, των Εβραίων, των προσφύγων και των ομοφυλόφιλων.¹¹² Οι αγώνες αυτοί και η εκάστοτε δικαίωσή τους μας αποκαλύπτουν εκ των υστέρων τον ρόλο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μέχρι την συγκεκριμένη συγκυρία ως ιδεολογικών μηχανισμών, καθώς, παρά το εξισωτικό αίτημα που προέβαλλαν, συνεχίζονταν σιωπηρά η άνιση αντιμετώπιση και η πολιτική αδιαφορία έναντι των περιθωριοποιημένων ομάδων και ατόμων. Θα μπορούσε, λοιπόν, με βάση αυτό το δεδομένο, να ισχυριστεί κανείς ότι η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η θεσμική αναγνώρισή τους αποσκοπούσαν επί της αρχής στο να επιτελέσουν μία αποπροσανατολιστική λειτουργία;

Ο Χάμπερμας απαντά στο εν λόγω ερώτημα, ανασκευάζοντας επιχειρήματα ερειδόμενα στη μεθοδολογία κριτικής του Λόγου του Heidegger και κριτικής της εξουσίας του Carl Schmitt. Σύμφωνα με ένα επιχειρήμα στηριζόμενο στην κριτική του Λόγου, η έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εδράζεται σε μία πλατωνικού τύπου αντίληψη, η οποία κάνει χρήση ενός

¹¹⁰ J. Habermas, ό.π., σ. 164

¹¹¹ Για περισσότερα σχετικά με το ζήτημα των ανθρωπιστικών επεμβάσεων πρβλ. U. Beck, καθώς και J. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 1977

¹¹² J. Habermas, ό.π., σ. 165

«αφαιρετικού εσφαλμένου συμπεράσματος»,¹¹³ προκειμένου να υπεκφύγει των προϋποθέσεων επέλευσης του συμπεράσματος και, εν προκειμένω, του περιορισμού της ισχύος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εντός τοπικών ορίων, ανάλογα με τα εκάστοτε πολιτισμικά κριτήρια, παρά την προβολή του ισχυρισμού περί οικουμενικότητας.¹¹⁴ Ωστόσο, η εν λόγω συλλογιστική αγνοεί ότι ο διάλογος γύρω από το ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επιζητά τη διατύπωση όλων των απόψεων, γεγονός που μπορεί να λειτουργήσει θεραπευτικά ακόμη και στα εσωτερικά λογικά σφάλματα που ενδέχεται να αναπτύσσονται.

Αναφορικά με τη δεύτερη συλλογιστική, η οποία διατείνεται πως πίσω από το αίτημα της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ελλοχεύει η μεροληπτικότητα της δομικής προτεραιότητας ιδιοτελών κινήτρων, αποδίδοντας στη δικαϊκή δεοντολογία τον κατοπτρισμό εξουσιαστικών επιδιώξεων, ο Χάμπερμας αντιπαραθέτει το επιχείρημα πως τα έθνη διδάχθηκαν ιστορικά ότι το νομιμοποιημένο δίκαιο δύναται να λειτουργήσει ως ασφαλιστική δικλείδα, ακόμη και απέναντι στην ωμότητα της γυμνής εξουσίας.¹¹⁵

Παρά την πολύπλευρη κριτική που δύναται να ασκηθεί έναντι της εφαρμογής του δικαίου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι οι αιτιάσεις αυτές δεν επαρκούν για να απορριφθεί συνολικά η αξία της διασφάλισης του εν λόγω δικαίου, υπενθυμίζοντας πως πολιτισμοί εκτός της Δύσης βρίσκονται ακόμη αντιμέτωποι με «πρώιμα» ερωτήματα της νεωτερικής συνθήκης, ανάλογα με αυτά που βρέθηκαν αντιμέτωπες στο παρελθόν οι ευρωπαϊκές κοινωνίες, ερωτήματα τα οποία τις ώθησαν να απαντήσουν με τη συνταγματοποίηση των δικαιωμάτων.¹¹⁶

Ο Χάμπερμας επιχειρεί να προχωρήσει στην κατασκευή μιας καθολικής ερμηνείας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οποία θα δύναται να συμπεριλαμβάνει και άλλους πολιτισμούς, καθώς η σημερινή νοηματοδότηση της έννοιας γίνεται αντικείμενο κριτικής ως προς τον ατομικό και τον κοσμικό χαρακτήρα τους, ο οποίος στηρίζεται στην έννοια της αυτονομίας.¹¹⁷ Η χαμπερμασιανή «ανακατασκευή της σχέσης μεταξύ των ελευθεριών και των δικαιωμάτων του

¹¹³ J. Habermas, ό.π., σ. 165

¹¹⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 165

¹¹⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 166

¹¹⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 166

¹¹⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 167

πολίτη»¹¹⁸ προϋποθέτει ελεύθερους και ισότιμους κοινωνούς, από κοινού διαβουλευόμενους, προκειμένου να καταλήξουν σε κοινή συμφωνία θετικών δικαϊκών ρυθμίσεων.

Ο Χάμπερμας θέτει εξαρχής τρεις παραμέτρους, με βάση τις οποίες σκοπεύει να δομήσει την εν λόγω προσπάθεια: Αφενός, η θεωρητική κατασκευή του θα εκκινήσει με τις ισότιμες σχέσεις μεταξύ πολιτών και, στη συνέχεια, θα επιχειρηθεί η θεμελίωση των σχέσεων μεταξύ πολιτών και κράτους. Ακόμη, με βάση τις τεθειμένες προδιαγραφές, λαμβάνεται ως δεδομένη η χρησιμότητα του θετικού δικαίου, ενώ λαμβάνεται και ως δεδομένο το αξίωμα συγκρότησης μιας ένωσης προσώπων που συνιστούν φορείς υποκειμενικών δικαιωμάτων, χωρίς να προκύπτει ζήτημα περαιτέρω θεμελίωσης, καθώς δεν υφίσταται ούτε στον ευρωπαϊκό, ούτε στον ασιατικό πολιτισμό κάποια ισοδύναμη θεσμική μορφή δικαίου. Εξάλλου, τέτοιου είδους θετοί κανόνες που παράγουν δεσμευτικότητα και ταυτόχρονα διασφαλίζουν ένα πεδίο ελευθερίας διεφάνησαν αποτελεσματικοί ως προς την αίσθηση της αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών. Τελευταία παράμετρος στο θεωρητικό αυτό εγχείρημα συνιστά η παραδοχή ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν συνιστούν a priori ηθικές αξίες, αλλά συμβάσεις, «κατασκευάσματα», νομικώς θεσπισμένα υποκειμενικά δικαιώματα, στοιχείο από το οποίο συνάγεται και υπαγορεύεται η δεσμευτικότητά τους. Με τις εν λόγω προϋποθέσεις ο Χάμπερμας δεν επιδιώκει να αναιρέσει τον χαρακτήρα της αυτονομίας των δικαιωμάτων, αλλά μάλλον να θέσει τη διαπολιτιστική συζήτηση σε διαφορετική βάση, «φωτίζοντας» διαφορετικές πτυχές της.¹¹⁹

Ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι στη Διάσκεψη της Βιέννης για τα ανθρώπινα δικαιώματα εκκίνησε μια συζήτηση αναφορικά με την κριτική που ασκείται στον ατομιστικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων, βασισόμενη στη λογική των «εγγύριων αξιών» και των πολιτισμικών διαφορών,¹²⁰ η οποία εκφράζει θέση αμφισβήτησης έναντι της προτεραιότητας των δικαιωμάτων στο πλαίσιο της στάθμισης δικαιωμάτων-υποχρεώσεων, προτάσσει την αναστολή ή υποβάθμιση ορισμένων δικαιωμάτων εξαιτίας των προτεραιοτήτων της κοινότητας, καθώς και την αντινομία που παράγει ο ατομιστικός χαρακτήρας μιας έννομης τάξης, εν σχέσει με την επιδιωκόμενη συνοχή μιας πολιτικής κοινότητας.

¹¹⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 167

¹¹⁹ J. Habermas, ό.π., σ. 168

¹²⁰ Η συζήτηση λάμβανε ως ιδιαίτερο παράδειγμα τους λαούς της Άπω Ανατολής ως «διαποτισμένους» με διαφορετική κουλτούρα, εξαιτίας και του κουμφουκιανισμού.

Η εν λόγω οπτική αναπτύσσεται στην εξής επιχειρηματολογία:¹²¹ ορισμένοι πολιτισμοί της Ασίας και της Αφρικής ιεραρχούν πρωταρχικά την κοινότητα, συνεκτικό κρίκο της οποίας αποτελούν οι υποχρεώσεις, ενώ δεν έχει επέλθει στις κοινότητες αυτές διαχωρισμός μεταξύ ηθικών και δικαϊκών κανόνων. Τα δικαιώματα δεν συνάπτονται στα άτομα, τα οποία απολαμβάνουν ορισμένα μόνο δικαιώματα που τους έχουν παραχωρηθεί, ενώ σε γενικές γραμμές οφείλουν να παραμένουν υποταγμένα στην κοινότητα. Πολλές φορές, μάλιστα, προβάλλεται το επιχείρημα από τις κυβερνήσεις της Ταϊβάν, της Μαλαισίας, της Σιγκαπούρης και της Κίνας -απαντώντας στην κριτική των δυτικών αναφορικά με τις παραβιάσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων- ότι προηγούνται τα κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα έναντι άλλων βασικών δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια, τα κοινωνικά δικαίωμα για οικονομική ανάπτυξη, εννοιολογούμενο ως συλλογικό δικαίωμα, τίθεται σε προτεραιότητα έναντι των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, που δύνανται να παραμεριστούν έως ότου εκπληρωθεί το όραμα για οικονομική ισότητα.

Τα παραπάνω επιχειρήματα δε μπορούν να εγείρουν δεοντολογικές αξιώσεις. Η ευνοϊκότητα η μη των οικονομικών συνθηκών δεν νοείται να τίθεται σε στάθμιση με τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις ατομικές ελευθερίες για την εκπλήρωση ενός πατερναλιστικά νοούμενου «κοινού καλού», σύμφωνα με τον Χάμπερμας. Μία τέτοια συνθήκη αδυνατεί να διασφαλίσει οιαδήποτε υπεράσπιση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προτάσσοντας αντισταθμιστικά ένα είδος «πατερναλιστικής πρόνοιας»,¹²² η οποία επί της ουσίας περιστέλλει βασικές εγγυήσεις του δυτικού πολιτισμού, όπως το δικαίωμα στη ζωή και τη σωματική ακεραιότητα, το δικαίωμα νομικής προστασίας και ισότιμης μεταχείρισης, το δικαίωμα στη θρησκευτική ελευθερία και μία σειρά από άλλα θεμελιώδη δικαιώματα.

Τα προηγηθέντα συμπυκνώνονται σε μία κριτική που ισχυρίζεται ότι μία έννομη τάξη που αποδίδει υποκειμενικά δικαιώματα υπονομεύει τον συναινετικό χαρακτήρα της πολιτικής κοινότητας, εξωθώντας τα υποκείμενα σε ενδοκοινοτικές συγκρούσεις. Ως προς τον «χαρακτήρα αρχής» αυτής της θέσης, ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι είναι εύλογη η διατύπωση μιας κριτικής έναντι της λοκιανής αντίληψης για τα υποκειμενικά δικαιώματα, η οποία προάγει τον κτητικό ατομισμό, καθώς η αντίληψη αυτή δεν λαμβάνει υπόψιν το γεγονός ότι τα αγωγή ατομικά δικαιώματα προκύπτουν μέσα από τους ήδη θεσπισμένους και διυποκειμενικά νομιμοποιημένους

¹²¹ J. Habermas, ό.π., σ. 170-171

¹²² J. Habermas, ό.π., σ. 171

κανόνες μιας πολιτικής κοινότητας, εφόσον μόνον εντός της κοινότητας τα πρόσωπα δύνανται να καταστούν πραγματικά φορείς των εν λόγω δικαιωμάτων.

Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η πρόσληψη της ιδιαίτερης υφής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πρέπει να απαλλαγεί από μεταφυσικές θεμελιώσεις, όπως αυτή της φυσικοδικαϊκής παράδοσης, οι οποίες τοποθετούν τα άτομα σε ένα προκοινωνικό προπολιτικό στάδιο ως φορείς a priori δικαιωμάτων. Με αυτόν τον τρόπο, ο Χάμπερμας κατορθώνει να συγκεράσει μια περισσότερο φιλελεύθερη αντίληψη με μία αντίληψη που δίνει προτεραιότητα στη συλλογική πολιτική κοινότητα έναντι των ατόμων -αποτυπώνοντας αυτό που συμβατικά αποκαλέσαμε «δυτική» και «ανατολική» παράδοση-. Το δίλημμα μεταξύ των δύο αντιλήψεων, εξάλλου, αποδεικνύεται κατ' ουσίαν ως ψευδεπίγραφο, τη στιγμή που καθίσταται σαφής η «εναντιόδρομη ενότητα»¹²³ των διαδικασιών «ατομοποίησης»¹²⁴ και κοινωνικοποίησης. Η χαμπερμασιανή πρόσληψη της εννοιολόγησης του ατομισμού αποτυπώνεται περιεχομενικά, νοούμενη μόνο δια της συλλογικής οδού των διωποκειμενικών σχέσεων που το άτομο συγκροτεί εντός του πολιτιστικού γίνεσθαι, ενώ, αναφερόμενος στο πολιτικό πεδίο, ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι οι πολυσύνθετες προκλήσεις που αντιμετωπίζουν οι κοινωνίες δύνανται να επιλυθούν, μόνο μέσω της αξιοποίησης των εργαλείων του θετικού δικαίου, σε μία κατεύθυνση προάγουσα την ιδέα της διωποκειμενικής αλληλεγγύης, που επιτυγχάνεται μέσα από τη διασφάλιση των θεμελιωδών δικαιωμάτων.¹²⁵

Στην αντίληψη του φιλοσόφου, η αρχή της αυτονομίας νοηματοδοτείται όχι μέσα από την ταύτισή της αποκλειστικά με τα ατομικά δικαιώματα που της προσέδωσε η φιλελεύθερη παράδοση, αλλά μέσα από την επί της αρχής θέσμισή της με πολιτικά δικαιώματα, η οποία, κατά τον Χάμπερμας, επιτυγχάνεται μέσα από την αυτονομοθεσία των πολιτών,¹²⁶ αντιληθείσα από την καντιανή αυτοδέσμευση της βούλησης μέσω του πρακτικού Λόγου. Η σύλληψη της αυτονομοθεσίας καθιερώνει σε αυτό το σημείο για τον Χάμπερμας ένα υπόδειγμα εφαρμογής για μια δημοκρατική διαδικασία συνδιαμορφούμενης βουλήσεως, η οποία προκύπτει μέσα από συμφωνίες και συναινέσεις, δυνάμενη να παράσχει ένα κοσμοθεωρητικά ουδέτερο πλαίσιο νομιμοποίησης. Σε

¹²³ J. Habermas, ό.π., σ. 172

¹²⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 172 από σημείωση του μεταφραστή: «ατομοποίηση είναι η διαδικασία διαμόρφωσης της ατομικότητας, που εκτυλίσσεται στο πλαίσιο της κοινωνικοποίησης.»

¹²⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 173

¹²⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 173

ένα τέτοιο πλαίσιο, ο εκκοσμικευμένος χαρακτήρας υπαγορεύεται από την ίδια την αυτονομία των πολιτών, καθώς ελλείπει εκ των πραγμάτων η ανάγκη προσφυγής σε κάποια θρησκευτική ή μεταφυσική θεμελίωση¹²⁷.

Η αποσύνδεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από μεταφυσικά κοσμοείδωλα δημιουργεί ένα ακόμη πεδίο άσκησης κριτικής από την πλευρά θρησκευόμενων πολιτισμικών ομάδων, καθώς, ορισμένοι έντονα θρησκευόμενοι λαοί εκδηλώνουν έντονη δυσπιστία απέναντι σε μία πολιτική ουδετερότητα του κράτους, που θεωρούν ότι παραμερίζει τη σημασία της θρησκείας. Η διαμόρφωση μιας θρησκευτικής σφαίρας διακριτής και αποκομμένης από την πολιτεία ίσως να λειτουργούσε περιοριστικά ως προς τη διεύρυνση της θρησκευτικής επιρροής, ωστόσο, με βάση την αρχή της ανοχής, το κράτος δεν στρέφεται κατά της ίδιας της ουσίας και του περιεχομένου των διαφόρων θρησκειών, καθώς αποσκοπεί στην επίτευξη της ισότιμης συμβίωσης όλων.¹²⁸

Είναι δεδομένο ότι σε συνθήκες διαμόρφωσης μιας παγκόσμιας κοινωνίας, τα επιμέρους κέντρα λήψης αποφάσεων οφείλουν να καταβάλλουν προσπάθειες συνεννόησης και από κοινού εξεύρεσης λύσεων, καθώς ο απομονωτισμός δεν δύναται καν να διασφαλίσει τη επιβίωσή τους ή, πολλώ δε μάλλον, τη διαμόρφωση συνθηκών σταθερότητας στο διεθνές περιβάλλον. Επιπλέον, κάθε πολιτικό κοσμοείδωλο θα πρέπει να είναι προσαρμόσιμο στις σημερινές συνθήκες, επιδεχόμενο τη μετατροπή του σε «έλλογο περιεκτικό δόγμα»¹²⁹, ώστε να καθίσταται δυνατή η συνεννόηση.

Θα πρέπει να είναι σαφές ότι ο Χάμπερμας δεν ενστερνίζεται μια λογική άκριτης υπεράσπισης της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, έτσι όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον δυτικό πολιτισμό, αντιθέτως, θεωρεί πως η εκκίνηση μιας τέτοιας συζήτησης θα μπορούσε να αποδειχθεί γόνιμη σε σχέση με τις λανθασμένες ενυπάρχουσες παραδοχές της δυτικής σκέψης. Άλλωστε, όπως ξεκαθαρίζει ο ίδιος, κάθε είδους δημόσιος διάλογος προϋποθέτει την υπόρρητη παραδοχή ότι υφίσταται η εκατέρωθεν διάθεση αλληλεγγύης, συνεννόησης και αμοιβαίας κατανόησης και αυτοκριτικής, διαδικασία η οποία περιλαμβάνει και την απερίφραστη κριτική της εργαλειοποίησής τους από ισχυρά συστήματα εξουσίας που συντείνει στη λανθασμένη πεποίθηση

¹²⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 173

¹²⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 174

¹²⁹ Reasonable comprehensive doctrines

ότι η αναγκαιότητα ύπαρξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων «εξαντλείται στην κατάχρησή τους».¹³⁰

vi. Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και η Αρχή της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας

Σύμφωνα με τον Καντ, η αυτονομία συνιστά «τη ratio της αξιοπρέπειας»,¹³¹ για αυτό και η αξιοπρέπεια δεν συνιστά έναν εξωγενή, παρά έναν εγγενή, εσωτερικό φραγμό σχετιζόμενο με την ίδια την αυτονομία του ατόμου, αναφορικά με την ικανότητα προς νομοθέτηση, αλλά και με την ικανότητα συμβίωσης ίσων και ελευθέρων, εντός μιας πολιτικής κοινότητας. Η ίδια η έννοια της αξιοπρέπειας συνδυαζόμενη με την ευθύνη που φέρουμε ως ηθικά πρόσωπα είναι αυτή που μας απαγορεύει να προσβάλλουμε την αξιοπρέπεια οιαδήποτε άλλου ηθικού υποκειμένου, συνεπώς, η αξιοπρέπεια στην καντιανή φιλοσοφία συνιστά εξ αντικειμένου αξία, εν αντιθέσει με την πρόσληψή της ως status του αυτόνομου προσώπου.¹³²

Τις τελευταίες δεκαετίες, τα ανθρώπινα δικαιώματα εκφράζονται ως συναπτόμενα με την ιδέα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αρχής γενομένης από την Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (10 Δεκεμβρίου 1948), στην οποία καταγράφεται σχετική μνεία και, συγκεκριμένα, στο Άρθρο 1, τα ανθρώπινα δικαιώματα θεσπίζονται ως εξής: «Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και ελεύθεροι στην αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα»,¹³³ ενώ στο προοίμιο της Διακήρυξης, τα δικαιώματα συνδέονται με την ιδέα της «σύμφυτης» ανθρώπινης αξιοπρέπειας,¹³⁴ μέσω της έκφρασης πίστης «στα θεμελιακά δικαιώματα του ανθρώπου, στην αξιοπρέπεια και την αξία της ανθρώπινης προσωπικότητας.».¹³⁵ Αλλά και στο Σύνταγμα της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας, στο Άρθρο 1, αποτυπώνεται η θεμελιώδης αρχή ότι «η αξιοπρέπεια των ανθρώπων είναι απαραβίαστη», ενώ αντίστοιχες διατυπώσεις έχουν προϋπάρξει στα περισσότερα Συντάγματα των ομοσπονδιακών κρατών που θεσπίστηκαν μεταξύ 1946 και 1949.

¹³⁰ J. Habermas, ό.π. σ. 176

¹³¹ Φ. Βασιλόγιαννης, «Η Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια ως εξ Υποκειμένου Δίκαιο», *Αντικίνησвр. ΤΤ. Σπ. Ν. Τρωιάννου*, Αθήνα 2013, 133-149 και ειδικότερα σ. 135

¹³² Φ. Βασιλόγιαννης, ό.π., σ. 135. Η καντιανή σύλληψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως εξ αντικειμένου αξίας επιβιώνει στις κρατούσες αντιλήψεις που ερίζουν στις νομικές διαμάχες.

¹³³ «All human beings are born free and equal in dignity and rights».

¹³⁴ «Inherent human dignity»

¹³⁵ «[T]he peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person [...]».

Από εκεί και έπειτα, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια κατελάμβανε όλο και περισσότερο καίρια θέση στη δημόσια συζήτηση και στη νομολογία, με αποκορύφωμα την κήρυξη του «νόμου περί ασφάλειας του εναέριου χώρου» ως αντισυνταγματικού από το Ομοσπονδιακό Γερμανικό Δικαστήριο, καθώς, σύμφωνα με το δικαστήριο, η υποχρέωση του κράτους να προστατεύει τη ζωή των ενδεχόμενων θυμάτων από τρομοκρατική επίθεση υποχωρεί έναντι της αρχής του απαραβίαστου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας των επιβατών, αφ' ής στιγμής οιαδήποτε άλλη απόφαση θα έθετε σε αμφισβήτηση την αξία της ανθρώπινης ζωής, δημιουργώντας πρόσφορο έδαφος σχετικοποίησής της. Στο σκεπτικό της εν λόγω απόφασης, διαγιγνώσκεται ευκρινώς η επιρροή της καντιανής κατηγορικής προσταγής, η οποία απαγορεύει τη μεταχείριση ενός ανθρώπου ως μέσο για την επίτευξη άλλου σκοπού, ακόμη και στο έσχατο σενάριο της ποσοτικής στάθμισης μιας ζωής έναντι περισσοτέρων.

Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια στη φιλοσοφική της διάσταση συναντάται ήδη από την αρχαιότητα, ενώ στους νεότερους χρόνους επανεμφανίζεται στην καντιανή φιλοσοφία, καίτοι στη δικαϊκή της διάσταση δεν συναντάται στις διακηρύξεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα του 18^{ου} αιώνα, ούτε στις κωδικοποιήσεις του 19^{ου} αιώνα, παρά μόνο στα μεταπολεμικά Συντάγματα, εξαιτίας της προηγηθείσης ναζιστικής εμπειρίας. Η συνάρθρωση των δύο εννοιών προκύπτει τρόπον τινά αναστοχαστικά, κατόπιν των ναζιστικών θηριωδιών και του Ολοκαυτώματος, με εξαίρεση το Σύνταγμα του Ναού του Αγίου Παύλου, το οποίο στην παράγραφο 139 ορίζει ότι «ένα ελεύθερο κράτος οφείλει να σέβεται την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ακόμη και όταν πρόκειται για ανθρώπους που έχουν καταδικαστεί για κάποιο αδίκημα», το οποίο δεν ετέθη σε ισχύ.

Σε κάθε περίπτωση, παραμένει αξιοπρόσεκτο το γεγονός της ετεροχρονισμένης εμφάνισης της νομικής έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, εν σχέσει με την εμφάνιση της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήδη από τον 17^ο αιώνα. Ο Χάμπερμας επιδιώκει να αποδείξει ότι εξαρχής, έστω και υπόρρητα, οι δύο θεωρητικές έννοιες ήταν συνηρημένες: τα ανθρώπινα δικαιώματα εξέφραζαν εξυπαρχής τον αντίλογο απέναντι στην αυθαίρετη εξουσία, την επιβολή και τον υποβιβασμό της ανθρώπινης υπόστασης, όπως διαπιστώνεται στο Άρθρο 5 της Οικουμενικής Διακήρυξης για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, όπου αναδύονται σιωπηρά οι φωνές

απόγνωσης των υποκειμένων σε βασανιστήρια, τα οποία στοχεύουν πρωτίστως στην αξιοπρέπεια των θυμάτων.¹³⁶

Στο πλαίσιο αυτό, ο Χάμπερμας καταδεικνύει ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι μια «κανονιστικά θεμελιώδης έννοια πλήρους περιεχομένου, από την οποία απορρέουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, μέσω των τεκμηρίων της παραβίασης», θυμίζοντας το άρθρο 14 παράγραφος 2 του Συντάγματος του Ελεύθερου Κράτους της Σαξονίας (1992): «το απαραβίαστο της αξιοπρέπειας του ανθρώπου είναι η πηγή όλων των θεμελιωδών δικαιωμάτων». Παράλληλα, ο φιλόσοφος επιδιώκει να υπερασπιστεί την πίστη σε μία «ρεαλιστική ουτοπία» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έναντι μιας σμιτιανής εμπνεύσεως θεμελιακής απόρριψής τους¹³⁷, αλλά και έναντι προσπαθειών απεμπόλησης του ριζοσπαστικού τους χαρακτήρα.

Η γενική και αφηρημένη υφή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων υπαγορεύει την κατά περίπτωση ερμηνεία τους, η οποία πολλές φορές επιφέρει ετεροβαρή συμπεράσματα, όπως χαρακτηριστικά συμβαίνει στο ζήτημα της ευθανασίας, της άμβλωσης ή της μεταχείρισης γενετικού υλικού.¹³⁸ Είναι χαρακτηριστικό, εξάλλου, ότι η διατύπωση περί της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως αυτή καταγράφεται στη θεμελίωση των Ηνωμένων Εθνών και στις συμβάσεις διεθνούς δικαίου δύναται να καταστήσει εφικτή τη συμφωνία διαφορετικών κρατών και πολιτισμών, δεν θα ήταν εξίσου εφικτή, όμως, η παραγωγή συναινέσεων αν εξειδικεύονταν περαιτέρω οι συνδηλώσεις της έννοιας αυτής.¹³⁹ Είναι σαφές, παρά ταύτα, ότι δεν θα έπρεπε να γίνεται χρήση της έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, με τρόπο που να αποκρύπτει το ιδιαίτερο νόημα της πίσω από μια διατύπωση αοριστίας.

Δεν δύναται να αιτιολογηθεί, ωστόσο, η όψιμη επινόηση της νομικής έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας με βάση τον συμβιβαστικό της ρόλο, αλλά, μάλλον, η ρηματική της εμφάνισή θα πρέπει να αναζητηθεί στην προϊούσα σιωπηρή σύνδεση μεταξύ των δύο εννοιών. Έτσι, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, σε μια σειρά κοινών περιστάσεων και δικαστικών αποφάσεων είναι δυνατόν να εντοπιστεί η λανθάνουσα παραδοχή του απαραβίαστου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως

¹³⁶ Άρθρο 5 της Οικουμενικής Διακήρυξης για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα: Κανείς δεν επιτρέπεται να υποβάλλεται σε βασανιστήρια, ούτε σε ποινή ή μεταχείριση σκληρή, απάνθρωπη ή ταπεινωτική («No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment»).

¹³⁷ Αναφερόμενης στην αποφασιοκρατία του Carl Smitt.

¹³⁸ J. Habermas, *Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης*, μτφ. Σώτη Τριανταφύλλου, Αθήνα 2012, σ. 23

¹³⁹ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 24

συμβαίνει επί παραδείγματι στις αποφάσεις περί της προστασίας προσωπικών δεδομένων, στο θεμελιωμένο δικαίωμα για ένα ελάχιστο όριο αξιοπρεπούς διαβίωσης, καθώς και στις περιστάσεις εξαθλίωσης κοινωνικών τάξεων. Ακόμη, στα περιστατικά έμφυλης ανισότητας στον εργασιακό χώρο, της δυσμενούς διάκρισης εις βάρος μειονοτήτων, καθώς και απόρριψης παροχής ασύλου σε μετακινούμενους πληθυσμούς, με ό,τι ενέργειες αυτό συνεπάγεται: όλες οι προαναφερθείσες περιπτώσεις εκφράζουν και ενσαρκώνουν κάθε φορά μία διαφορετική πτυχή της σύλληψης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.¹⁴⁰

Τα φιλελεύθερα δικαιώματα σε συνδυασμό με τα δικαιώματα δημοκρατικής συμμετοχής (πολιτικά δικαιώματα) συνθέτουν τα επονομαζόμενα θεμελιώδη δικαιώματα, των οποίων η ευχέρεια ισότιμης χρήσης δύναται να καταστεί εφικτή, μόνο υπό την προϋπόθεση ότι όλοι οι πολίτες απολαμβάνουν και τα κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, καθώς η εγγύηση της αυτοδιάθεσης της ζωής των πολιτών από την πολιτική τάξη μέσω της διασφάλισης των οικονομικών ελευθεριών υπονομεύει την ονομαστική λειτουργία των υπόλοιπων δικαιωμάτων,¹⁴¹ εν αντιθέσει με την αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, που επισφραγίζει τον καθολικό χαρακτήρα τους. Η νοηματοδότηση του περιεχομένου της ανθρώπινης αξιοπρέπειας επιτρέπει τη διασάφηση του όρου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε επίπεδο δικαϊκό, καθώς και σε επίπεδο δικαστικής διαμάχης, ενώ, παράλληλα, διαμορφώνει το ιδιαίτερο συστατικό στοιχείο της δημοκρατικής συμβίωσης σε μια κοινότητα, με όρους σεβασμού του Άλλου ως ισότιμου φορέα αυτονομίας και ελευθερίας.

Ο Χάμπερμας αντιπαραβάλλει τη σύλληψη της σύμφυτης ανθρώπινης αξιοπρέπειας και των «αναπαλλοτρίωτων» ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αντλούν τη θεμελίωσή τους από θρησκευτικές, προπολιτικές και προκοινωνικές αντιλήψεις με τη δική του μετα-μεταφυσική θεμελίωση. Παρότι η χαμπερμασιανή θεμελίωση διαφοροποιείται από τη φυσικοδικαϊκή διδασκαλία, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι μια τέτοιου είδους παράδοση σε ένα ουδέτερο κράτος, όπως επί παραδείγματι οι ΗΠΑ, θα μπορούσε να διασφαλίσει την εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με όρους δημοκρατικής συνύπαρξης εντός της κοινότητας. Στα θεμελιώδη-ανθρώπινα δικαιώματα επιτυγχάνεται η συνάρθρωση δύο επιπέδων, χωρίς την αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας: Από τη μία η ορθολογική ηθική της υποκειμενικής συνείδησης,

¹⁴⁰ J. Habermas, ό.π., σ. 25

¹⁴¹ J. Habermas, ό.π., σ. 27-28

όπως την ανέγνωσε ο Καντ, η οποία περιορίζεται στην υπερβατολογική διάσταση της νόησης και, από την άλλη, το θεσπισμένο δίκαιο της πολιτείας, εκφραζόμενο μέσα από τους θετικούς νόμους της εξουσίας.

Στη συνέχεια, ο Χάμπερμας επιδιώκει να διαγνώσει τη γενεαλογία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, εξετάζοντας την πορεία θετικοποίησης των ηθικών υποχρεώσεων σε νομικά δικαιώματα, καθώς και την ιστορικοκοινωνική ανακατασκευή της έννοιας της αξιοπρέπειας, καθότι, κατά την περίοδο του Μεσαίωνα, αλλά και στις κοινωνίες των επαγγελματικών τάξεων, η έννοια δεν στηριζόταν στην αναγνώριση της ισότητας όλων, αλλά στην ιεραρχική κατανομή των κοινωνικών κατηγοριών/ομάδων, αφ' ής στιγμής αποδιδόταν μόνο στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις ως κοινωνική αξιοπρέπεια.

Αναφορικά με τη λογική ηθική και το θετικό δίκαιο ο Χάμπερμας προβαίνει στην εξής διάστιξη: η λογική ηθική (Vernunftmoral) ορίζει ηθικές επιταγές, χωρίς να απέχει από κάποιο τμήμα της ανθρώπινης δραστηριότητας,¹⁴² ενώ, στην περίπτωση του λογικού δικαίου, ισχύει η αρχή ότι «ισχύει δικαιωματικά ότι δεν ορίζεται ρητώς» και, συνεπώς, το δικαϊκό σύστημα δεν απορρέει εν προκειμένω από τις υποχρεώσεις, αλλά από τα δικαιώματα.¹⁴³ Η μετάβαση από τη λογική ηθική στο λογικό δίκαιο υποδεικνύει τη μετατροπή της ηθικής αξίωσης για σεβασμό του Άλλου σε εκτίμηση και αλληλοϋποδοχή της «εκάστοτε ίδιας αυτονομίας από την πλευρά του Άλλου»,¹⁴⁴ καθώς και τη μετατροπή της ηθικής επιταγής για φροντίδα του Άλλου, σε θεσμική κατοχύρωση του υποκειμένου. Αυτή η θεσμική κατοχύρωση από τους πολιτικά δρώντες συνιστά αμιγώς μια σαφή υπερκέραση της ηθικής αναγνώρισης των υποκειμενικών δρώντων, καθώς ανάγουν τον σεβασμό στην απτή σφαίρα της διεκδίκησης και τον καθιερώνει, εντός της πολιτικής κοινότητας ως status που οιοσδήποτε δύναται να διεκδικήσει.¹⁴⁵

Το status αυτό δύναται να εναχθεί μόνο στο πλαίσιο ενός συνταγματικού κράτους και να συγκροτηθεί από το σύνολο των πολιτών. Η αξιοπρέπεια νοούμενη σε σύνδεση με το status του πολίτη εκπηγάζει, κατά κύριο λόγο, από τη ρεπουμπλικανική αντίληψη για τις δημοκρατικές εγγυήσεις και την ευημερία της «πόλης», υπενθυμίζοντας τη ρωμαϊκή έννοια της dignitas, η οποία συνόδευε τους αξιωματούχους που είχαν ξεχωρίσει κατά την ενασχόλησή τους με τις δημόσιες

¹⁴² J. Habermas, ό.π., σ. 34

¹⁴³ Πρβλ. στο ίδιο, το παράδειγμα του αστυνομικού που προβαίνει στην τέλεση βασανιστηρίων, στις σελ. 35-36

¹⁴⁴ J. Habermas, ό.π., σ.36

¹⁴⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 38

υποθέσεις (res publica).¹⁴⁶ Είναι σαφές, βέβαια, ότι η αξιοπρέπεια, εν τοιαύτη περιπτώσει, δεν προσλαμβάνεται υπό την εξισωτική νοηματοδότησή της, μη επιτελώντας, μεταξύ άλλων, τον ρόλο που επιτελεί η αξιοπρέπεια ως συνταγματική εγγύηση.¹⁴⁷ Το πνεύμα της αξιοπρέπειας, υπό τη ρεπουμπλικανική ρωμαϊκή αντίληψη, τον φιλοσοφικό στωικισμό και τον ρωμαϊκό ουμανισμό του Κικέρωνα, δεν περιλαμβάνει τη σύγχρονη νοηματοδότηση της αρχής αυτής, καθώς η ρωμαϊκή dignitas humana συνδέονταν με μία οντολογικής διάστασης αρετολογία του ανθρώπου, ενώ ακόμη και αυτή η αναγνώριση δεν στάθηκε αρκετή για να θεμελιώσει το απαραβίαστο της αξιοπρέπειας του προσώπου.

Προκειμένου να ανασυντεθεί η γενεαλογική πορεία διαμόρφωσης της καθολικής έννοιας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, θα πρέπει να αξιοποιηθεί η έννοια της εξατομίκευσης, για να εδραιωθεί η απόλυτη και η συγκρίσιμη αξία του προσώπου. Στον ευρωπαϊκό χώρο η εν λόγω νοηματοδότηση επετεύχθη με την ενσωμάτωση μοτίβων και θεωρητικών σχημάτων της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. Η σύνδεση μεταξύ dignitas και persona είχε προκύψει, σε έναν βαθμό, ήδη από τους αρχαίους χρόνους, αργότερα, όμως, από τη μεσαιωνική σύλληψη του όρου του «αναντιπροσώπευτου» προσώπου εν όψει της Δευτέρας Παρουσίας μέχρι τον ισπανικό σχολαστικισμό και με αποκορύφωμα τον Hugo Grotius και τον Samuel von Pufendorf, παρατηρείται μια σαφέστατη συσχέτιση προσώπου και αξιοπρέπειας, ενώ στην περίπτωση της καντιανής φιλοσοφίας, η έννοια επανανοηματοδοτείται με μία δεοντολογική διάσταση της αυτονομίας, στο πλαίσιο της ελεύθερης βούλησης και της αυτονομοθεσίας (Selbstgesetzgebung), οριοθετούσης τη σφαίρα που αξιώνει τον σεβασμό όλων των «άλλων» αδιαπραγμάτευτα.¹⁴⁸

Ο Χάμπερμας αντλεί από τη θεώρηση της καντιανής σύλληψης αναφορικά με την έννοια της αυτονομίας και, κατά μία έννοια, τη συμπληρώνει εντάσσοντάς την σε ένα διαφοροποιημένο πλαίσιο. «Η αυτονομία είναι η βάση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και κάθε άλλης έλλογης φύσης», σύμφωνα με τον Kant.¹⁴⁹ Η καντιανή φιλοσοφία προσλαμβάνει τα ανθρώπινα δικαιώματα ως λαμβάνοντα ηθική περιεχομενική αξία, η οποία αποτυπώνεται μέσω του θεσπισμένου δικαίου, μέσω μιας εννοιολόγησης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας με οικουμενική και ατομική διάσταση, κινουμένης εντός μιας υπερβατολογικής σφαίρας. Σε αυτό το σημείο, ο

¹⁴⁶ J. Habermas, ό.π., σ.39

¹⁴⁷ J. Waldron, «Dignity and Rank», *European Journal of Sociology* 48, 2007, 201-237, J. Habermas, ό.π., σ.40

¹⁴⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 42-43, I. Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Αθήνα 1984, σ. 68

¹⁴⁹ I. Kant, ό.π., σ. 69

Χάμπερμας διαπιστώνει πως από τη στιγμή που ο χαρακτήρας ελεύθερης βούλησης πάψει να είναι υπερβατικός, το χάσμα που δημιουργείται ανάμεσα στην ηθική και το δίκαιο δύναται να γεφυρωθεί μόνο μέσω της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, τοποθετούμενης εντός της κοινωνίας.¹⁵⁰

Εν συνεχεία, ο φιλόσοφος προχωρά σε μια κοινωνικοπολιτική ανάλυση, επικαλούμενος ιστορικά παραδείγματα, ώστε να κατανοηθεί ταχύτερα και ευκρινέστερα ο χαρακτήρας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αντανάκλαση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Όπως διαπιστώνει, λοιπόν, ο Χάμπερμας, τα ανθρώπινα δικαιώματα αναδείχθηκαν μέσα από επαναστατικούς αγώνες που εκφράστηκαν ως αντιστάσεις σε ιστορικά γεγονότα εξευτελισμού μιας προϋπάρχουσας σιωπηρής συναντίληψης περί ανθρώπινης αξιοπρέπειας, συνδεδεμένης με μια χριστιανικού τύπου ισότητα.¹⁵¹ Η προϋπάρχουσα αυτή, όμως, αντίληψη, διοχετευόμενη πλέον δια της πολιτικής αντίστασεως, διαμορφώνει τις συνθήκες για απαίτηση δικαϊκής θέσπισης οικουμενικών δικαιωμάτων που θα εδραίωναν ένα status πολιτών.

Μέσω της κατοχύρωσης των δημοκρατικών συνταγμάτων, ωστόσο, προκύπτει η εξής αντίφαση: αφενός, τα ανθρώπινα δικαιώματα δύνανται να λάβουν θεσμική υπόσταση με όρους νομικής ισχύος μόνο εντός των εθνικών κρατών, ενώ, αφετέρου, παραμένει ενεργό το αίτημα για καθολική οικουμενική εφαρμογή τους, η οποία δεν θα ήταν εφικτή, παρά μόνο στο πλαίσιο μιας παγκοσμιοποιημένης κοινότητας, δημοκρατικά και συνταγματικά συγκροτημένης. Θα πρέπει πάντοτε, ωστόσο, να είναι σαφές ότι η κατοχύρωση της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εντός και εκτός εθνικών συνόρων, δεν θα είχε καταστεί ποτέ πραγματική, χωρίς τις δυναμικές αντιστάσεις και τους πολιτικούς αγώνες, απέναντι στην επιβολή και την καταπίεση, καθώς και το γεγονός ότι ο αγώνας για την ουσιαστική εφαρμογή και εμβάθυνσή τους δεν είναι λιγότερο επίκαιρος στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες.¹⁵² Με τη θεσμική κατοχύρωση του πρώτου ανθρωπίνου δικαιώματος γεννήθηκε, τρόπον τινά, η ηθική υποχρέωση της επίλυσης των ηθικών ζητημάτων που έχουν καταχωριστεί στη συλλογική μνήμη, διαμορφώνοντας έτσι ένα πεδίο «ρεαλιστικής ουτοπίας», εν σχέσει με τα ανθρώπινα δικαιώματα.

¹⁵⁰ J. Habermas, ό.π., σ. 43-44

¹⁵¹ Ο Χάμπερμας αναφέρεται, εν προκειμένω, στο ιστορικό παράδειγμα του κινήματος των Levellers, που εμφανίστηκε στη Βρετανία, το 1640, πρβλ. J. Habermas, ό.π., σ. 44-45

¹⁵² J. Habermas, ό.π., σ. 48

Ωστόσο, η συνταγματική ενίσχυση της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εντός του εθνικού πλαισίου, καθώς και η παγκόσμια αναγνώριση που τους αποδόθηκε δεν μας επιτρέπει να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι η αναγνώρισή τους επήλθε ως αποτέλεσμα διεκδικήσεων και αγώνων, οι οποίοι παραμένουν διαρκείς, εφόσον «κάθε απέλαση πολιτικού πρόσφυγα πίσω από τις κλειστές πόρτες κάποιου αεροδρομίου, κάθε ναυαγισμένο σκάφος γεμάτο οικονομικούς πρόσφυγες στη μέση της Μεσογείου με προέλευση τη Λιβύη και προορισμό τη νήσο Λαμπεντούσα, κάθε πυροβολισμός στον συνοριακό φράχτη ΗΠΑ-Μεξικού αποτελεί ένα ακόμα ανησυχητικό ερώτημα προς τους πολίτες της Δύσης».¹⁵³

Ακόμη, τα ανθρώπινα δικαιώματα εργαλειοποιούνται στο πλαίσιο των επιδιώξεων ισχυρών και φιλόδοξων δυνάμεων, μέσω των ανθρωπιστικών επεμβάσεων, τις οποίες κατά καιρούς έχει αποφασίσει το Συμβούλιο Ασφαλείας του ΟΗΕ, ακόμη και απέναντι σε εθνικές κυβερνήσεις. Οι θάνατοι και οι καταστροφές των ανθρωπίνων ζωών που επέρχονται ως άμεση συνέπεια των εν λόγω επεμβάσεων καταγράφονται ως «παράπλευρες απώλειες», οι αποφάσεις για επέμβαση είναι μεροληπτικές, ενώ οι επεμβαίνουσες δυνάμεις δεν αποκαθιστούν ούτε βοηθούν στην ανοικοδόμηση των κατεστραμμένων περιοχών και, με αυτόν τον τρόπο, καταλήγουν ορισμένοι να ισχυρίζονται ότι το σύστημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων επινοήθηκε προκειμένου να καταστεί αντικείμενο ιμπεριαλιστικής καταπίεσης.¹⁵⁴ Την ίδια στιγμή, ωστόσο, καταβάλλονται προσπάθειες, ώστε η θεσμική θωράκιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να ενισχυθεί, μέσα από τη διαδικασία ατομικών καταγγελιών, τις περιοδικές εκθέσεις που εκπονούνται για μεμονωμένα κράτη, με την ίδρυση διεθνών δικαστηρίων, όπως το ΕΔΔΑ, τα ειδικά δικαστήρια που συστήνονται για εγκλήματα πολέμου, καθώς και το Διεθνές Δικαστήριο της Χάγης.

¹⁵³ J. Habermas, ό.π., σ. 48

¹⁵⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 49-51

4. Κοσμοπολιτισμός και Συνταγματοποίηση του Διεθνούς Δικαίου

i. Οι Προκλήσεις ενός Μεταεθνικού Αστερισμού

Εν όψει του οράματος για έναν Μεταεθνικό Αστερισμό, τίθενται ορισμένα ερωτήματα αναφορικά με τις μεταβολές και τις μετατοπίσεις που προκαλεί η συνθήκη της παγκοσμιοποίησης στα εθνικά κράτη και τα οποία ο Χάμπερμας προσπαθεί να διερευνήσει στο έργο του *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*. Η ιδέα, επί παραδείγματι, ότι μια κοινωνία δύναται να επενεργεί δημοκρατικά στον εαυτό της εκπληρώθηκε μέχρι σήμερα μόνο στο πλαίσιο του σχηματισμού του έθνους-κράτους,¹⁵⁵ με άμεση συνέπεια η ιδέα μιας παγκόσμιας κοινότητας να επιφέρει προβληματισμούς και ενστάσεις, αναφορικά με την ποιότητα του δημοκρατικού χαρακτήρα σε επίπεδο πολιτικής διαδικασίας. Διερωτάται, λοιπόν, ο Χάμπερμας, με ποιον τρόπο θα επηρεαστεί ο δημοκρατικός τρόπος οργάνωσης; Είναι δυνατόν μια διεθνής πολιτική διοίκηση να παρεμβάλλεται στον οικονομικό «ανταγωνισμό μεταξύ εδρών»;¹⁵⁶

Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η παγκοσμιοποίηση αναμένεται να επηρεάσει το εθνικό κράτος, σε σχέση με ορισμένες βασικές πτυχές του: το εθνικό κράτος ενσάρκωσε ένα διοικητικό κέντρο και μια φορολογική θεσμική αρχή, αλλά διαμόρφωσε στην πορεία και ένα κέντρο λήψης συλλογικών αποφάσεων, με δημοκρατικές διαδικασίες, με καθορισμένη δημόσια εξουσία, ένα μέσο αυτοκατάφασης της ίδιας της κοινωνίας-¹⁵⁷ εν προκειμένω, η παγκοσμιοποιητική συνθήκη έχει ήδη επηρεάσει καταφανώς κυρίως την κρατική δημοσιονομική πολιτική, με αρκετά δυσμενείς όρους για το κοινωνικό κράτος.¹⁵⁸ Δεύτερον, το κράτος ορίστηκε ως απόλυτα κυρίαρχο με όρους ηγεμονίας, επί μιας ορισμένης εδαφικής επικράτειας, κατέχον το *jus ad bellum*, ήτοι το δικαίωμα να διενεργήσει ανά πάσα στιγμή πόλεμο, στο πλαίσιο, όμως, συμμετοχής του σε έναν υπερεθνικό σχηματισμό, το δικαίωμα αυτό παραμένει υπό αίρεση και, ως εκ τούτου, προκύπτει χάσμα μεταξύ τυπικής και ουσιαστικής ισχύος, δημιουργώντας έλλειμμα νομιμοποίησης.¹⁵⁹

¹⁵⁵ J. Habermas, *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, σ. 97

¹⁵⁶ Ε. Ρεθυμιωτάκη, *Πηγές του Δικαίου και Νομικός Πλουραλισμός στην ΕΕ*, στη σειρά Δίκαιο και Κοινωνία στον 21^ο αιώνα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2012, σ. 51

¹⁵⁷ Ε. Ρεθυμιωτάκη, *ό.π.*, σ. 51-52

¹⁵⁸ Ε. Ρεθυμιωτάκη, *ό.π.*, σ. 52, J. Habermas, *ό.π.*, σ. 98

¹⁵⁹ Ε. Ρεθυμιωτάκη, *ό.π.*, σ. 52, J. Habermas, *ό.π.*, σ. 98 και 107

Ακόμη, το κράτος απέκτησε συνταγματικό υποκείμενο, το έθνος των πολιτών και δι' αυτού προσέλαβε δημοκρατικό αυτοκαθορισμό. Η εθνική συνείδηση των πολιτών υπηρετούσε τη διατήρηση ενός εκτατικού κράτους, μέσω της μορφής μιας αναπτυχθείσας διαπροσωπικής αλληλεγγύης, στηριζομένης στους στενούς δεσμούς μεταξύ των μελών μιας κοινότητας, μιας αλληλεγγύης που, στο πλαίσιο οικοδόμησης μιας διεθνούς κοινότητας, καλείται να λάβει αφηρημένη μορφή, η οποία θα στηρίζεται ως επί το πλείστον στο αμοιβαίο αίσθημα ευθύνης.¹⁶⁰ Το κράτος, επιπλέον, απέκτησε δημοκρατική νομιμότητα, μέσω της λαϊκής κυριαρχίας: τα δικαιώματα των υποτελών μετατράπηκαν σε δικαιώματα ίσων και ελευθέρων πολιτών, για αυτόν τον λόγο και η πολιτική θα πρέπει να διασφαλίσει την ουσιαστική αυτονομία της ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρα, χωρίς να επιτρέπει στην καπιταλιστική οικονομία να προκαλεί διακρίσεις και ανισότητες, για αυτό και το κοινωνικό κράτος αποτέλεσε μεταπολεμικά έναν αναγκαίο συμβιβασμό, ώστε να μην πλήττεται η κοινωνική συνοχή. Στις παρούσες συνθήκες μιας οικονομικής παγκοσμιοποίησης, ωστόσο, καθίσταται ήδη φανερό ότι η ανάκληση του συμβιβασμού αυτού δημιουργεί σοβαρά κοινωνικά προβλήματα, πλήττοντας αυτήν καθ' αυτήν την ουσία του κρατικού θεσμού και, κατά συνέπεια, θέτοντας υπό διακύβευση την ίδια τη δημοκρατία.¹⁶¹

ii. Η συνταγματοποίηση του Διεθνούς Δικαίου

Ο Χάμπερμας ασχολείται ειδικότερα με την επιδίωξη οικοδόμησης ενός κοινού ευρωπαϊκού Συντάγματος και τον ευρωπαϊκό στόχο της πολιτικής ένωσης της Ευρώπης, που, παρά την εξάλειψη της απειλής πολέμου στην ευρωπαϊκή ήπειρο, παραμένει ένας στόχος με πολυπρισματικές προσεγγίσεις. Η πρόταση του Χάμπερμας είναι η συνταγματοποίηση του διεθνούς δικαίου, μέσω μιας νεοκαντιανής θεώρησης, που οδηγεί σε μια επικείμενη κατάσταση κοσμοπολιτικού δικαίου. Παρά την προσπάθεια της Συνθήκης της Λισσαβόνας (13 Δεκεμβρίου του 2007), η προοπτική αυτή θα πρέπει να επιδιωχθεί, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, για δύο λόγους: αφενός, λόγω της οικονομικής, νομισματικής και τραπεζικής κρίσης, που οφείλεται στην έλλειψη εναρμόνισης των ανταγωνιστικών εθνικών οικονομιών μεταξύ τους, αφού οι αντίστοιχες κυβερνήσεις ισορροπούν ανάμεσα στις προσταγές των τραπεζών και των οίκων αξιολόγησης και

¹⁶⁰ Ε. Ρεθυμιωτάκη, ό.π., σ. 52, J. Habermas, ό.π., σ. 99-100

¹⁶¹ Ε. Ρεθυμιωτάκη, ό.π., σ. 50 και 53, J. Habermas, ό.π., σ. 100

στην απώλεια της δημοτικότητάς τους και, αφετέρου, λόγω της απουσίας της εκπολιτιστικής αρχής της δημοκρατικής εκνομίκευσης.¹⁶²

Η πολιτική πολυδιάσπαση στην Ευρώπη και τον κόσμο αντιφάσκει προς την ανάπτυξη μιας πολυπολιτισμικής παγκόσμιας κοινότητας και υπονομεύει των εκπολιτισμό των σχέσεων ισχύος που αναπτύσσονται ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία. Αυτό συνιστά ζήτημα κεφαλαιώδους σημασίας, επειδή εξαρχής η αυταρχική πολιτική εξουσία βασίστηκε στους κανόνες δικαίου, στους οποίους απέδωσε ιερή προέλευση, κατά τους αρχαίους χρόνους, για λόγους ευρύτερης νομιμοποιητικής αποδοχής. Από τη Ρώμη και μετά, η άσκηση εξουσίας πλαισιώθηκε από ένα διαφοροποιημένο δίκαιο που επέβαλε την ισχύ του μέσω της εκλογικευτικής αναγωγής του στην έννομη τάξη. Έκτοτε, παρατηρείται η εκκοσμίκευση της κρατικής εξουσίας και η θετικοποίηση του δικαίου, προτού ακολουθήσει η νομικά θεσμοθετημένη συγκατάθεση των πολιτών. Η εξέλιξη αυτή συνέβαλε στην εγκαθίδρυση της δημοκρατικής εκκοσμίκευσης στην άσκηση της εξουσιαστικής πρακτικής, η οποία αποκτά όχι μόνο εκλογικευτική, αλλά και εκπολιτιστική ισχύ, αφ' ής στιγμής η κρατική εξουσία απεκδύεται την αυταρχικότητά της, μεταβάλλοντας τη φυσιογνωμία της πολιτικής αρχής και απομακρύνοντάς την από μεταφυσικές και θρησκευτικές νομιμοποιήσεις.¹⁶³

Στο πλαίσιο των διεθνών σχέσεων, η αποτυχία της Κοινωνίας των Εθνών, ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, η ίδρυση του ΟΗΕ και η προσπάθεια ευρωπαϊκής ενοποίησης κατέστησαν αναγκαία την εκνομίκευση ως διαδικασία εκπολιτισμού που αποσκοπεί στην εξημέρωση της διακρατικής βίας, για την ειρήνευση των λαών και την οικοδόμηση νέων δυνατοτήτων υπερεθνικών δράσεων και πρωτοβουλιών.¹⁶⁴ Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η πορεία μετεξέλιξης του δικαίου δεν επήλθε γραμμικά, αλλά ως αποτέλεσμα συγκρούσεων και ασυνεχειών, ταξικών διεκδικήσεων, αποικιοκρατικών κατακτήσεων, παγκοσμίων πολέμων και ξεριζώματος πολιτισμών που οδήγησαν σε ορισμένες καινοτομίες, όπως η διεθνοποίηση της λαϊκής κυριαρχίας, υπό τη μορφή ομοσπονδιακών ενώσεων δημοκρατικών κρατών.¹⁶⁵ Το γεγονός αυτό παράγει ένα διττό αποτέλεσμα: αφενός προϋποτίθεται η υπακοή των εθνικών κρατών σε ένα υπερεθνικά θεσπισμένο δίκαιο, αφετέρου, όμως, το νέο λαϊκό σώμα, το οποίο συγκροτείται από το σύνολο των κρατών

¹⁶² J. Habermas, *Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης*, Αθήνα 2012, σ. 63-64

¹⁶³ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 66

¹⁶⁴ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 68

¹⁶⁵ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 69

που συναπαρτίζουν την ένωση, καθίσταται φορέας μιας κοινής συντακτικής εξουσίας. Οι διατάξεις του διεθνούς δικαίου οι οποίες απαγορεύουν την άσκηση βίας, καθώς και η πρόνοια του Καταστατικού Χάρτη του ΟΗΕ για τα ανθρώπινα δικαιώματα, χρησιμοποιούνται ως βάση από τον Χάμπερμας, για να σχεδιάσει και να αποτυπώσει το ψηφιδωτό μιας παγκόσμιας συνταγματικής τάξης.

Η δημιουργία των υπερεθνικών οργανισμών ενσπείρει ανησυχίες, αναφορικά με την τήρηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και δημοκρατικών αρχών στο υπερεθνικό επίπεδο, σε περιπτώσεις που ενδέχεται η εγχώρια πολιτική τάξη να υποταχθεί σε άνωθεν εντολές των αυτονομημένων υπερεθνικών εκτελεστικών εξουσιών¹⁶⁶. Στην περίπτωση της ΕΕ, ο Χάμπερμας ασκεί κριτική στην ευρωσκεπτικιστική επιφύλαξη για τη δυνατότητα διεθνοποίησης της λαϊκής κυριαρχίας, χωρίς περιορισμό της νομιμοποιητικής της ισχύος.

Ο Χάμπερμας σχολιάζει τη διεθνοποίηση της λαϊκής κυριαρχίας μέσω τριών στοιχείων, τα οποία θεωρούνται διασφαλισμένα αποκλειστικά σε εθνικό επίπεδο: της δημοκρατικής «κοινοτικοποίησης» πολιτών της κοινότητας με νομική ελευθερία και ισότητα, της δυνατότητας οργάνωσης συλλογικών διαδικασιών και δράσεων και της ανάπτυξης της αρχής της αλληλεγγύης ανάμεσα σε ξένους πολίτες.¹⁶⁷ Η τήρηση αυτών των τριών παραμέτρων δεν συνιστά υπονόμηση της ενωσιακής νομιμοποίησης, εφόσον οι πολίτες της ευρωπαϊκής ένωσης δεν απαρνούνται την κρατική αφετηρία, από τη στιγμή που το κράτος συνιστά την εγγύηση των συνταγματικών τους ελευθεριών και δικαιωμάτων, ωστόσο, παραμένει εύλογο το αίτημα της ανάλογης εφαρμογής ενός ισότιμου καταμερισμού της κοινής λαϊκής κυριαρχίας μέσω και μιας συνεπούς νομοθεσίας, καθώς και μέσω της λογοδοσίας έναντι του Συμβουλίου της Ευρώπης και του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου.¹⁶⁸

Απέναντι σε έναν κίνδυνο εργαλειοποίησης μιας αφηρημένης έννοιας σαν αυτής της λαϊκής κυριαρχίας, ο Χάμπερμας επιδιώκει να διασαφήσει την έννοια της δημοκρατικής διαδικασίας, προκειμένου να επιτύχει την ανεξαρτητοποίησή της από το πλαίσιο των εθνικών συνόρων και, ως εκ τούτου, ο Χάμπερμας προβαίνει στην ανάλυσή του αναφορικά με τη δημοκρατική αυτοδιάθεση, προσεγγίζοντάς την με όρους αυτονομοθεσίας. Καθιστά, λοιπόν, σαφές ότι, σε μια

¹⁶⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 70

¹⁶⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 71

¹⁶⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 72

δημοκρατική πολιτεία, οι πολίτες είναι ταυτοχρόνως θεμελιωτές και αποδέκτες του αναγκαστικού δικαίου, το οποίο έχει προκύψει ως αποτέλεσμα μιας διαβουλευτικής συμπεριληπτικής διαδικασίας, με όρους σύνθεσης.¹⁶⁹ Με δεδομένη την πολυπλοκότητα που αναπτύσσεται σε επίπεδο παγκοσμιότητας, προκύπτουν εύλογες αξιώσεις για τη διαμόρφωση δημοκρατικών διόδων και διαδικασιών δράσης και σε υπερεθνικό επίπεδο, που μέχρι στιγμής έχουν καταλήξει στη διαμόρφωση διεθνών θεσμών, οι οποίοι επιμένουν σε μια «διαχειριστική» μορφή διακυβέρνησης, υποσκάπτοντας έτσι τις δημοκρατικές διαδικασίες των κρατών.¹⁷⁰

Ο Χάμπερμας παρατηρεί ότι, λόγω της *de facto* εξάρτησης των εθνικών κρατών από τη διεθνή κοινότητα, καθίσταται αναγκαία μία επέκταση των δημοκρατικών διαδικασιών στο υπερεθνικό πλαίσιο, εκφράζοντας μάλιστα την αισιοδοξία επίτευξης μιας δημοκρατικότερης επίλυσης σε ένα μαζικότερο δημοκρατικό πλαίσιο σε διεθνές επίπεδο. Περαιτέρω, εν σχέσει με τις αντιρρήσεις που εκφράζονται αναφορικά με τη δυνατότητα διεθνοποίησης της λαϊκής κυριαρχίας, ο Χάμπερμας αντιτάσσεται στον σκεπτικιστικό αυτόν αντίλογο, επισημαίνοντας, αφενός, την παρανόηση κατά την οποία η λαϊκή κυριαρχία εκλαμβάνεται ως ταυτιζόμενη με την κρατική κυριαρχία σε μια σειρά από διαφορετικές δικαϊκές θεωρήσεις, και επισημαίνοντας, αφετέρου, τον τεχνητό χαρακτήρα της εθνικής ταυτότητας.¹⁷¹ Ως προς τη διαδικασία νομιμοποίησης μέσω της αντιπροσώπευσης που προκύπτει δια της εκλογής, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι τέτοιου είδους αποφάσεις συνιστούν μόνο κατά επιμεριστική έννοια δημοκρατικές αποφάσεις μιας συλλογικότητας.

Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, μόνο μία κολλεκτιβιστική δυνατότητα καθιστά τα αποτελέσματα των διαδικασιών και αποφάσεων ως έκφραση κυρίαρχης βούλησης, με όρους αυτοεξουσιοδότησης.¹⁷² Σε αυτήν την περίπτωση, η λαϊκή κυριαρχία δύναται να παρουσιαστεί ως ταυτιζόμενη με την κρατική κυριαρχία, διατηρώντας πλήρη ελευθερία δράσης, περιοριζόμενη μόνο από αντίστοιχες αποφάσεις έτερων υποκειμένων του διεθνούς δικαίου.¹⁷³ Θα πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι η ελευθερία δράσης του κυρίαρχου κράτους διαφοροποιείται σαφώς από την καντιανή έννοια της αυτονομίας με «νόμους της ελευθερίας», τους οποίους μετέρχονται οι πολίτες. Η κρατική κυριαρχία είναι ταυτισμένη με το πρότυπο της «αυθαίρετης ελευθερίας»,

¹⁶⁹ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 73

¹⁷⁰ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 74-75

¹⁷¹ J. Habermas, *ό.π.*, σ. 76

¹⁷² J. Habermas, *ό.π.*, σ. 76

¹⁷³ Για περισσότερα πρβλ. στο ίδιο, σ. 77

ενώ η θεσμοθετημένη ελευθερία που αποδίδεται στους πολίτες εγγυάται τη νομιμότητα και τη μεταξύ τους ισοτιμία.¹⁷⁴ Σε κάθε περίπτωση, οι μεταβιβάσιμες σε υπερεθνικό επίπεδο αρμοδιότητες οφείλουν να εκνομικευτούν, με τρόπο που να καθιστούν τους πολίτες όλων των κρατών συμμετόχους στη διαμόρφωση της υπερεθνικής νομοθεσίας, μέσω δημοκρατικής διαδικασίας.¹⁷⁵ Με βάση την εκτεθείσα ανάλυση, ο Χάμπερμας διατείνεται ότι δεν είναι ορθό να γίνεται λόγος για περιορισμό της λαϊκής κυριαρχίας, εφόσον οι χωρικές και ποσοτικές μεταβολές δεν αλλοιώνουν τις ποιοτικές προδιαγραφές της διαβουλευτικής διαδικασίας.

Ο Χάμπερμας θεωρεί ότι η Συνθήκη της Λισσαβόνας έχει προσφέρει μια δημοκρατική ποιότητα στην ΕΕ. Θεωρεί, ωστόσο, ότι πρέπει να ενσωματώνονται τρία δομικά στοιχεία στη δημοκρατική συνύπαρξη των ευρωπαϊκών κρατών: η συλλογικοποίηση νομικών προσώπων, στα οποία οι μετέχοντες ως ίσοι και ελεύθεροι πολίτες συνεδριάζουν έχοντας μεταξύ τους τα ίδια δικαιώματα, η κατανομή αρμοδιοτήτων μέσω ενός οργανισμού, διασφαλίζοντας τη δικαιοπρακτική ικανότητα των πολιτών και η ολοκλήρωση μιας κρατικής και υπερκρατικής πολιτικής αλληλεγγύης, απαραίτητης για την επικοινωνιακή παραγωγή της δημοκρατικής εξουσίας και τη νομιμοποίηση της άσκησης της.¹⁷⁶

Αναφορικά δε με τη σχέση του Ευρωπαϊκού Συντάγματος με τα εθνικά συντάγματα, το Ευρωπαϊκό Σύνταγμα αποκτά το κύρος αναγκαστικής νομοθεσίας, όμως, τα κράτη-μέλη είναι εξουσιοδοτημένα να ασκούν έλεγχο αναφορικά με την τήρηση ορισμένων καταστατικών αρχών και θεμελιωδών δικαιωμάτων δημοκρατικής και δικαϊκής υφής, συνθέτοντας έτσι μια αλληλοσυμπληρωματική σχέση εθνικών συνταγμάτων και κοινοτικού δικαίου, ενόσω δεν υπάρχει ευρωπαϊκό κείμενο που να τα κατοχυρώνει, αντάξιο με τα εθνικά συντάγματα.¹⁷⁷ Ο Χάμπερμας, λοιπόν, προβαίνει σε ανάλυση εν σχέσει με τη διανομή της συνταγματικής εξουσίας μεταξύ των πολιτών της Ένωσης και των επιμέρους λαών κάθε εθνικού κράτους. Τα κράτη-μέλη «διατηρούν το μονοπώλιο της εξουσίας» και απονέμουν ορισμένα από τα κυριαρχικά τους δικαιώματα στην Ένωση, όμως, αυτά δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο αποτελεσματικής διαχείρισης, όταν η οργανωτική δομή παραμένει ισχνή. Η Ευρωπαϊκή Επιτροπή διαθέτει υποτυπώδη διοικητικό

¹⁷⁴ J. Habermas, ό.π. σ. 78

¹⁷⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 79

¹⁷⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 81-82

¹⁷⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 89-90. Αναφορικά δε με την απόφαση «ενόσω Ι» και «ενόσω ΙΙ» του Γερμανικού Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου βλ. Ε. Ρεθυμιωτάκη, ό.π., σ. 257 κ.ε.

μηχανισμό, ενώ η εφαρμογή του κοινοτικού δικαίου εναπόκειται στα εθνικά κοινοβούλια και τις κυβερνήσεις των κρατών-μελών. Η Ένωση, εξάλλου, δεν έχει λάβει θεσμική δομή κράτους, ούτε ως ομοσπονδία κρατών, ούτε ως ομόσπονδο κράτος, ενώ, παράλληλα, οι πολίτες της Ένωσης δεν λαμβάνουν την ιδιότητα του πολίτη ενός ενιαίου κράτους.¹⁷⁸

Η Συνθήκη της Λισσαβόνας τοποθετεί σε εξέχουσα θέση το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο και το Συμβούλιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Συμβούλιο Υπουργών) επιβεβαιώνει τον ιδιαίτερο ρόλο που αποδίδεται στα κράτη-μέλη, αναφορικά με την ευρωπαϊκή ενοποίηση. Ωστόσο, παρά τον σημαίνοντα αυτόν ρόλο, κατά τη διαδικασία της ενοποίησης, σημαίνων ρόλος μετατέθηκε προς τους πολίτες της Ένωσης, ιδιαίτερα με την απόδοση της ιδιότητας του πολίτη της Ένωσης, ενώ οι συνθήκες επισφράγισαν την οικοδόμηση μιας πολιτικά συντεταγμένης κοινότητας, υπερκρατικής και, ταυτόχρονα, δημοκρατικά συντεταγμένης.¹⁷⁹ Από άποψη δημοκρατικής θεωρίας, βέβαια, το «υποκείμενο θέσπισης Συντάγματος» εμφανίζεται, εν προκειμένω, αφενός ως «πολίτες» και αφετέρου ως «κράτη», εκ των οποίων οι πολίτες φέρουν τη διττή ιδιότητα του πολίτη του κράτους στο οποίο ανήκουν και του πολίτη της Ένωσης και, ως εκ τούτου, το Σύνταγμα της Ένωσης διατηρεί ατομικό χαρακτήρα – εν ολίγοις, κατ' ορθότερα άποψη, δεν συνιστούν τα κράτη-μέλη υποκείμενα συνταγματικής θέσπισης, αλλά οι λαοί αυτών και, κατά συνέπεια, οι πολίτες.¹⁸⁰

iii. Η έννοια της «κοινής κυριαρχίας» σε έναν υπερεθνικό σχηματισμό κρατών

Ο φιλόσοφος πραγματεύεται, εν συνεχεία, το ζήτημα της «κοινής κυριαρχίας», υπό την έννοια ότι δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται η ΕΕ ως μια μορφή ατελούς ομοσπονδιακής δημοκρατίας, παρότι διαθέτει χαρακτήρα πολυεπίπεδου συστήματος,¹⁸¹ καθότι στα ομόσπονδα κράτη οι αρμοδιότητες ανάγονται κατά κύριο λόγο στα διοικητικά όργανα της ομοσπονδίας. Ωστόσο, όσο οι πολίτες ενός έθνους-κράτους παραμένουν συντακτικό υποκείμενο του κράτους, τότε διατηρούν το δικαίωμα καθορισμού του ομοσπονδιακού δικαίου, αλλά και συνταγματικής αναθεώρησης για το ίδιο τους το κράτος («αρμοδιότητας της αρμοδιότητας»), όπως χαρακτηριστικά συμβαίνει στην Ελβετική

¹⁷⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 91-92

¹⁷⁹ J. Habermas, ό.π., σ. 92-93

¹⁸⁰ Όπως επισημαίνει και ο Habermas, οι συνθήκες αναφέρονται σε λαούς των κρατών-μελών και σε πολίτες της Ένωσης.

¹⁸¹ J. Habermas, ό.π., σ. 102

Ομοσπονδία, σε αντίθεση με ένα νοητικό σχήμα της «πρωταρχικά κοινής» λαϊκής κυριαρχίας.¹⁸² Οι κρατικά εγγυημένες πολιτικές ελευθερίες οφείλουν να χρησιμεύουν ως πρότυπο για το ευρωπαϊκό δίκαιο, πριν αυτό εφαρμοστεί σε εθνικό επίπεδο. Η σχετική κυριαρχία των κρατών-μελών κατοχυρώνεται και στην εγγύηση του δικαιώματος αποχώρησης, σύμφωνα με το Άρθρο 50 της Συνθήκης για την ΕΕ.

Κατά την άποψη του Χάμπερμας, μία πιθανή επερχόμενη ισοτιμία ανάμεσα στους πολίτες της Ένωσης και τους ευρωπαϊκούς λαούς στο σύνολο των νομοθετικών λειτουργιών, δεν θα σήμαινε την υπονόμευση ή την απώλεια νομιμότητας για το κοινό ευρωπαϊκό οικοδόμημα -η κοινή κυριαρχία μάλλον προσφέρει ένα μέτρο για τις προϋποθέσεις νομιμοποίησης μιας υπερεθνικής κοινότητας. Τα εθνικά κράτη, άλλωστε, πέρα από την μακρά ιστορική πορεία τους, αποτελούν παραδείγματα «υπαρκτής δικαιοσύνης» και, ως εκ τούτου, είναι απολύτως δικαιολογημένο, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, να επιθυμούν οι πολίτες της Ένωσης να εξακολουθήσει να διατηρεί το κράτος τους το ελάχιστο θεμέλιο εγγύησης του δικαίου και της ελευθερίας, το οποίο οι ίδιοι οι πολίτες έχουν κατακτήσει, με την πάροδο των χρόνων.¹⁸³

Αναφορικά με την κατανομή των αξιωμάτων και των νομοθετικών αρμοδιοτήτων, ο Χάμπερμας παρατηρεί ότι θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από ισοτιμία, προκειμένου να επέλθει ισορροπία, επί παραδείγματι, μεταξύ Ευρωπαϊκού Συμβουλίου και Κοινοβουλίου. Προβληματική παραμένει η ασαφής κατάσταση της Ευρωπαϊκής Επιτροπής, η οποία έχει περιβληθεί με σημαντικές αρμοδιότητες, κατά τον Χάμπερμας, και κρίνεται ως απαραίτητη μια αναδιανομή ρόλων, δηλαδή η Επιτροπή να εξαρτάται από το Κοινοβούλιο και από το Συμβούλιο, λογοδοτώντας στα δύο αυτά θεσμικά όργανα. Το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο, αποτελούμενο από τους αρχηγούς κρατών, το οποίο τοποθετείται στη δεύτερη θέση των οργάνων από τη Συνθήκη της Λισσαβόνας, μετά το Κοινοβούλιο, ενώ η σχέση του με την Επιτροπή παραμένει θολή, την ίδια στιγμή που το Συμβούλιο δεν διαθέτει νομοθετικό δικαίωμα, ούτε δικαίωμα υποβολής προτάσεων προς την Επιτροπή. Οι αποφάσεις του Συμβουλίου απαιτούν ομοφωνία, όμως, διαθέτοντας την ισχυρή πολιτική νομιμοποίηση των εκλεγμένων αρχηγών κρατών δύναται να ασκήσει σημαντική «εξωσυνταγματική εξουσία», θα έπρεπε, ωστόσο, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, η Συνθήκη της

¹⁸² J. Habermas, ό.π., σ. 103

¹⁸³ J. Habermas, ό.π., σ. 105-106

Λισσαβόνας να είχε εντάξει το Συμβούλιο θεσμικά στη δομή της, προσφέροντας την απαραίτητη νομική ισχύ σε βαρυσήμαντες αποφάσεις της.¹⁸⁴

Κατόπιν της ανάλυσης της προτεραιότητας του υπερεθνικού δικαίου και της κοινής κυριαρχίας στα κράτη μέλη, ως συστατικά ενός νέου, μεταεθνικού αστερισμού, ο Χάμπερμας εξετάζει την αλληλεγγύη των λαών ως συνεκτικό κρίκο της Ένωσης, ενάντια σε μια ελίτ που επιμένει να υποστηρίζει τα συμφέροντα των αγορών. Ως αποφασιστικής σημασίας για τον φιλόσοφο προσδιορίζεται η διυποκειμενική διάσταση της αλληλεγγύης ανάμεσα στους πολίτες της Ευρώπης, όπου κάθε πολίτης καθίσταται πρόθυμος να αντιληφθεί και να αναλάβει την ευθύνη για τον άλλον, καθότι μόνο μέσα από έναν τέτοιο μετασχηματισμό θα είναι εφικτή με όρους ουσίας η κοινή κυριαρχία μεταξύ πολιτών της Ένωσης και των κρατών-μελών και μια κοινή διαμόρφωση βούλησης, υπερβαίνουσα τα εθνικά σύνορα.¹⁸⁵ Υπό τον κίνδυνο της σκιάς του εθνικισμού, η υπερεθνική επέκταση μιας αλληλεγγύης θα καταστεί εφικτό να επέλθει ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μάθησης, υπό τη μορφή μέριμνας για τις αναγκαιότητες που τίθενται σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο.

Όσο, όμως, την ΕΕ κυβερνούν και ελέγχουν οι πολιτικές και οικονομικές ελίτ, τόσο προκύπτει ασυμμετρία ανάμεσα στις αποφάσεις των Βρυξελλών και στις αποφάσεις του Στρασβούργου, όπως χαρακτηριστικά διεφάνη κατά την περίοδο της κρίσης του 2009, όταν το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο έλαβε αποφάσεις που οδήγησαν σε άνιση κατανομή βαρών στους εθνικούς προϋπολογισμούς, με πρόσχημα τα λεγόμενα «πακέτα διάσωσης».¹⁸⁶ Έχει παρατηρηθεί ότι η εισαγωγή του ευρώ συνετέλεσε σε συνταγματική παραμέληση του ελέγχου της κερδοσκοπίας και των μέτρων που είναι απαραίτητα για τη σύγκλιση των οικονομιών των κρατών-μελών, ενώ με τον έλεγχο του Συμβουλίου από τις ελίτ, δίδεται το περιθώριο στις αγορές να επιβάλλουν τις προσταγές τους στους εθνικούς προϋπολογισμούς. Η εναλλακτική λύση, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, θα πρέπει να αναζητηθεί στις εμβάθυνση της δημοκρατικής εκνομίκευσης της ΕΕ. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο και προκειμένου να εδραιωθεί η πανευρωπαϊκή αλληλεγγύη των πολιτών, πρέπει να εφαρμοστεί η εγγύηση του Άρθρου 106 Παράγραφος 2 του Συντάγματος της

¹⁸⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 109-110

¹⁸⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 112

¹⁸⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 116

Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας, το οποίο ορίζει «ομοιομορφία των συνθηκών διαβίωσης σε όλους τους πολίτες».

Εν συνεχεία, ο Χάμπερμας πραγματεύεται την πορεία από τη διεθνή στην κοσμοπολιτική κοινωνία, τάσσεται με λίγα λόγια υπέρ μιας αλλαγής προοπτικής από το ισχύον διεθνές δίκαιο, όπως το γνωρίζουμε ως σήμερα, στο πολιτικό σύνταγμα της διεθνούς κοινότητας, την οποία επιβάλλει η κοινωνική πραγματικότητα. Το πρωτογενές δημιούργημα της ΕΕ θα ήταν δυνατόν να αποτελέσει το πρόπλασμα μιας πολιτικά συντεταγμένης διεθνούς κοινωνίας, μιας κοινωνίας των πολιτών του κόσμου (Weltbuergergemeinschaft), αφ' ής στιγμής η πολιτική παγκόσμια τάξη νοείται ως προέκταση της δημοκρατικής εκνομίκευσης της κρατικής εξουσίας. Τότε, στο παγκόσμιο επίπεδο, ο αστερισμός των τριών θεμελιωδών συστατικών της δημοκρατικής κοινότητας θα άλλαζε προς το καλύτερο μέσα από μια παγκόσμια τάξη. Κυριαρχία στην περίπτωση αυτή σημαίνει αρμοδιότητα που έχει εκχωρηθεί από τη διεθνή κοινότητα στο κράτος, το οποίο εγγυάται την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στην επικράτειά του.

Όπως στην περίπτωση της υπερεθνικής ευρωπαϊκής κοινότητας, έτσι και στην περίπτωση της διεθνούς κοινότητας, ο Χάμπερμας προτείνει όχι ακριβώς τη μορφή μιας παγκόσμιας δημοκρατίας, αλλά τη μορφή μιας δημοκρατίας όπου τα κράτη-μέλη θα δύνανται να ασκούν τα μέσα νόμιμης άσκησης εξουσίας, ενώ τα έθνη-κράτη θα αποτελούν το δεύτερο συντακτικό υποκείμενο της παγκόσμιας κοινωνίας από κοινού με τους πολίτες του κόσμου και, με αυτόν τον τρόπο, η σύνθεση μιας γενικής συνέλευσης αντιπροσώπων των πολιτών και των κρατών θα ήταν δυνατό να εξασφαλίζει την απαιτούμενη ισορροπία, ανάμεσα στις ανταγωνιστικές προοπτικές των πολιτών του κόσμου και των πολιτών των κρατών.¹⁸⁷ Αυτή η συνέλευση θα έλεγχε και το Συμβούλιο Ασφαλείας του ΟΗΕ και τις διεθνείς οργανώσεις (UNESCO, UNHCR κ.ά.), τον Διεθνή Οργανισμό Εμπορίου, το ΔΝΤ, την Παγκόσμια Τράπεζα, τα Διεθνή Δικαστήρια καθώς και άλλα άτυπα όργανα, όπως τις συνεδριάσεις των G8 και G20.

Η ανανεωμένη γενική συνέλευση θα μετεξέλιξε τη Χάρτα, αναπτύσσοντας τις ελάχιστες δεσμευτικές προδιαγραφές αναφορικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα και το διεθνές δίκαιο, τα οποία καταρχήν θέτουν το νομικό θεμέλιο για την πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τη διασφάλιση της παγκόσμιας ειρήνης μέσω των αποφάσεων του Συμβουλίου Ασφαλείας και της

¹⁸⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 126-127

Διεθνούς Νομολογίας, ενώ, επιπλέον, δεσμεύουν τα εθνικά κράτη για την εφαρμογή συγκεκριμένων θεμελιωδών δικαιωμάτων, τα οποία εγγυώνται στους πολίτες τους, και, ακόμη, επιβάλλουν σε διεθνικό επίπεδο κανόνες που περιορίζουν τον ισχυρό ανταγωνισμό των δυνάμεων σε αποφάσεις διεθνούς εσωτερικής πολιτικής.¹⁸⁸

Απαραίτητη, επίσης, κατά τον Χάμπερμας, αποβαίνει η συρρίκνωση του οργανωσιακού πυρήνα του διεθνούς οργανισμού και η προσήλωσή του στην παγκόσμια απαγόρευση της χρήσης βίας και στον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο παγκόσμιος οργανισμός έχει δομηθεί με τρόπο που να του επιτρέπει να πληροί τις στοιχειώδεις λειτουργίες του και συγκεκριμένα: τη διασφάλιση της διεθνούς ειρήνης με προϋπόθεση την παγκόσμια και ισόρροπη απαγόρευση χρήσης βίας, τη διασφάλιση της εσωτερικής τάξης κρατών που βρίσκονται στα πρόθυρα της διάλυσης, καθώς και τον παγκόσμιο έλεγχο επιβολής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε όλα τα κράτη, με την ενεργή υποστήριξη και διασφάλιση προστασίας των πληθυσμών από κυβερνήσεις που εγκληματούν εις βάρος τους. Δεν θα πρέπει να παραγνωρίζεται, εξάλλου, το γεγονός ότι στις περιπτώσεις πραγματοποίησης ανθρωπιστικών επεμβάσεων από την πλευρά του ΟΗΕ, ορίζεται η υποχρέωση «διαρκούς ανοικοδόμησης των λειτουργικών υποδομών» των κρατών.¹⁸⁹

Μια δημοκρατική εκνομίκευση της πολιτικής του ΟΗΕ συνεπάγεται τη στροφή του Παγκόσμιου Κοινοβουλίου προς τη διαμόρφωση άποψης και βούλησης των πολιτών, οι οποίοι εκλέγουν ανά τακτά διαστήματα τους αντιπροσώπους τους. Εμπειρικοί, όμως, λόγοι, κατά τον Χάμπερμας, εμποδίζουν την παγκόσμια επέκταση της αλληλεγγύης των πολιτών. Αν η αλυσίδα της νομιμοποίησης προχωρήσει χωρίς διακοπή από τα εθνικά κράτη-περιφερειακούς υπερεθνικούς οργανισμούς, όπως η ΕΕ, μέχρι το επίπεδο του Παγκόσμιου Οργανισμού, αν δηλαδή η διεθνής κοινωνία, μέσω αντιπροσώπευσης των πολιτών του κόσμου εξελίσσεται σε μια κοσμοπολιτική κοινωνία, οι αρμοδιότητες των Ηνωμένων Εθνών περιορίζονται στα κεντρικά καθήκοντα της ευταξίας -ηθικής και νομικής φύσεως-, αν αρκούσε η παγκόσμια επικοινωνιακή συνοχή για να διαμορφωθεί σε όλους τους πολίτες του κόσμου ο σχηματισμός μιας αιτιολογημένης κρίσεως για τις λαμβανόμενες αποφάσεις, τότε θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για τη μετάβαση από τη διεθνή στην κοσμοπολιτική κοινωνία.

¹⁸⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 129

¹⁸⁹ J. Habermas, ό.π., σ. 130

5. Ιδιότητα του Πολίτη: Από τον Πολίτη του Κράτους στον Πολίτη του Κόσμου

ι. Ιδιότητα του Πολίτη και Εθνική Ταυτότητα

Ο Χάμπερμας εξετάζει τη συσχέτιση μεταξύ ιδιότητας του πολίτη και εθνικής ταυτότητας, εκκινώντας από την παραδοχή ότι τρεις συγχρονικές ιστορικές παράμετροι προκαλούν μετασχηματισμούς στην μέχρι πρότινος παγιωμένη κατάσταση. Η ενοποίηση Ανατολικής και Δυτικής Γερμανίας και οι προκληθείσες αναταραχές στην Ανατολική Ευρώπη, η ενοποίηση της ευρωπαϊκής αγοράς από το 1993, η προτεραιότητα που δόθηκε στην οικονομική διάσταση έναντι των πολιτικών διαδικασιών (το καλούμενο στον Χάμπερμας ως «κατασκευαστικό λάθος» της Ένωσης), τα μεταναστευτικά ρεύματα που προέρχονται από την Ανατολική Μεσόγειο και τον Νότο διαμορφώνουν σοβαρούς μετασχηματισμούς στην Ευρωπαϊκή Ήπειρο. Ιδιαίτερα, η γερμανική ενοποίηση και οι εξελίξεις στις ανατολικές χώρες έθεσαν διαφορετικές κατευθύνσεις στη συζήτηση περί της πορείας οικοδόμησης μιας μεταεθνικής κοινωνίας.¹⁹⁰

Στον δημόσιο διάλογο, άλλοι άσκησαν κριτική στην παράβλεψη εκκίνησης μιας παράλληλης διαδικασίας δημοκρατικής ενοποίησης, προϋποτιθέμενης της συμμετοχής των πολιτών. Παρά ταύτα, είναι γεγονός ότι το λεγόμενο «εθνικό κράτος» απώλεσε την προπολιτική του διάσταση, ενώ η διάρρηξη του παραδοσιακού δεσμού μεταξύ της ιδιότητας του πολίτη και της εθνικής ταυτότητας σχετίζεται με τη ρευστοποίηση της έννοιας του εθνικού κράτους, υπό το νέο καθεστώς της ένταξής του σε μία ευρύτερη ευρωπαϊκή κοινότητα.

Κατά τους νεότερους χρόνους, δεν κατέστη ποτέ εφικτή η εμφάνιση πολυπολιτισμικών κρατών, ανάλογων με τη μορφή του *imperium*, παρά μόνο υπό τη μορφή ομοσπονδιακής κρατικής δομής, όπως χαρακτηριστικά συνέβη στην Ελβετία, η κρατούσα δομή, όμως, ήταν κατά πλειοψηφία αυτή του έθνους-κράτους, προερχόμενη από βασιλεία και, εν συνεχεία, και μετασχηματιζόμενη υπό την επιρροή του γαλλικού διαφωτισμού. Εντός της δομής αυτής του εθνικού κράτους κατέστη εφικτή

¹⁹⁰ J. Habermas, *Το πραγματικό και το ισχύον*, Αθήνα 1996, σελ. 676

η διασφάλιση ανάπτυξης του καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος και της διοίκησης, αλλά και η διασφάλιση ενός χώρου αποχής της κρατικής εξουσίας, εντός του οποίου ασκείται ελεύθερα το ατομικό και συλλογικό πράττειν. Η κατοχύρωση της νέας μορφής «κοινωνικού συμβολαίου» υπό τα έθνη-κράτη διαμόρφωσε πρόσφορο έδαφος για την οικοδόμηση του δημοκρατικού κράτους δικαίου, με το μόνιμο όμως «τραύμα» του αποκλεισμού και της περιθωριοποίησης των μη πολιτών και των μειονοτήτων.¹⁹¹

Η δημοκρατία και το εθνικό κράτος, γνήσια τέκνα της γαλλικής επανάστασης, βρίσκονται υπό τη σκέπη της εθνικιστικής θεώρησης, που αποκόπτει τους πολίτες από την ταξική ή κοινωνική τους θέση και καθίσταται εργαλείο πολιτικής χειραγώγησης από τις διάφορες ελίτ της πολιτικής εξουσίας. Επιπλέον, η εννοιολόγηση του έθνους διέρχεται μια μακρά πορεία, κατά την οποία υφίσταται νοηματικές μετατοπίσεις, καθώς από την αρχαιότητα δηλώνει την κοινή καταγωγή, ενώ, κατά τα νεότερα χρόνια, ταυτίζεται με την έννοια της κυριαρχίας έναντι του λαού ενός μονάρχη¹⁹² και, ιδιαίτερα, κατά τον 18^ο αιώνα οι δύο αυτές διαφορετικές εκφάνσεις της έννοιας του έθνους συναρθρώνονται, αποδίδοντας πλέον στην έννοια αυτή το δικαίωμα του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού, εντός μιας πολιτικής κοινότητας.

Προς τα τέλη, όμως, του 19^{ου} αιώνα, και αυτή η έκφανση του έθνους αμφισβητείται από τον Ερνέστ Ρενάν, ο οποίος νοηματοδοτεί το έθνος ως σύνολο πολιτών και όχι ως σύνολο ανθρώπων κοινής καταγωγής και, ως εκ τούτου, η ταυτότητα των πολιτών ως ανηκόντων σε ένα έθνος δεν επιβεβαιώνεται μέσα από την πολιτισμική τους ομοιογένεια, την κοινή καταγωγή ή γλώσσα, αλλά μέσα από την ενάσκηση των δημοκρατικών τους δικαιωμάτων εντός κοινότητας, κατά μία ρεπουμπλικανικού τύπου πρόσληψη.¹⁹³ Θα πρέπει να σημειωθεί ότι εθνικισμός και ρεπουμπλικανισμός, παρά την κοινή τους αξίωση για στράτευση του ατόμου σε έναν ανώτερο σκοπό προς χάριν του συνόλου, διαφέρουν κατ' ουσίαν ως προς το είδος ελευθερίας που αξιώνουν: ο εθνικισμός ευαγγελίζεται την εθνική ελευθερία, η οποία διαπερνάται από την υπεράσπιση του έθνους, ενώ ο ρεπουμπλικανισμός επιδιώκει την πολιτική ελευθερία των υποκειμενικών δρώντων εντός της κοινότητας.

¹⁹¹ J. Habermas, ό.π., σ. 679

¹⁹² J. Habermas, ό.π., σ. 680

¹⁹³ J. Habermas, ό.π., σ. 681

Εν συνεχεία, ο Χάμπερμας προβαίνει στη διάκριση της έννοιας του πολίτη, υπό τη ρουσσοική και καντιανή πρόσληψη, έναντι της νομικής της αποτύπωσης. Έτσι, στη ρουσσοική και καντιανή προσέγγιση, η λαϊκή κυριαρχία διαμορφώνει μια δυνατότητα αναδιανομής ισχύος της πολιτικής κυριαρχίας υπό την έννοια της αυτονομοθεσίας – υπό την έννοια αυτή, μάλιστα, η πολιτική κυριαρχία παύει να υφίσταται ως αυτοτελής αυθύπαρκτη εξουσία, καθώς εξαλείφεται η έννοια του καταναγκασμού και της βίας (violentia), προς χάριν της συλλογικής βούλησης όλων, η οποία, επιπλέον, δεν συγκροτείται με βάση την καταγωγή, αλλά με βάση τη συναινετική διαδικασία.¹⁹⁴

Στη νομική ορολογία, από την άλλη, η έννοια «citizenship» απέδιδε αρχικώς την υπηκοότητα υπό το πρίσμα του έθνους, ενώ, αργότερα, έλαβε κατά κύριο λόγο το νόημα του προσδιορισμού του καθεστώτος του πολίτη, ως προς τη συμμετοχή του σε έναν συγκεκριμένο κρατικό σχηματισμό, αλλά και το σύνολο των πολιτιστικών δικαιωμάτων και καθηκόντων που ορίζονται για τους συμμετέχοντες στον εν λόγω σχηματισμό. Η ιδιότητα του πολίτη σαφώς συνδέεται με τα δικαιώματα και τη δικαϊκή θέση που αναλογούν στον κάθε θεσμικά αναγνωρισμένο συμμετέχοντα σε μια πολιτική κοινότητα, καθώς και με τα δικαιώματα που δύναται να διεκδικεί λόγω αυτής και, ιδιαίτερα στη ρεπουμπλικανική αντίληψη, μέσω της αυτοοργάνωσης.¹⁹⁵

Ο Χάμπερμας, εν συνεχεία, διακρίνει τις δύο αντιλήψεις που εντοπίζει σε επίπεδο φιλοσοφίας δικαίου, αναφορικά με την ενεργή ιδιότητα του πολίτη: μία ατομοκρατική φιλελεύθερη αντίληψη λοκιανής εμπνεύσεως και μία κομμουνιταριστική ηθική, αναγόμενη στην αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία.¹⁹⁶ Σύμφωνα με τον Charles Taylor,¹⁹⁷ η φιλελεύθερη ερμηνεία εστιάζεται στα ατομικά δικαιώματα και την ισότιμη μεταχείριση, καθώς και στην άσκηση της κυβερνητικής εξουσίας, κατά τρόπο που να λαμβάνει υπόψιν τις επιλογές των πολιτών, χωρίς, όμως, την ενεργό συμμετοχή και συνδιαμόρφωση των ιδίων, εν αντιθέσει με τη ρεπουμπλικανική ερμηνεία, η οποία προκρίνει τη λογική της αυτοδιοίκησης και τη συμμετοχή των πολιτών σε αυτήν και η οποία συντελεί σε μία συνθήκη διοικητικής συναίνεσης, μέσω του εκ περιτροπής «διοικείν και διοικείσθαι».

Στη δεύτερη ερμηνεία και παρά τα μειονεκτήματα πρακτικής εφαρμογής με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ο Χάμπερμας, εντοπίζεται, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ένα σημαντικό στοιχείο, το

¹⁹⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 682

¹⁹⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 683-684

¹⁹⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 685

¹⁹⁷ Ch. Taylor, «The Liberal-Communitarian Debate», (επιμ.) N. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, σ. 178 κ.ε.

στοιχείο της διυποκειμενικότητας, έναντι του αμιγούς ατομισμού που προάγει το φιλελεύθερο πρότυπο. Από την άλλη, βέβαια, μία υποχρεωτική συνθήκη από την πλευρά της πολιτείας έναντι των πολιτών για συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις θα ενείχε τον κίνδυνο του πατερναλισμού και του ολοκληρωτισμού, για αυτό, άλλωστε, και το διυποκειμενικό πράττειν εξαρτάται από μια διαδικασία συναίνεσης, για την οποία η πολιτική καλλιέργεια τίθεται ως αναγκαία προϋπόθεση.¹⁹⁸

Το στοιχείο του πατριωτισμού ενυπάρχει σε αυτήν τη κομμουνιστική ανάγνωση, όχι όμως υπό την εθνικιστική έννοια, αλλά υπό την έννοια της εστίασης στην ένωση ελευθέρων και ίσων πολιτών, οι οποίοι θα πρέπει να ταυτίζονται με τη συγκεκριμένη μορφή ζωής που εκπροσωπεί η πολιτική κοινότητα, καθώς και στις δημοκρατικές αρχές, οι οποίες αναπτύσσονται εντός ενός δεδομένου πλαισίου αναφοράς με συγκεκριμένο ιστορικοπολιτισμικό φορτίο.¹⁹⁹ Σε αυτό το σημείο, είναι σαφές ότι ο Χάμπερμας κάνει λόγο για έναν «συνταγματικό πατριωτισμό» που ξεπερνά την ανάγκη δόμησης μιας πολιτικής κοινότητας με όρους κοινής εθνικότητας, γλώσσας και καταγωγής και επισημαίνει ότι στο ενδεχόμενο ενός μελλοντικού ομόσπονδου ευρωπαϊκού κράτους θα πρέπει να περιλαμβάνονται πολλές διαφορετικές ερμηνείες -υπό το πρίσμα των διαφορετικών παραδόσεων-, με αποτέλεσμα η ιδιότητα του πολίτη να μην ανάγει την ισχύ της από την έννοια της εθνικής ταυτότητας, αλλά από την πολιτική συνύπαρξη που στηρίζεται στην κοινή πολιτική καλλιέργεια, ακόμη και σε ένα περιβάλλον πολλαπλότητας.²⁰⁰

ii. Μεταεθνική Ιδιότητα του Πολίτη στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα

Η αριστοτελική ιδιότητα του πολίτη είχε αναπτυχθεί αρχικώς αναφερόμενη στα όρια της πόλεως, όμως, η ανάδυση των εθνών, κατά τους νεότερους χρόνους, διαμόρφωσε τους όρους συναρμογής της ιδιότητας του πολίτη με την εθνική ταυτότητα, ως προσαρμογής της ρεπουμπλικανικής ιδέας, εντός των νεοεμφανιζόμενων εθνών-κρατών. Ωστόσο, με την ανάπτυξη της ιδιωτικής οικονομίας και τη διεθνοποίηση των αγορών, επιτάθηκε και η συστημική έναντι της κοινωνικής και πολιτικής ενσωμάτωσης και, ως εκ τούτου, εν αντιθέσει με τις διακηρύξεις του φιλελευθερισμού, καπιταλισμός και δημοκρατία βρίσκονται σε θέση αντινομίας, σύμφωνα με τον Χάμπερμας.²⁰¹ Η

¹⁹⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 686-687

¹⁹⁹ J. Habermas, ό.π., σ. 687

²⁰⁰ J. Habermas, ό.π., σ. 688

²⁰¹ J. Habermas, ό.π., σ. 689

δε διαρκώς διογκούμενη τάση της τεχνοκρατικής-γραφειοκρατικής διάστασης της ΕΕ θέτει ακόμη μεγαλύτερους κινδύνους για τα δημοκρατικά δικαιώματα.²⁰²

Σε διακηρυκτικό επίπεδο, πάντως, άμα τη γενέσει της Ευρωπαϊκής Οικονομικής Κοινότητας, είχε εκπεφραστεί η πρόθεση να ολοκληρωθεί και η πολιτική Ένωση των ευρωπαϊκών κρατών, ένωση η οποία παραμένει σε μία διαμφισβητούμενη κατάσταση ως προς την πολιτική της ολοκλήρωση. Αντίστοιχο παράδειγμα πολυπολιτισμικής κοινωνίας συνιστούν, όπως επισημαίνει ο Χάμπερμας, μόνο οι ΗΠΑ, ως μια κοινωνία περιλαμβάνουσα πληθυσμούς με διαφορετικές πολιτισμικές ταυτότητες, αλλά με ίδια πολιτική κουλτούρα και κοινή γλώσσα, εν αντιθέσει με την ΕΕ που καλείται να συγκεράσει διαφορετικές εθνικές ταυτότητες.

Τα εθνικά κράτη θα έπρεπε να συνεχίσουν να κατέχουν, εντός αυτού του ομοσπονδιακού εγχειρήματος, μια δομοπαρασκευαστική ισχύ. Εν σχέσει με την ευρωπαϊκή ιδιότητα του πολίτη, το ερώτημα που ανακύπτει αναφορικά με τη δυνατότητα ουσιαστικής συγκρότησης αυτής, προέρχεται κυρίως από την παραδοχή ότι η πολιτική δημοσιότητα έχει τεθεί σε λειτουργία ως σήμερα, εντός των εθνικών συνόρων, ενώ οι αντίστοιχες θεσμικές ελίτ δρουν έχοντας αυτονομηθεί από τα εθνικά τους όρια, διαμορφώνοντας μια γραφειοκρατία αποκομμένη από τις δημοκρατικές διαδικασίες. Λόγω της συνεχώς αναπτυσσόμενης γραφειοκρατίας, τα κράτη και οι πολίτες υποχρεούνται στην υπακοή και τήρηση μιας σειράς μέτρων, που έχουν αποφασιστεί σε υπερεθνικό επίπεδο, χωρίς δυνατότητα δημοκρατικού ελέγχου και υπονομεύοντας το status του πολίτη.²⁰³

Η διαδικασία της «συμπερίληψης» περιγράφει την απόδοση δικαιωμάτων σε όλο και περισσότερα πρόσωπα εντός της κοινωνίας, δικαιώματα τα οποία αντανακλώνται στην πρόσβαση στην εργασία, στην παιδεία, στην υγεία, στον πολιτισμό, χωρίς, ωστόσο, να τροφοδοτούν μια ενεργή ιδιότητα του πολίτη, μέσω της οποίας να δύνανται να παρέμβουν στη δημόσια σφαίρα. Παράλληλα, όσο περισσότερο αυτονομούνται η οικονομία και η διοίκηση, τόσο περισσότερο οι πολίτες περιθωριοποιούνται από την πολιτική δημοσιότητα. Τα τελευταία χρόνια, η λαϊκή κυριαρχία αποτυπώνεται στους δικαϊκούς θεσμούς και στην άτυπη διαλογική διαμόρφωση γνώμης, μέσω της συμβολής διαφόρων επικοινωνιακών δικτύων.²⁰⁴ Αυτά τα επικοινωνιακά

²⁰² Σε αυτό το σημείο είναι προφανής η αντιστοιχία με το χαμπερμασιανό ερμηνευτικό σχήμα βίκοσμος-σύστημα.

²⁰³ J. Habermas, ό.π., σ. 690-691

²⁰⁴ J. Habermas, ό.π., σ. 692-693

δίκτυα θα μπορούσαν, κατά τον Χάμπερμας, να διαμορφώσουν τον αναγκαίο διάλογο με τη δημόσια διοίκηση, σε μια προσπάθεια οριοθέτησης του οικονομικού συστήματος. Αυτό θα συνιστούσε, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ένα πρότυπο διαβουλευτικής πολιτικής, διαμορφωμένης μέσα από τη «συνάντηση» και τη συνάρθρωση επιμέρους διαλόγων - με αυτόν τον τρόπο, η ιδιότητα του πολίτη θα εδύνατο να αποκτήσει το πλήρες ενεργητικό της νόημα.

Ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι οι επερχόμενες κοινωνικές εντάσεις, εντός του ευρωπαϊκού πλαισίου, διαμορφούμενες από την ευρωπαϊκή αγορά και τη μετανάστευση, θα μπορούσαν να ενισχύσουν τον κοινωνικό βιόκοσμο, εφόσον αξιοποιηθούν προς την ορθή κατεύθυνση. Συνεπώς, μια μελλοντική διεκδίκηση περισσότερης πολιτικής εμπλοκής από τις ευρωπαϊκές κοινωνίες, σε συνδυασμό με την ενίσχυση των πολιτικών αρμοδιοτήτων του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, θα μπορούσε να διαμορφώσει μια κοινή ευρωπαϊκή πολιτική καλλιέργεια. Ένας ευρωπαϊκός συνταγματικός πατριωτισμός θα ήταν δυνατόν να τροφοδοτήσει τις ίδιες δικαϊκές αρχές με διαφορετικές εθνικοϊστορικές προσεγγίσεις, κατ' αναλογία προς το παράδειγμα της Ελβετίας. Η Ευρώπη, ως εκ τούτου, θα όφειλε να αυτοκατανοήσει τον ρόλο της, όχι ανατρέχοντας στις κοινές πολιτισμικές ρίζες της στον Μεσαίωνα, αλλά οικοδομώντας μια αυτοσυνειδησία της ευρωπαϊκής πολλαπλότητας, η οποία θα ανταποκρίνεται στα δεδομένα της τρέχουσας εποχής.

iii. Μετανάστευση και Σοβινισμός

Ο Χάμπερμας επιβεβαιώνει την ανάλυση της Hannah Arendt, που υποστήριζε ότι το ζήτημα των απάτριδων θα επισφράγιζε τον 20ό αιώνα, ενώ, τα τελευταία χρόνια, οι άλλοτε απάτριδες του Β' Παγκοσμίου Πολέμου είναι οι αιτούντες άσυλο και οι μετανάστες της σύγχρονης εποχής. Πέραν των πρωτοβουλιών για βελτίωση των βιοτικών όρων, στις περιοχές προέλευσης των μεταναστευτικών ρευμάτων (ως επί το πλείστον Ανατολική και Κεντρική Ευρώπη), καθώς και τις πολιτικές ενσωμάτωσης των οικονομικών μεταναστών, η αποτελεσματικότητα των αντίστοιχων πρωτοβουλιών εξαρτάται, στην πραγματικότητα, από τους πληθυσμούς στις χώρες υποδοχής. Χαρακτηριστικά, με αφορμή τα μεταναστευτικά ρεύματα που σημειώθηκαν κατά τη μεταπολεμική περίοδο, παρατηρήθηκε η αύξηση των ακροδεξιών δυνάμεων υπό το πρίσμα του

λεγόμενου «σοβινισμού της ευημερίας», διαμορφώνοντας εκ νέου έναν εσωτερικό επαναπροσδιορισμό μεταξύ της ιδιότητας του πολίτη και της εθνικής ταυτότητας.²⁰⁵

Το επαναστατικό Σύνταγμα των Ιακωβίνων, το 1793, απέδιδε πλήρη δικαιώματα πολίτη σε όποιον ενήλικο διέμενε επί ένα έτος στη Γαλλία, ενώ στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, πολίτες και μη πολίτες απολάμβαναν ως επί το πλείστον τα ίδια δικαιώματα, λόγω των πολυάριθμων νόμων που δεν σχετίζονταν με τη γερμανική ιθαγένεια.²⁰⁶ Όμως, το Ομοσπονδιακό Συνταγματικό Δικαστήριο γνωμοδότησε αρνητικά επί μίας υποθέσεως συμμετοχής των μεταναστών στις κοινοτικές και νομαρχιακές εκλογές, αιτιολογώντας την εν λόγω άποψη στο επιχείρημα ότι πίσω από την αντίληψη της ελευθερίας υπάρχει μια σιωπηρή συμφωνία μεταξύ των κατόχων των δημοκρατικών πολιτικών δικαιωμάτων και των διαρκώς υποταγμένων στην κρατική εξουσία.²⁰⁷

Ο Χάμπερμας εξετάζει ορισμένα ζητήματα σχετιζόμενα με τη συζήτηση για τη σύσταση ειδικών καθηκόντων αναφορικά με την ιθαγένεια, έναντι των καθολικών καθηκόντων που παραμένουν ανεξάρτητα από τα εθνικά σύνορα. Σε σχέση με τα ζητήματα αυτά, εξετάζει πρώτα τις ιδιαίτερες υποχρεώσεις που εδράζονται στο ωφελιμιστικής υφής επιχείρημα περί της αρχής της εγγύτητας, το οποίο στηρίζεται στην ανταλλαγή και στην αλληλεπενέργεια μεταξύ των μελών της ίδιας κοινότητας, αδυνατεί όμως να απαντήσει στο ερώτημα που προκύπτει αναφορικά με την αντιμετώπιση μελών με περιορισμένη δυνατότητα προσφοράς (όπως ασθενείς, ηλικιωμένοι, ΑμεΑ) ή απέναντι σε μία ανακύπτουσα επιτακτική ανάγκη για βοήθεια προς «ξένους». Κατά συνέπεια, αυτού του είδους ο «εργαλειακός εθνοκεντρισμός» δεν δείχνει να είναι ιδιαίτερα πειστικός.²⁰⁸

Για τους ίδιους λόγους, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι δεν είναι ικανοποιητικό το επιχείρημα που συνηγορεί υπέρ ενός κρατικά οργανωμένου «ηθικού καταμερισμού εργασίας», αποδίδοντας ειδικά καθήκοντα σε ορισμένους μόνο αποδέκτες – είναι δύσκολο, εξάλλου, να ορίσουμε τι είδους καθήκοντα θα είναι αυτά και με βάση ποια κριτήρια.²⁰⁹ Με όρους ηθικής θεώρησης, θα πρέπει μάλλον να κρίνουμε κατ' αρχήν το ζήτημα της μετανάστευσης από μία θέση «πρωταρχικής κατάστασης» -όπως θα πρότεινε και ο John Rawls-, προσπαθώντας να αντιληφθούμε την οπτική

²⁰⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 697

²⁰⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 698

²⁰⁷ J. Habermas, ό.π., σ. 698

²⁰⁸ J. Habermas, ό.π., σ. 700

²⁰⁹ J. Habermas, ό.π., σ. 700-701

του μετανάστη, του κατατρεγμένου ανθρώπου, που αναζητά μια ευκαιρία επιβίωσης και όχι αποκλειστικά από την πλευρά των κατοίκων μιας ακμάζουσας περιοχής.²¹⁰ Αξίζει σε αυτό το σημείο, σύμφωνα και με τον Χάμπερμας, να λάβουμε υπόψιν την άποψη που εκφράζει ο Joseph Carens:²¹¹ «Πίσω από το “πέπλο της άγνοιας” κατά τη διερεύνηση των πιθανών περιορισμών της ελευθερίας, υιοθετεί κανείς την οπτική αυτού που κατ’ εξοχήν θα ζημιωνόταν από τους περιορισμούς, στην περίπτωση αυτή του ξένου που επιθυμεί να μεταναστεύσει. Στην πρωταρχική τότε κατάσταση θα επέμενε κανείς ότι το δικαίωμα της μετανάστευσης πρέπει να συμπεριληφθεί στο σύστημα των βασικών ελευθεριών για τους ίδιους λόγους που θα επέμενε να συμπεριληφθεί το δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας: ίσως αποδειχθεί ουσιώδες για το σχέδιο ζωής που εκπονεί κάποιος».

Οι κομμουνιστικές απόψεις, από την άλλη, επισημαίνουν ότι η συμπερίληψη σε μια πολιτική κοινότητα συνιστά επί της ουσίας συμπερίληψη σε μια κοινή μορφή ζωής, με συγκεκριμένα ιστορικοπολιτικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, εντός της οποίας το ατομικό συμφέρον παραμερίζεται προς χάριν της κοινής ωφέλειας. Με παρόμοια συλλογιστική βάση, και ο Walzer τάσσεται με την άποψη ότι όριο του δικαιώματος μετανάστευσης συνιστά το δικαίωμα ακεραιότητας μιας πολιτικής κοινότητας ως μορφής ζωής με αξίωση αυτοκατάφασης.²¹² Με βάση την εν λόγω συλλογιστική, η σύνδεση της ιδιότητας του πολίτη με την εθνική ταυτότητα υποκαθίσταται από τη σύνδεση της ιδιότητας του πολίτη με μια διαμορφωμένη ιστορικοπολιτισμική ταυτότητα.²¹³ Παρά ταύτα, η προσαρμογή στο οικείο πλαίσιο πολιτικής καλλιέργειας της κοινότητας δεν σημαίνει την εγκατάλειψη του πολιτισμικού φορτίου που φέρουν από τον τόπο καταγωγής τους.²¹⁴

Ο Χάμπερμας υπερασπίζεται τη λογική μιας φιλελεύθερης πολιτικής για τη μετανάστευση, επισημαίνοντας ότι το λεγόμενο «δικαίωμα αυτοπροσδιορισμού» υπαγορεύει το δικαίωμα μέριμνας μιας κοινότητας για την καλλιέργεια ενός δεδομένου πλαισίου πολιτικών αρχών ως πλαισίου αναφοράς για τα πολιτικά δικαιώματα, όχι όμως υπό την έννοια αυτοβεβαίωσης και

²¹⁰ J. Habermas, ό.π., σ. 701

²¹¹ J. H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *Review of Politics* 49, University of Notre Dame, Paris 1987, 251-273 και ειδικότερα σ. 258

²¹² M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, σ. 31-63

²¹³ Ο Van Gunsteren εξηγεί πως αυτός που επιθυμεί να λάβει την ιδιότητα του πολίτη μιας κοινότητας θα πρέπει να έχει γνώση της γλώσσας και του πολιτισμού της, αλλά και να αναγνωρίζει τους θεσμούς της, όπως αναφέρει ο Habermas ό.π., σ. 703

²¹⁴ J. H. Carens, ό.π., σ. 271

αυτοκατάφασης της ευημερίας μιας δεδομένης μορφής ζωής. Το κράτος, συνεπώς, θα πρέπει να ακολουθεί και να εφαρμόζει τη συνταγματική αρχή της «ισοδίκαιης συνύπαρξης».²¹⁵

Μόνο μια μορφή δημοκρατικής ιδιότητας του πολίτη δύναται να λειτουργήσει ως προκαταρκτική μορφή για την ιδιότητα του πολίτη του κόσμου. Ήδη τα τελευταία χρόνια, διαμορφώνονται ορισμένα «κοσμοπολιτικά γεγονότα», υπό την έννοια της διαφαινόμενης εμφάνισης μιας οικουμενικής κοινής γνώμης. Αφορμής δοθείσης από τη Γαλλική Επανάσταση, ο Kant αναφερόταν ήδη σε ένα «παγκόσμιο κοινό», το οποίο καθιστά όλο και πιο αισθητή την παρουσία του, ιδιαίτερα με παγκόσμιες διαδηλώσεις που διενεργούνται σε πολλά διαφορετικά κράτη. Το ενδεχόμενο μιας κοσμοπολιτικής επιλογής συνιστά πλέον από δεδομένο, έστω και αν σε μια τέτοια πορεία διαπιστώνονται και πολλές εθνικιστικές αντιστάσεις. Η ιδιότητα του πολίτη του κράτους θέτει σε τροχιά μια τέτοια πορεία προς την ιδιότητα του πολίτη του κόσμου, με την οποία τάσσεται και ο Χάμπερμας και η οποία, παρά τις αντιξοότητες, παραμένει μια ορατή επιλογή.²¹⁶

6. Επίλογος

Ο Χάμπερμας εκκινώντας από την Κριτική Σχολή της Φρανκφούρτης συγκροτεί τη δική του χαμπερμασιανή κοινωνική θεωρία, θέτοντας ως βασικό, μεταξύ άλλων, το στοιχείο της αναστοχαστικότητας, προκειμένου η νεωτερική συνθήκη να επανεφεύρει το χαμένο της νόημα, στο πλαίσιο μιας θετικής διαλεκτικής, η οποία αναμένεται να αποκαταστήσει την εμπιστοσύνη των υποκειμενικών δρώντων στην υπόσχεση της κοινωνικής χειραφέτησης, μέσω του ορθού λόγου. Στην προσπάθεια οικοδόμησης της δικής του θεωρητικής συστηματοποίησης, ο Χάμπερμας καταπιάνεται αρχικά με μια απόπειρα γνωσιοθεωρητικής μελέτης και αποδόμησης του θετικισμού, δομώντας όλο και περισσότερο τη λεγόμενη «γνωσιοανθρωπολογία» του, η οποία, όμως, εξακολουθεί να βρίσκεται σε αναζήτηση ενός καθολικότερου φιλοσοφικού θεμελίου.

²¹⁵ J. Habermas, ό.π., σ. 704-705. Αναφορικά με το «καντιανό πρότυπο» του καθήκοντος αρωγής απέναντι στους πρόσφυγες πρβλ. Κ. Παπαγεωργίου, *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους*, Αθήνα 2017, σ. 65 κ.ε.

²¹⁶ J. Habermas, ό.π., σ. 705

Πρόκειται για το σημείο εκείνο που ο φιλόσοφος θα πραγματοποιήσει μια στροφή προς την καντιανή θεωρία του λόγου ως υπερβατολογικού θεμελίου, τηρώντας όλο και πιο σαφείς αποστάσεις από τον ανθρωπολογικό ιστορικά προσανατολιζόμενο στοχασμό και ωθούμενος στη διατύπωση της θεωρίας περί της ηθικής της διαβουλεύσεως και του επικοινωνιακού πράττειν, εντασσόμενη σε ένα πλαίσιο διαπάλης λειτουργικών συστημάτων παρσονιανής υφής και, παράλληλα, κατευθυνόμενη στο πεδίο μιας πολιτικής δημοσιότητας, αποσκοπούσας στη συναίνεση. Έχοντας θέσει τις πρώτες βάσεις της θεωρητικής του προσέγγισης, ο Χάμπερμας επιδιώκει, εν συνεχεία, να συγκροτήσει μια κανονιστική δικαιοκρατική θεωρία με όρους καθολικότητας, στρεφόμενος στο πεδίο των κρατικών σχηματισμών, των δημοκρατικών προϋποθέσεων και της λαϊκής κυριαρχίας, προτάσσοντας σαφώς το στοιχείο μιας δημοκρατικής διαδικασιακής διαβούλευσης, περιλαμβανούσης μάλλον τυποκρατικές παρά ουσιοκρατικές διασφαλίσεις.

Με βάση τις προηγηθείσες παρατηρήσεις είναι δυνατόν να κατανοήσουμε ευκρινέστερα τη θεωρία που διατυπώνει ο Χάμπερμας, αναφερόμενος σε ζητήματα της διεθνούς κοινότητας. Λαμβάνοντας υπόψιν τις πολιτικές κρίσεις και τους μετασχηματισμούς των κρατών στον ύστερο καπιταλισμό, ο Χάμπερμας επιχειρεί να επεκτείνει την περί κράτους θεωρία του, διερευνώντας αντίστοιχα ζητήματα δικαϊκής νομιμοποίησης, σε ένα πλαίσιο υπερεθνικό. Ο Χάμπερμας αυτή τη φορά εντοπίζει τη θεμελίωση της νομιμοποίησης του διεθνούς δικαίου στη μετα-μεταφυσική ερμηνεία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία προσδιορίζει ως αντανakλάσεις μιας γενικής και καθολικής ηθικοπολιτικής πηγής: της ανέκαθεν ανευρισκόμενης, σε κάθε μορφή αντίστασης έναντι κάθε μορφής αδικίας, αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας – και όχι σε ένα προκοινωνικό ή προπολιτικό επίπεδο αλλά εδώ, στον καταγεγραμμένο ιστορικά κόσμο.

Παρά τις κρίσεις νομιμοποίησης που αντιμετωπίζουν τα σύγχρονα κράτη και παρά την αυτονόμηση και επιβολή των οικονομικών και πολιτικών ελίτ, ο Χάμπερμας επιμένει στην ρεαλιστική προοπτική μιας «ουτοπικής» κοινωνίας, στηριγμένης στην ανόθευτη διυποκειμενική επικοινωνία και στην αλληλεγγύη, επιμένει στη διόρθωση του «κατασκευαστικού λάθους» της Ευρώπης, νοουμένου ως την προτεραιότητα μιας οικονομικής συμφωνίας έναντι των πολιτικών διευθετήσεων, επιμένει στη δυνατότητα σχηματισμού υπερεθνικών οργανισμών που θα λειτουργούν ορίζοντας ως θεμελιώδεις και απαράβατες αρχές την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ο Χάμπερμας επιμένει, ακόμη, στη δημοκρατική αποτύπωση της λαϊκής

κυριαρχίας, οδεύοντας προς μία νέα συνθήκη καθορισμού της πολιτικής κοινότητας, όχι ως μιας συγκεκριμένης εδαφικής και εθνοτικής έκτασης, αλλά ως μιας συνταγματικής θέσμησης αξιών από κοινού με άλλους δρώντες, υπό τη μορφή συνταγματικής ομοσπονδίας κρατών, χωρίς ωστόσο το κάθε κράτος να υποτάσσεται σε αυτήν, στον βαθμό που διασφαλίζει τις ελευθερίες των πολιτών. Θεμελιώδης συνεκτική εγγυητική αρχή για μία τέτοια κατασκευή παραμένει η αρχή της αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών, ως η μόνη διασφαλίζουσα τη διαμόρφωση της φυσιογνωμίας του εκάστοτε πολίτη του κράτους ως πολίτη του κόσμου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Th. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα 2006

Φ. Βασιλόγιαννης, *Ενοράσεις και Κατασκευές στην Ηθική και το Δίκαιο*, Αθήνα 2016
<http://users.uoa.gr/~pvassil/I&C-II.%20Conceptions-%20and%20Discourse-Based%20Constructivisms.pdf>

Φ. Βασιλόγιαννης, «Η Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια ως εξ Υποκειμένου Δίκαιο», *Αντικίνησωρ. ΤΤ. Σπ. Ν. Τρωιάννου*, Αθήνα 2013, 133-149
<http://users.uoa.gr/~pvassil/12Vassiloyannis.pdf>

D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, London 1973

Μ. Γκίβαλος, «Τύποι Δικαιωμάτων και Πράττειν στον Χάμπερμας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, Αθήνα 1998, 108-137

J. H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *Review of Politics* 49, University of Notre Dame, Paris 1987, 251-273

J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970

J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973

J. Habermas, *Legitimation Crisis*, transl. McCarthy, Beacon Press 1975

J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976

J. Habermas, «A reply to my critics», στο συλλογικό (Thomson, Held editors) Habermas. *Critical debates*, London 1982, 219-283

J. Habermas, «Ziviler Ungehorsam-Testfall Fur den demokratischen Rechtsstaat», *Die Neue Unürbersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, Frankfurt 1985, 79-99

J. Habermas, «Recht und Gewalt- Ein Deutsches Trauma», *Die Neue Unürbersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, Frankfurt 1985, 100-117

J. Habermas, *Γνώση και Διαφέρον*, Αθήνα 1990

J. Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, Αθήνα 1993

J. Habermas, *Το πραγματικό και το Ισχύον*, Αθήνα 1996

J. Habermas, *Η ηθική της Επικοινωνίας*, εισ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα 1997

J. Habermas, *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα 2003

J. Habermas, *Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης*, μτφ. Σώτη Τριανταφύλλου, Αθήνα 2012

M. Horkheimer, Th. Adorno, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, επιμ. Γ. Κουζέλης, Αθήνα 1996

K. Καβουλάκος, *Τα θεμέλια του Λόγου και της Κριτικής Κοινωνικής Θεωρίας*, Αθήνα 1996

K. Καβουλάκος, *Κριτική Θεωρία-Παράδοση και Προοπτικές*, Αθήνα 2003

I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μτφ. Γιανναρά, Αθήνα 1979

I. Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Αθήνα 1984

Th. McCarthy, *Kritik der Verstaendigungsverhaeltnisse*, Frankfurt 1989

K. Παπαγεωργίου, *Πόλεμος και Δικαιοσύνη*, Αθήνα 2008

K. Παπαγεωργίου, *Οι πρόσφυγες και τα καθήκοντά μας απέναντί τους*, Αθήνα 2017

J. Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Αθήνα 2001

Ε. Ρεθυμιωτάκη, *Πηγές του Δικαίου και Νομικός Πλουραλισμός στην ΕΕ*, στη σειρά Δίκαιο και Κοινωνία στον 21ο αιώνα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2012

G. Ritzer, *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, Αθήνα 2012

Α. Στυλιανού, «Η θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν κατά τον J. Habermas», στο (Κωνσταντίνος Βουδούρης επιμ.), *Ρητορική, επικοινωνία, πολιτική και φιλοσοφία*, Αθήνα 2002, σσ. 250-258

Ch. Taylor, «The Liberal-Communitarian Debate», (επιμ.) N. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, 178 κ.ε.

H.D. Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή*, Αθήνα 2008

A. Touraine, *The Post-Industrial Society*, London 1974

N. Τσίρος, *Πολιτική Νομιμοποίηση και Ανθρώπινα Δικαιώματα στο έργο του Jürgen Habermas*, Αθήνα 2017

J. Waldron, «Dignity and Rank», *European Journal of Sociology* 48 2007, 201-237

J. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York 1977

M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983