
ΚΡΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ ΣΤΟΝ J. HABERMAS

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Στο βιβλίο του *Faktizität und Geltung*¹ ο J. Habermas παρουσιάζει μια δικαιολόγηση του «δημοκρατικού κράτους δικαίου», από τη σκοπιά της δικής του επικοινωνιακής ή διαλογικής θεωρίας. Στο βιβλίο έχουμε και την εμπειριστατωμένη παρουσίαση της αντίληψής του για τη δημοκρατική πολιτική. Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω από τη μία να δώσω μια περιεκτική σύνοψη της πολιτικής φιλοσοφίας του J. Habermas και από την άλλη να κάνω μερικές νύξεις σχετικά με πιθανά σημεία όπου θα πρέπει να επικεντρωθεί η κριτική σ' αυτήν. Προχωρώ στην παρουσίασή μου σε τρία βήματα: πρώτα θα αναφερθώ στις βασικές προϋποθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Habermas (1), στη συνέχεια θα αναλύσω την άποψή του περί δικαίου και τη θεμελίωσή του του συστήματος των δικαιωμάτων (2) και, τέλος, θα δώσω μια σύνοψη της αντίληψής του για το δημοκρατικό κράτος δικαίου και τη δημοκρατική πολιτική (3).

1. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Φραγκφούρτη 1992 (ελληνικά: *Το πραγματικό και το ισχύον*, Λιβάνης, Αθήνα 1996, μτφρ. Θ. Λουπασάκη). Ο τόμος αυτός περιέχει και τα σημαντικότερα παλαιότερα κείμενα του Habermas σχετικά με το κράτος δικαίου και τη δημοκρατία, συγκεκριμένα τα: «Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)», «Volkssouveränität als Verfahren» και «Staatsbürgerschaft und nationale Identität». Επίσης, ο Habermas δημοσίευσε πρόσφατα διάφορα επεξηγηματικά της πολιτικής του φιλοσοφίας κείμενα, καθώς και απαντήσεις στις διατυπωθείσες κριτικές στον τόμο: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Φραγκφούρτη 1997.

1. Η χαμπερμασιανή θεωρία της νεωτερικότητας

Μια σύντομη εισαγωγή στις βασικές φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές απόψεις του Habermas θα διευκολύνει την προσέγγιση στο κυρίως θέμα μας. Περιορίζομαι στα απολύτως αναγκαία για τους σκοπούς της παρουσίασης της χαμπερμασιανής θεμελίωσης της πολιτικής και της δημοκρατίας στοιχεία. Σύμφωνα με τον Habermas, με τη νεωτερικότητα η ιστορία του ανθρώπινου είδους μπήκε σε μια ανώτερη εξελικτική φάση. Ο Marx είχε κατ' αρχάς δίκιο όταν διαπίστωνε τις απελευθερωτικές δυνατότητες που έκρυβε η νέα κοινωνία με την ταχεία ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, στην οποία επιδόθηκε ήδη από τις απαρχές της. Ωστόσο η ιστορική εμπειρία έδειξε ότι ο μαρξικός μηχανισμός της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα, της αυτόματης γέννησης μιας ελεύθερης κοινωνίας μέσα από την ανάπτυξη της οικονομίας, ήταν μια ψευδαίσθηση. Κατά τον Habermas, ο ιστορικοφιλοσοφικός αντικειμενισμός, ο οικονομισμός και οι βασικές φιλοσοφικές προϋποθέσεις του ώριμου Marx δεν επέτρεψαν τη σύλληψη της κοινωνικής προόδου σε όλο της το εύρος.²

Αυτή τη σύλληψη εξυπηρετεί η εισαγωγή εκ μέρους του Habermas ενός δυϊστικού κοινωνιοθεωρητικού και ιστορικοεξελικτικού πλαισίου αναφοράς. Κατά τον Habermas, η διαδικασία εξορθολογισμού και εκσυγχρονισμού διεξάγεται συγχρόνως σε δύο επίπεδα: πρώτον, στο επίπεδο της συσσώρευσης της εργαλειακής γνώσης, της συνακόλουθης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και της ορθολογικής οργάνωσης της παραγωγής – είναι το επίπεδο της διαφοροποίησης των «συστημάτων», που συνιστούν χώρους ελεύθερους από ηθικές δεσμεύσεις, όπου η δράση των ανθρώπων συντονίζεται μέσω των λεγομένων «διευθυντικών μέσων» (χρήμα–οικονομία, εξουσία–γραφειοκρατική διοίκηση)· και δεύτερον, στο επίπεδο του «θεσμικού πλαισίου», δηλαδή της ηθικής-πρακτικής ρύθμισης της κοινωνικής συμπεριφοράς. Η πρόοδος στο χώρο της ηθικής συνίσταται στη σταδιακή

2. Αυτή τη χαμπερμασιανή κριτική στον Marx βρίσκουμε ήδη στο J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Φραγκφούρτη 1968, σ. 92-100 και 114-115, καθώς και στον ιδίου, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Φραγκφούρτη 1976, σ. 144-163.

απώλεια της ισχύος των μεγάλων μεταφυσικών ηθικών συστημάτων και στην ολοένα και μεγαλύτερη εξάρτηση των ηθικών μας αντιλήψεων από μια συμφωνία παρηγμένη με τα μέσα μιας αβίαστης επικοινωνίας. Έτσι, πλάι στον «εργαλειακό εξορθολογισμό» των συστημάτων, έχουμε έναν «επικοινωνιακό εξορθολογισμό» του λεγόμενου «βιόκοσμου» (Lebenswelt), δηλαδή των κοσμοεικόνων, των ηθικών αντιλήψεων, των βασικών θεσμών και αξιών που κατευθύνουν την κοινωνική ζωή. Αυτή η αντίληψη για την κοινωνική εξέλιξη συνδέεται με την κοινωνιολογική διχοτόμηση της κοινωνίας: α) στο σύστημα (που φροντίζει για την υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας), και β) στο βιόκοσμο (όπου συντελείται η συμβολική αναπαραγωγή).³

Το λάθος του Μαρχ είναι ότι θεώρησε πως η πρόοδος στο επίπεδο του συστήματος θα σήμαινε αυτομάτως και βελτίωση στο επίπεδο της ηθικής-πρακτικής συνείδησης. Στην πραγματικότητα, ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου ακολουθεί μια ιδιαίτερη λογική, άσχετη με αυτήν της εκδίπλωσης των παραγωγικών δυνάμεων. Επιπλέον, η διαδικασία της διαφοροποίησης και ανάπτυξης του συστήματος, δηλαδή (στη γλώσσα του Μαρχ) η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, θέτει σε κίνδυνο τις εύθραυστες δομές της κοινωνίας. Οι παθολογίες της νεωτερικότητας – η ανομία, η αλλοτρίωση, η διάλυση του κοινωνικού ιστού κ.λπ. – ερμηνεύονται από τον Habermas ως σημάδια μιας προϋούσας «αποικιοποίησης του βιόκοσμου εκ μέρους του συστήματος». Η υπέρμετρη ανάπτυξη του συστήματος στη νεωτερικότητα δημιουργεί μια τάση υποταγής του «βιόκοσμου» στις επιταγές και τα κριτήρια της «λειτουργιστικής ορθολογικότητας». Αυτή η εισβολή των κριτηρίων και των μέσων του συστήματος στο βιόκοσμο, που παίρνει τη μορφή της «αποικιοποίησης του βιόκοσμου», έχει καταστροφικά αποτελέσματα για τις δομές της ηθικής-πρακτικής συνείδησης και

3. Ο ιστορικοεξελικτικός και κοινωνιοθεωρητικός дуΐσμός είναι ένα στοιχείο που διαπερνά ολόκληρο το χαμιπερμασιανό έργο, παρουσιάζεται δε με τρόπο εκλεπτυσμένο στο J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen...*, ό.π., σ. 144-199, και ιδιαίτερα στο δεύτερο τόμο του opus magnum του Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Φραγκφούρτη 1981, τόμ. Π, ιδιαίτερα σ. 229-293. Για μια κριτική παρουσίαση των αναλύσεων αυτών, βλ. την εργασία μου: Κ. Καβουλάκος, *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*, Πόλις, Αθήνα 1996, ιδιαίτερα κεφ. 5.

της κοινωνικής αλληλεγγύης, που δεν μπορούν να αναπαραχθούν παρά μόνο μέσω της επικοινωνίας (και όχι μέσω των γενικών ισοδύναμων του χρήματος και της εξουσίας).⁴

Γι' αυτή τη νέα αναλυτική οπτική, το ίδιο μονομερές είναι και η κριτική των απαισιόδοξων θεωρητικών της κοινωνικής εξέλιξης. Για παράδειγμα, οι θεωρητικοί της λεγόμενης παλαιάς σχολής της Φραγκφούρτης, ακολουθώντας το μονόπλευρο θεωρητικό πλαίσιο του Marx, οδηγήθηκαν σε θεωρητικό και πρακτικό αδιέξοδο, εφόσον η εδραίωση του καπιταλιστικού συστήματος παραγωγής και η κυριαρχία του «εργαλειακού λόγου» ερμηνεύτηκαν από μέρους τους ως ολοκληρωτική πραγματοποίηση της ανθρώπινης ζωής, συμπεριλαμβανομένου του πνευματικού πολιτισμού. Έτσι, η νεωτερικότητα παρουσιάζεται παγιδευμένη σε μια «διαλεκτική του διαφωτισμού», που αντί να απελευθερώνει οδηγεί στην έκλειψη του Λόγου και στην κυριαρχία της εργαλειακής και υπολογιστικής διάνοιας, μετατρέποντας τα ιδεώδη της ελευθερίας σε υποταγή στο μύθο της ορθολογικής κυριαρχίας. Αυτή η αλλαγή προσήμου του μαρξικού μηχανισμού της ιστορίας στηρίζεται στην ίδια ανικανότητα διάκρισης μεταξύ της προϊούσας λειτουργικής διαφοροποίησης του συστήματος (οικονομία αγοράς – γραφειοκρατία) και του «επικοινωνιακού εξορθολογισμού» του βιόκοσμου.⁵

Όμως για τον Habermas, ο «επικοινωνιακός εξορθολογισμός» του βιόκοσμου ακολουθεί μια δική του λογική, η οποία συνδέεται με τη σταδιακή απελευθέρωση του δυναμικού ορθολογικότητας που ενυπάρχει στην επικοινωνία.⁶ Αυτός είναι ο λόγος που η διαδικασία εκσυγχρονισμού εμφανίζεται ως αμφίσημη. Γιατί ναι μεν η ακατάσχετη

4. Το σχήμα της «αποικιοποίησης του βιόκοσμου» εκ μέρους του συστήματος παρουσιάζεται στο J. Habermas, *Theorie des kommunikativen...*, ό.π., τόμ. II, σ. 449-547. Βλ. επίσης την κριτική παρουσίαση στο: Κ. Καβουλάκος, *Γιούργκεν Χάμπερμας...*, ό.π., σ. 292-300.

5. Για την κριτική του Habermas στην «παλαιά σχολή της Φραγκφούρτης» (κυρίως στους Horkheimer και Adorno), βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen...*, ό.π., τόμ. I, σ. 455-533.

6. Βλ. την ανάλυσή μου της χαμπερμασιανής επικοινωνιακής θεμελίωσης της ορθολογικότητας στο: Κ. Καβουλάκος, «Η ισχύς του λόγου στον Habermas», *Βήμα των κοινωνικών επιστημών* 20, Οκτ. 1996, σ. 149-174. Για τη χαμπερμασιανή θεώρηση του βιόκοσμου, βλ. και Γ. Ξηροπαΐδης, «Γλώσσα και κοινωνική θεωρία στον Habermas», *Αξιολογικά* 11-12, 1998, σ. 114-174, ιδιαίτερα σ. 128-137.

ανάπτυξη του συστήματος θέτει σε κίνδυνο τις δομές του βιόκοσμου, όμως ο ίδιος ο βιόκοσμος εισέρχεται σε μια διαδικασία εξορθολογισμού που έχει χειραφετητικό χαρακτήρα. Στην ύστερη νεωτερικότητα, ο «εγκλωπτισμός» της αυθεντίας της παράδοσης έχει ως αποτέλεσμα την εξάρτηση της εγκυρότητας των περιεχομένων της από επικοινωνιακές διαδικασίες συλλογικού ελέγχου της. Τέτοιες διαδικασίες δεν περιορίζονται φυσικά στην αμφισβήτηση, αλλά στοχεύουν και στην επίτευξη μιας συναίνεσης με βάση την αποδοχή των καλύτερων επιχειρημάτων, μιας συναίνεσης που γι' αυτόν το λόγο αξίζει να ονομάζεται «ορθολογική». Έχουμε έτσι μια επικοινωνιακή «ρευστοποίηση» των παραδόσεων, που χάνουν την αυτοφυή τους δύναμη να προσανατολίζουν την ανθρώπινη ζωή, και την ξανακερδίζουν μόνο εφόσον περάσουν με επιτυχία το τεστ του επικοινωνιακού τους ελέγχου. Ως συνέπεια αυτής της διαδικασίας, ο βιόκοσμος διαφοροποιείται σε τρεις ξεχωριστές δομικές συνιστώσες: σε πολιτισμό (κοσμολογίες), κοινωνία (κοινωνικοί θεσμοί, ηθικές-πρακτικές δομές), και δομές προσωπικότητας. Έτσι, στην ύστερη νεωτερικότητα έχουμε την αναστοχαστική αναπαραγωγή μιας αποκεντρωμένης κοσμολογίας (όπου γίνεται διάκριση μεταξύ των ερωτημάτων της θεωρητικής γνώσης, της πρακτικής γνώσης, και της αισθητικής), έχουμε παραπέρα τη διαμόρφωση μιας αυτόνομης επικοινωνιακής ηθικής και ενός οικουμενιστικού δικαιοσύνης συστήματος και, τέλος, τη συγκρότηση μιας αυτόνομης, εξατομικευμένης υποκειμενικότητας.⁷

2. Η διαδικασιακή θεμελίωση του συστήματος των δικαιωμάτων

Ας δούμε όμως μέσω ποίας οδού αυτή η αντίληψη περί επικοινωνιακού εξορθολογισμού οδηγείται σε μια θεμελίωση των δικαιωμά-

7. Για τον «επικοινωνιακό εξορθολογισμό» του βιόκοσμου, βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen...*, ό.π., τόμ. II, σ. 218-221. Βλ. επίσης την παρουσίαση στο Κ. Καβουλάκος, *Γιούργκεν Χάμπερμας...*, ό.π., σ. 278-280, και την κριτική μου στις σ. 284-288. Μια περιγραφή των βασικών γραμμών της χαμπερμασιανής θεωρίας της νεωτερικότητας βρίσκουμε και στο Κ. Λελεδάκης, «Κοινωνία, υποκειμενικότητα και νεωτερικότητα στον Habermas», στο Αξιο-

των του ανθρώπου και του πολίτη. Σε ό,τι αφορά το θεσμικό πλαίσιο, δηλαδή τις ηθικές πρακτικές-δομές, η νεωτερικότητα δημιουργεί ένα κρίσιμο ερώτημα: πώς είναι δυνατός ο συντονισμός, η συναρμογή των επιμέρους ατομικών δράσεων, όταν έχει αποδυναμωθεί πλέον το κοινό κανονιστικό πλαίσιο που επέβαλλε μέχρι τώρα η θρησκεία, εφόσον δεν επιθυμούμε φυσικά την εκτεταμένη προσφυγή στη βία; Η απάντηση του Habermas είναι ότι στη νεωτερικότητα έχουμε τη διαμόρφωση μιας αυτόνομης ηθικής. Μια «κοινωνία χωρίς Θεό», δηλαδή μια κοινωνία που πρέπει να προσανατολιστεί «από μόνη της» στην πράξη, δεν διαθέτει παρά μόνο το κριτήριο της ορθολογικής συμφωνίας όλων των κοινωνιών, σε μια αβίαστη συζήτηση, όπου κυριαρχεί μόνο το βέλτιστο επιχείρημα. Η διαπίστωση της εγκυρότητας των πρακτικών μας κανόνων απαιτεί έτσι μια *ιδανική κατάσταση* ομιλίας, απεριόριστα ανοικτής σε όλους τους ενδιαφερόμενους και απαλλαγμένης από εσωτερικούς και εξωτερικούς καταναγκασμούς και ανισορροπίες εξουσίας. Το αποφασιστικό δεν είναι αν η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση υφίσταται πραγματικά, αλλά το ότι οι συνομιλούντες θα πρέπει να την υποθέσουν ως υπαρκτή, έστω και «αντιπραγματικά» (kontrafaktisch), εφόσον παίρνουν στα σοβαρά τη συζήτηση. Εννοείται ότι μια τέτοια ομιλιακή κατάσταση θα μπορούσε στην καλύτερη περίπτωση μόνο να προσεγγιστεί στην πραγματικότητα. Αλλά ακόμα κι αν κάτι τέτοιο ήταν εύκολο, η διαρκής επικοινωνιακή επίλυση όλων των πιθανών πρακτικών συγκρούσεων είναι αδιανόητη. Η λεγόμενη «μετασυμβατική» μοντέρνα ηθική συγκροτείται στη βάση μιας – κατά κάποιον τρόπο – «δημοκρατικής συζήτησης» και για την εφαρμογή της δεν μπορεί να στηρίζεται παρά στον αυτοέλεγχο των υποκειμένων. Στηρίζεται, δηλαδή, σε αυτό που συνήθως ονομάζουμε «εσωτερική φωνή της ηθικής μας συνείδησης».⁸

λογικά 11-12, 1998, σ. 67-113, όπου και ενδιαφέρουσες κριτικές παρατηρήσεις τόσο για την αντίληψη του Habermas για το αυτόνομο υποκείμενο, όσο και για τις ελλείψεις και τα προβλήματα της θεωρίας του πράττειν και του δυνάμιον συστήματος-βιόκοσμου, που βρίσκονται στη βάση της θεωρίας του κοινωνικού.

8. Σχετικά με τη φιλοσοφική θεμελίωση της «ηθικής του διαλόγου» που προτείνει ο Habermas, βλ. J. Habermas, *Η ηθική της επικοινωνίας*, εισαγ.-μτφρ. Κ. Καβουλάκου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1997.

Γι' αυτό και επιβάλλεται η συμπλήρωσή της από τους κανόνες εξαναγκαστού δικαίου, δηλαδή του δικαίου που επιβάλλεται εν γνη μέσω κυρώσεων.

Η κοινωνική ενσωμάτωση απαιτεί την ύπαρξη ενός γενικού πρίσμου, απαιτεί τη ρύθμιση των κρισιμότερων από τα πρακτικά ζητήματα σε μια πιο στέρεη βάση. Αυτή τη βάση προσφέρει –κατά Habermas– το δίκαιο. Το δίκαιο είναι ο θεσμός που ανακουφίζει επικοινωνιακή δράση των κοινωνιών από το βαρύ φορτίο της ρύθμισης όλων των ζητημάτων της κοινωνικής ζωής. Από την άλλη, συνδέει το πρόβλημα της διατήρησης της κοινωνικής τάξης από προθέσεις και τα κίνητρα των επιμέρους υποκειμένων. Τα υποκείμενα μπορούν να αντιμετωπίσουν το δίκαιο όπως θέλουν: είτε ως ετερικό εμπόδιο στην αυθαιρεσία τους, είτε ως γενικό κανόνα που θιστά δυνατή την ατομική και συλλογική ελευθερία.⁹ Το δίκαιο είναι λοιπόν υποταγμένο στην ηθική, αλλά θα πρέπει να θεωρηθεί ένα χρήσιμο λειτουργικό της συμπλήρωμα. Το δίκαιο δεν μας λέει να κάνουμε μπροστά στα ηθικά διλήμματα, αλλά ορίζει ένα γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κατ' αρχήν επιτρέπεται ό,τι δεν απαγορεύεται ρητά. Επίσης, το δίκαιο λειτουργεί ως διαμεσολάβηση μεταξύ του «βιόκοσμου», του κόσμου της επικοινωνιακής πρακτικής και «συστήματος», στην ανεξέλεγκτη εκδίπλωση του οποίου θέτει φρεμούς. Είναι δηλαδή, κατά κάποιον τρόπο, το μέσο ελέγχου της οικονομίας και της διοίκησης από μέρους της κοινωνίας.¹⁰ Τέλος, είναι ένα μέσο πραγμάτωσης της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας γιατί το θετικό δίκαιο είναι ανά πάσα στιγμή αναθεωρήσιμο. Αντλεί τη νομιμοποίησή του από το γεγονός ότι ενσαρκώνει –τουλάχιστον έτσι υποτίθεται– την ορθολογική βούληση των κοινωνιών του μεγαλύτερου μέρους τους.¹¹

Με αυτή την έννοια, ο τρόπος νομιμοποίησης του θετικού δικαίου έχει κοινή προέλευση με τον τρόπο της δικαιολόγησης των ηθικών κανόνων. Ο Habermas περιγράφει τη διαφορά τους ως εξής: «Ώρα που η ηθική αρχή λειτουργεί στο επίπεδο της εσωτερικής

9. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 57.

10. Στο ίδιο, σ. 77-78 και 108.

11. Στο ίδιο, σ. 50.

γκρότησης ενός ορισμένου επιχειρηματολογικού παιγνίου, η δημοκρατική αρχή αναφέρεται στο επίπεδο της *εξωτερικής*, δηλαδή πρακτικά αποτελεσματικής θεσμοποίησης της ισότιμης συμμετοχής σε μια διαλογική διαμόρφωση γνώμης και θέλησης, η οποία πάλι επιτελείται εντός δικαίως κατοχυρωμένων μορφών επικοινωνίας». ¹² Πρέπει δηλαδή το θετικό δίκαιο να έχει τεθεί με βάση μια διαδικασία διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητάς του, μια διαδικασία που από τη μια ριζώνει στην ιδέα της διαλογικής θεμελίωσης της ηθικής, αλλά από την άλλη πρέπει να είναι επιπλέον και θεσμοθετημένη, ώστε να ανταποκρίνεται στο πολύ βαρύ πολιτικό της έργο.

Έτσι, η αξίωση της ορθολογικής θεμελίωσης του δικαίου, μέσω μιας διαδικασίας που εγγυάται την ελεύθερη έκφραση όλων των υπαρκτών επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων, μας οδηγεί κατευθείαν στο πρόβλημα της δημοκρατίας και της εσωτερικής της σχέσης με τις βασικές αρχές του κράτους δικαίου. Στην προοπτική του Habermas, η συγκρότηση των δημοκρατικών κρατών δικαίου αποτελεί μια συνεκτική απάντηση στο ερώτημα του πώς είναι δυνατή η πραγμάτωση της αυτονομίας και της ελευθερίας στο πλαίσιο των σύγχρονων «πολύπλοκων» και «λειτουργικά διαφοροποιημένων» κοινωνιών. Οι σύγχρονες κοινωνίες των πολιτών συγκροτούνται εξ αρχής ως ενώσεις υποκειμένων δικαίου, που αναγνωρίζουν αμοιβαία βασικά δικαιώματα και θέλουν να ρυθμίσουν τη συμβίωσή τους με τα μέσα του θετικού δικαίου. ¹³

Η «ισχύς» του δικαίου έχει διττή σημασία. Εν πρώτοις, το δίκαιο ισχύει κοινωνικά, είναι δηλαδή θεσμοθετημένο και επικυρωμένο, απαιτεί την τήρησή του από μέρους των κοινωνιών και εν ανάγκη μπορεί να την επιβάλλει μέσω της απειλής κυρώσεων ενάντια στους παραβάτες. Με αυτή την έννοια, το δίκαιο ισχύει έργο, *faktisch*, ως γεγονός, είναι δηλαδή βασικό κομμάτι της κοινωνικής γεγονότητας. Κατά δεύτερον, όμως, το δίκαιο ισχύει με μια ανώτερη έννοια, η οποία συνδέεται με τους ιδεώδεις όρους της συγκρότησής του. Όπως και η αυτόνομη ηθική της ύστερης νεωτερικότητας, έτσι και το δίκαιο αντλεί τη νομιμοποίησή του από μια επικοινωνιακή διαδικασία δια-

12. Στο ίδιο, σ. 142.

13. Στο ίδιο, σ. 361 κ.ε.

μόρφωσης γνώμης και θέλησης, η οποία πρέπει να προσεγγίζει, έστω και υποθετικά, τις ιδεώδεις συνθήκες συμμετρίας μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Το δίκαιο ισχύει έργω, αλλά ισχύει και ως ορθολογικό, εφόσον μπορεί κανείς να υποθέσει ότι αποτελεί προϊόν μιας διυποκειμενικής διαδικασίας αβίαστης συνεννόησης μεταξύ ελεύθερων και ίσων υποκειμένων. Ο ελεύθερος από κυριαρχία διάλογος είναι η μόνη διαδικασία που επιτρέπει σε όλους τους κοινωνούς να βλέπουν το δίκαιο ως συλλογικό προϊόν της πολιτικής τους αυτονομίας, εφόσον ο νόμος καθορίζεται μόνο με βάση αυτό που διαθέτουν όλοι από κοινού: την ελευθερία να διατυπώνουν όσο γίνεται καλύτερα τα επιχειρήματά τους και την ετοιμότητα να υποταχθούν μόνο στη θέληση που –έστω και πρόσκαιρα– φαίνεται η πλέον στηριγμένη και εύλογη. Η ένταση μεταξύ γεγονότητας και εγκυρότητας διαπερνάει λοιπόν το δίκαιο ήδη εξαιτίας του διπλού τρόπου της ισχύος του.¹⁴

Όμως πώς ερμηνεύει αυτή η προσέγγιση τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα; Εφόσον το θετικό δίκαιο αντλεί τη νομιμότητά του από το γεγονός ότι οι κοινωνοί μπορούν να το δουν ως προϊόν της ίδιας τους της πολιτικής ενεργοποίησης, θα πρέπει να εξασφαλίζεται η δυνατότητα όλων να συμμετέχουν στη θέσπιση των δικαικών κανόνων. Το δίκαιο θα πρέπει έτσι να κατοχυρώνει τη δημόσια αυτονομία, ωστόσο αυτό δεν μπορεί να συμβεί χωρίς την ταυτόχρονη κατοχύρωση και της ιδιωτικής αυτονομίας, καθότι στο ιδεατό επίπεδο τα υποκείμενα που θέτουν το δίκαιο είναι τα ίδια με τους αποδέκτες του. Έτσι, «η ατομική ελευθερία για δράση του υποκειμένου ιδιωτικού δικαίου και η δημόσια αυτονομία του πολίτη καθιστούν αντίστοιχα δυνατή η μία την άλλη. Αυτό ακριβώς εξυπηρετεί η ιδέα ότι τα υποκείμενα δικαίου μπορούν να είναι αυτόνομα μόνο στο βαθμό που, κατά την άσκηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων, δικαιούνται να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως δημιουργό εκείνων ακριβώς των ρυθμίσεων στις οποίες ως αποδέκτες θα οφείλουν υπακοή».¹⁵

Κατά τον Habermas, για όποιον αντιλαμβάνεται το γεγονός ότι η ιδιωτική και η συλλογική αυτονομία είναι οι δύο όψεις του ίδιου νο-

14. Στο ίδιο, σ. 50 κ.ε.

15. J. Habermas, «Ueber den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie», στο τ. ίδιου, *Die Einbeziehung des Anderen*, Φραγκφούρτη 1997, σ. 298.

μίσματος, η κλασική διαμάχη μεταξύ ρεπουμπλικανισμού και φιλελευθερισμού, μεταξύ της «ελευθερίας των αρχαίων» και της «ελευθερίας των μοντέρνων», χάνει μεγάλο μέρος της σημασίας της. Γιατί η εξασφάλιση της ιδιωτικής αυτονομίας αποτελεί προϋπόθεση για την ανεμπόδιστη εξάσκηση των δημόσιων δικαιωμάτων. Από την άλλη, χωρίς τη συμμετοχή στην πολιτική, η ιδιωτική αυτονομία μετατρέπεται σε φενάκη, καθώς μένει έκθετη στις επιβουλές των οικονομικών και διοικητικών εξουσιών, αλλά και δεν είναι και σε θέση να προσδώσει στον εαυτό της ένα περιεχόμενο. Η ιδιωτική αυτονομία χωρίς δημόσια συμμετοχή μετατρέπεται δηλαδή σε «αρνητική ελευθερία», ελευθερία από εξωτερικό καταναγκασμό, αλλά ελευθερία κενή περιεχομένου, εφόσον ο ορισμός ενός περιεχομένου της ελευθερίας απαιτεί τη δημόσια συζήτηση με τους άλλους ελεύθερους και ίσους κοινωνούς.¹⁶

Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν έρχονται σε σύγκρουση με τη λαϊκή κυριαρχία. Το σύστημα των ατομικών και των πολιτικών δικαιωμάτων θεσμοθετεί τους αναγκαίους όρους μιας δημόσιας διαμόρφωσης γνώμης και θέλησης, που μόνο μέσα απ' αυτήν μπορεί να πραγματοποιηθεί η συλλογική αυτονομία, όσο και να εξασφαλιστεί η ατομική ελευθερία. Το σύστημα των δικαιωμάτων θεμελιώνεται λοιπόν στην ιδέα μιας ιδανικής επικοινωνιακής νομοθετικής διαδικασίας, ενώ η διάκριση των εξουσιών θα πρέπει να εξηγηθεί με βάση τη λογική της εφαρμογής και της ελεγχόμενης εκτέλεσης των έτσι παρηγμένων νόμων.¹⁷

Η βασική διαίσθηση του Habermas ότι στο σύγχρονο κόσμο δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ελευθερία χωρίς την εξασφάλιση και αλληλοσυμπλήρωση τόσο των «ατομικών» όσο και των «συλλογικών» δικαιωμάτων χαρακτηρίζεται από ένα είδος άμεσης προφάνειας. Από εκεί και πέρα όμως έχουν διατυπωθεί αρκετές αξιόλογες αντιρρήσεις απέναντι στη «διαδικασιακή θεμελίωση» του συστήματος των δικαιωμάτων.

16. Στο ίδιο, σ. 299 κ. ε.

17. Ο Habermas αναπτύσσει διεξοδικά τη «λογική συναγωγή» των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων από την κανονιστική ιδέα της «λαϊκής κυριαρχίας» στο 3ο κεφάλαιο του *Faktizität und Geltung*, «Zur Rekonstruktion des Rechts (I): Das System der Rechte», ό.π., σ. 103-165.

Κατ' αρχάς έχει ορθά σημειωθεί ότι η απομάκρυνση της χαμπερμασιανής θεωρίας του δικαίου από αυτήν του Kant δεν είναι τόσο αποφασιστική όσο ίσως θα επιθυμούσε ο εμπνευστής της. Μπορεί μεν στην προοπτική του Habermas το δίκαιο να μην ενσαρκώνει άμεσα τον ηθικό νόμο, στο βαθμό όμως που τόσο το δίκαιο όσο και οι ηθικοί κανόνες θεμελιώνονται εντέλει στην έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και της εξιδανικευμένης μορφής επικοινωνίας, και άρα στηρίζονται στην ίδια ηθική αρχή της γενίκευσης, η διαφορά τους περιορίζεται τελικά στην ύπαρξη ή μη εξωτερικής επικύρωσης και ρητής θεσμοθέτησης. Το σημείο όπου πραγματικά διαφέρει η διαλογική θεωρία του δικαίου από την καντιανή είναι η στενή συσχέτιση μεταξύ της ηθικής αρχής και της αρχής της δημοκρατίας, που για τον Kant δεν ήταν –ως γνωστόν– αναγκαία. Η στενή αυτή σχέση οφείλεται ακριβώς στο ότι ο Habermas συγκροτεί εξ αρχής την ηθική του αρχή με βάση την ιδέα της αβίαστης διυποκειμενικότητας, η οποία βρίσκεται επίσης στη βάση του δημοκρατικού ιδεώδους.¹⁸

Αυτή η πραγματικότητα έχει ωθήσει αρκετούς σχολιαστές του Habermas στη διαπίστωση ότι αυτός συγχέει την ηθική αρχή με τη δημοκρατική αρχή, καθιστώντας την πρώτη άχρηστη για τη συγκρότηση μιας μεταμεταφυσικής φιλοσοφικής ηθικής που να δίνει απαντήσεις απέναντι σε συγκεκριμένα ηθικά διλήμματα.¹⁹ Αυτή η κριτική μπορεί επίσης να αντιστραφεί και να αναρωτηθούμε αν είναι δυνατόν να σκεφτόμαστε τη δημοκρατική πολιτική ως ηθικό διάλογο.

18. Βλ. O' Neill, «Kommunikative Rationalität und praktische Vernunft», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, 1993, σ. 229-232. Η σχέση δικαίου-ηθικής μπορεί να φαίνεται ως μια φιλοσοφική λεπτολογία, όμως δεν είναι. Οι πολιτικές προεκτάσεις της γίνονται φανερές σε ένα κείμενο του ίδιου του Habermas, όπου αυτός αντιπαρατίθεται στη γνωστή κριτική του C. Schmitt στην ιδέα της διεθνούς επιβολής των ανθρώπινων δικαιωμάτων, που χαρακτηρίζεται ως καταστροφική ηθικοποίηση της πολιτικής. Κατά τον Schmitt, μια τέτοια «πολιτική των ανθρώπινων δικαιωμάτων» δεν μπορεί παρά να εκφυλιστεί σε αποχαλινωμένο ηθικό αγώνα ενάντια στο «κακό». Εν όψει αυτής της κριτικής, ο Habermas πρέπει να επιμείνει στη διάκριση μεταξύ νομικών και ηθικών κανόνων. Βλ. J. Habermas, «Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Abstand von 200 Jahren», στο τ. ιδίου, *Die Einbeziehung des...*, ό.π., σ. 192-236.

19. Βλ. R. Zimmermann, *Utopie-Rationalität-Politik*, Φράμπουργκ-Μόναχο 1985, σ. 337 κ.ε., και A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Φραγκφούρτη 1986, σ. 64.

Σε αυτό το σημείο βρίσκει τη θέση της η κριτική που άσκησα εγώ ο ίδιος στη χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου, στη μελέτη μου για τον Habermas.²⁰ Τα βασικά σημεία της μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: η ηθική του διαλόγου στοχεύει στη διατύπωση μιας καθολικής ηθικής αρχής, που θα είναι σε θέση να αντιπαραταχθεί αποτελεσματικά στα επιχειρήματα των ηθικών σκεπτικιστών και των σχετικιστών. Όμως η ιδέα της επικοινωνιακής θεμελίωσης των ηθικών κανόνων σε έναν αβίαστο διάλογο προσδένει την ηθική αλήθεια σε μια συγκεκριμένη, οσοδήποτε διευρυμένη, πάντως οπωσδήποτε περιορισμένη επικοινωνιακή περίσταση. Προκειμένου να αποφύγει το σκόπελο του σχετικισμού, ο Habermas εγκαθιστά σε κάθε συγκεκριμένο διάλογο το ιδεώδες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, το οποίο διατηρεί την ένταση μεταξύ εμπειρικού και υπερβατικού, μεταξύ γεγονότος και ορθολογικής ισχύος. Ωστόσο, όπως μας έδειξε πειστικά ο A. Wellmer,²¹ ένα τέτοιο ιδεώδες δεν μπορεί να έχει νόημα στο πλαίσιο μιας μετα-μεταφυσικής σκέψης –σαν κι αυτήν που στοχεύει και ο Habermas– μια και η πραγματοποίησή του θα σήμαινε τελικά την εξάλειψη εκείνων των συνθηκών που κάνουν δυνατή αλλά και αναγκαία την επικοινωνία, την εξάλειψη του ίδιου του πεπερασμένου χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης. Στην ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση θα έπρεπε να έχουμε μια ιδανική επικοινωνιακή κοινότητα, που επικοινωνεί αβίαστα μέσω μιας ιδανικής γλώσσας. Όμως όλα αυτά είναι πλάσματα που δεν ανήκουν σε αυτόν τον κόσμο και μπορεί να αναρωτηθεί κανείς σε τι θα χρειαζόταν ακόμα η επικοινωνία σε συνθήκες απόλυτης διαφάνειας.²²

Τώρα αυτή η κριτική περνάει αυτομάτως και στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας του Habermas, εφόσον η ηθική της γενίκευσης και η δημοκρατική αρχή νοούνται ως δίδυμα αδέρφια.²³ Εάν η ηθική

20. Βλ. Κ. Καβουλάκος, *Γιούργκεν Χάμπερμας...*, ό.π., ιδιαίτερα το 3ο και 4ο κεφάλαιο.

21. Βλ. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, ό.π., σ. 69-81, και τ. ιδίου, «Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes», στο τ. ιδίου, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Φραγκφούρτη 1993, σ. 204-223, ιδιαίτερα σ. 221.

22. Βλ. Κ. Καβουλάκος, *Γιούργκεν Χάμπερμας...*, ό.π., σ. 177-180.

23. Βλ. π.χ. την κριτική του U. Tietz, «Faktizität, Geltung und Demokratie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(2), 1993, σ. 333-342.

αρχή της γενίκευσης δεν προκύπτει άμεσα από τις προϋποθέσεις της επικοινωνίας, εάν δεν υπάρχει ένα εύλογο ιδανικό που να εγγυάται τη θεμελίωσή της, το ίδιο θα ισχύει και για τη δημοκρατική αρχή της συγκρότησης του δικαίου. Με άλλα λόγια, το κανονιστικό περιεχόμενο της δημοκρατίας δεν μπορεί να επεξηγηθεί εξαντλητικά με βάση την έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Η δημοκρατική αρχή δεν προκύπτει λογικά από τις προϋποθέσεις της συναινετικής επίλυσης των πρακτικών μας συγκρούσεων, αλλά συνοδεύει κατ' ανάγκην το πρόταγμα της συλλογικής ελευθερίας. Η δημοκρατική πολιτική δεν στοχεύει στην ορθολογικότητα, αλλά τη χρησιμοποιεί προς χάριν της ελευθερίας. Όπως έχει ορθά επισημανθεί,²⁴ η συλλογική-θετική ελευθερία δεν προκύπτει από τον επικοινωνιακό διαδικασιακό Λόγο, αλλά μάλλον από τη διαμόρφωση ενός «δημοκρατικού ήθους» (Sittlichkeit). Με άλλα λόγια, το πρόταγμα της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας προηγείται των αρχών του επικοινωνιακού Λόγου, έστω κι αν είναι ορθή η ενόραση ότι η ενσάρκωση του πρώτου στην κοινωνική πράξη χρειάζεται τις διαδικασίες και αρχές του δεύτερου.

Μια δεύτερη –με μία έννοια συμπληρωματική, παρόλο που κινείται προς αντίθετη κατεύθυνση– αντίρρηση αφορά στην επάρκεια της δικαιολόγησης των ατομικών δικαιωμάτων ως προϋποθέσεων της άσκησης της δημόσιας αυτονομίας, δηλαδή ως προϋποθέσεων της συγκρότησης ενός δημόσιου χώρου επικοινωνίας, όπου θα είναι πλέον δυνατή η ανάπτυξη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Για παράδειγμα, ο A. Wellmer τονίζει ότι η εξαγωγή των ατομικών δικαιωμάτων από τις προϋποθέσεις της επικοινωνιακής ορθολογικότητας δεν είναι δυνατή, εφόσον η σφαίρα της «αρνητικής ελευθερίας» πρέπει να περιλαμβάνει ενίοτε και το δικαίωμα να δρα κανείς ανορθολογικά.²⁵

Η ίδια διαπίστωση της αδυναμίας συναγωγής των ατομικών δικαιωμάτων αποκλειστικά από την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας οδήγησε τον Charles Larmore («Die Wurzeln radikaler Demokratie») στην επίκληση της ηθικής αρχής του σεβασμού του προσώπου, ως

24. Βλ. A. Wellmer, «Models of Freedom in the Modern World», *The Philosophical Forum*, XXI, 1-2, Φθινόπωρο-Χειμώνας 1989-1990, σ. 227-252.

25. Βλ. A. Wellmer, «Models of Freedom...», *ό.π.*

ανεξάρτητης από τη λαϊκή κυριαρχία πηγής των ατομικών δικαιωμάτων.²⁶ Σύμφωνα με τη διατύπωσή του, «αυτή η αρχή σχηματίζει ένα από τα βαθύτερα στρώματα της ηθικής μας συνείδησης, την ιστορικά εντοπισμένη αφετηρία των σκέψεών μας, το πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούμε να νοήσουμε τις δικαιολογήσεις μας».²⁷ Δεν είναι λοιπόν τόσο τυχαίο το γεγονός ότι παρά τις φιλότιμες προσπάθειες του Habermas να συμφιλιώσει την «αρνητική» με τη «θετική» ελευθερία στη σκέψη, στο πεδίο της πολιτικής και κοινωνικής πράξης η ένταση μεταξύ της «αρνητικής» και της «θετικής» ελευθερίας διατηρείται σε όλη τη διάρκεια της νεότερης ιστορίας.

3. Κράτος δικαίου και δημοκρατική πολιτική

Ο Habermas θεμελιώνει με βάση τη διαλογική θεωρία του δικαίου (Diskurstheorie des Rechts) τη συνταγματική κατοχύρωση των πολιτικών δικαιωμάτων, αλλά και των δικαιωμάτων του ανθρώπου, που καθορίζουν την έννοια του προσώπου δικαίου, έννοια αναγκαία για τη συγκρότηση της «κοινότητας των ελεύθερων και ίσων κοινωνιών δικαίου». Από αυτή την κεντρική σκέψη προκύπτει δε και η δικαιολόγηση των βασικών αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου. Συνοψίζω τη θεμελίωση αυτών των βασικών αρχών, που ο Habermas παρουσιάζει στο *Faktizität und Geltung*.²⁸

1. Εφόσον ο σκοπός του κράτους δικαίου είναι να καταστήσει δυνατή την ατομική και συλλογική αυτονομία, η πρώτη αρχή του είναι αυτή της λαϊκής κυριαρχίας. Η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας έχει το νόημα ότι κάθε διοικητική εξουσία του κράτους θα πρέπει να κατευθύνεται από την επικοινωνιακή εξουσία των πολιτών. Αυτή θα πρέπει να διοχετευτεί σε δημοκρατικές διαδικασίες, οι οποίες εξασφαλίζουν εκείνες τις συνθήκες διαλόγου και επικοινωνίας, που εγγυώνται την

26. Βλ. Ch. Larmore, «Die Wurzeln radikaler Demokratie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, 1993, σ. 321-327.

27. Στο ίδιο, σ. 327.

28. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 208-217.

ορθολογικότητα και εγκυρότητα των παραγόμενων δικαιικών ρυθμίσεων. Φυσικά, επειδή σε μια τόσο υψηλών απαιτήσεων συζήτηση δεν μπορούν να πάρουν μέρος όλοι οι πολίτες του κράτους, προκύπτει η ανάγκη της αντιπροσώπευσης. Ο θεσμός της κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης αντανακλά ακριβώς την προσπάθεια της δημιουργίας των κατάλληλων συνθηκών για μια δημόσια συζήτηση με κριτήριο τα καλύτερα επιχειρήματα. Για παράδειγμα, οι εσωτερικοί κανονισμοί που ρυθμίζουν τις κοινοβουλευτικές συζητήσεις ερμηνεύονται, υπό το φως της ηθικής του διαλόγου, ως θεσμικά μέτρα προφύλαξης που αποσκοπούν στη δημιουργία ιδανικών συνθηκών ορθολογικής επιχειρηματολογίας.²⁹ Σε αυτά προστίθενται οι αρχές του πολιτικού πλουραλισμού των δυνάμεων που εκπροσωπούνται στο κοινοβούλιο και της δημοσιότητας των εργασιών του κοινοβουλίου, που επιτρέπει τον έλεγχό τους εκ μέρους μιας κριτικής κοινής γνώμης, η ύπαρξη της οποίας κατοχυρώνεται με τη σειρά της από το σύνταγμα.

2. Τώρα, αν το κοινοβούλιο ασχολείται με και ευθύνεται για τη δικαιολόγηση των νόμων, αναγκαία είναι, από την άλλη, και η συγκεκριμένη εφαρμογή τους. Αυτόν τον καταμερισμό των έργων της δικαιολόγησης και της εφαρμογής των νόμων καθρεπτίζει η θέσπιση της ανεξάρτητης δικαιοσύνης. Με αυτήν συμβαδίζει η αρχή της εξασφάλισης της ατομικής δικαιικής προστασίας των προσώπων δικαίου, που μπορούν να εγείρουν ατομικές νομικές αξιώσεις. Τέλος, επειδή η δικαστική εξουσία μπορεί να ζητήσει την κινητοποίηση της διοίκησης (π.χ. για την επιβολή κυρώσεων), είναι αναγκαία η αρχή της δέσμευσής της στο ισχύον δίκαιο.

3. Ο Habermas ολοκληρώνει τη δικαιολόγηση της διάκρισης των εξουσιών με την αρχή της συμμόρφωσης της διοικητικής και εκτελεστικής εξουσίας στους νόμους. Η αρχή αυτή έχει το νόημα της πρόσδεσης της διοικητικής και εκτελεστικής εξουσίας στο άρμα της επικοινωνιακής εξουσίας των πολιτών, η οποία διαμεσολαβείται από τη νομοθετική εξουσία του κοινοβουλίου. Επιπλέον, πρέπει να υφίσταται η δυνατότητα του ελέγχου της αυθαιρεσίας της διοίκησης και της εκτελεστικής εξουσίας, έργο που αναλαμβάνουν τα συνταγματικά δικαστήρια και οι ένορκες διοικητικές εξετάσεις.

29. Βλ. J. Habermas, *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., σ. 116.

4. Τέλος, σε αυτά προστίθεται η αρχή του χωρισμού του κράτους από την κοινωνία. Η αρχή αυτή δεν έχει το φιλελεύθερο νόημα του χωρισμού του κράτους-εγγυητή της δημόσιας τάξης και ασφάλειας από την κοινωνία των οικονομικά ανταγωνιζόμενων φορέων ατομικών συμφερόντων. Αυτό που έχει κατά νου ο Habermas είναι η διαμόρφωση μιας αυτόνομης «κοινωνίας των πολιτών», όπου ο πλουραλισμός και οι ελεύθερες ενώσεις θα συνδυάζονται με μια φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα σε έναν άτυπο δημόσιο χώρο, που θα ελέγχει τους κρατικούς θεσμούς.

Ο Habermas συνοψίζει τη θεμελίωση του δημοκρατικού κράτους δικαίου ως εξής: «Η οργάνωση του κράτους δικαίου θέλει εντέλει να εξυπηρετήσει την πολιτικά αυτόνομη αυτοοργάνωση μιας κοινωνίας, η οποία έχει συγκροτηθεί με το σύστημα των δικαιωμάτων ως ένωση ελεύθερων και ίσων κοινωνιών δικαίου. Οι θεσμοί του κράτους δικαίου θέλουν να εξασφαλίσουν μια αποτελεσματική εξάσκηση της πολιτικής αυτονομίας των κοινωνικά αυτόνομων πολιτών, και μάλιστα με τρόπο ώστε από τη μια να μπορεί να δημιουργηθεί η επικοινωνιακή εξουσία μιας ορθολογικά διαμορφωμένης θέλησης και να βρει τη δεσμευτική της έκφραση σε νομικά προγράμματα, και από την άλλη να μπορεί αυτή η επικοινωνιακή εξουσία να κυκλοφορήσει σε ολόκληρη την κοινωνία, μέσω της ορθολογικής εφαρμογής και της διοικητικής εξάπλωσής της και να αναπτύξει τη δύναμη ενσωμάτωσης της κοινωνίας – μέσω της σταθεροποίησης των προσδοκιών, καθώς και της πραγματοποίησης συλλογικών στόχων. Με την οργάνωση του κράτους δικαίου, το σύστημα των δικαιωμάτων διαφοροποιείται σε μια συνταγματική τάξη, στην οποία το δίκαιο μπορεί να λειτουργεί ως ενισχυτικός μετασχηματιστής των ασθενών κοινωνιοενσωματωτικών ηλεκτρικών ωθήσεων ενός επικοινωνιακά δομημένου βιόκοσμου».³⁰

Σε αυτό το απόσπασμα διαγράφεται ήδη η χαμπερμασιανή αντίληψη περί δημοκρατικής πολιτικής. Κατ' αρχάς το βασικό αντικείμενο της πολιτικής είναι η θέσπιση των νόμων, εφόσον απ' αυτούς πρέπει να εξαρτάται τόσο η δικαστική όσο και η εκτελεστική και διοικητική εξουσία. Ο Habermas προτείνει την ιδέα μιας πολιτικής που εκτυλίσσεται συγχρόνως σε δύο επίπεδα:

30. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 217.

α) Στο επίπεδο της θεσμοθετημένης και ρυθμισμένης μέσω διαδικασιών πολιτικής. Σε αυτόν το χώρο ανήκουν τα διάφορα κοινοβούλια και οι τυπικά οργανωμένοι θεσμοί αντιπροσώπευσης εν γένει.

β) Στο επίπεδο της άτυπης διαμόρφωσης μιας κοινής γνώμης σε ένα δημόσιο χώρο ελεύθερης συζήτησης, στο πλαίσιο της λεγόμενης «κοινωνίας των πολιτών».

Τα δύο αυτά επίπεδα συνθέτουν την έννοια της διαβουλευτικής πολιτικής (*deliberative Politik*), η οποία εξαρτάται από την κρατικοδικαική θεσμοποίηση διαδικασιών και επικοινωνιακών προδιαγραφών, καθώς και από τον ορθό συνδυασμό των θεσμοποιημένων διαβουλεύσεων με μια άτυπη κοινή γνώμη.

Έτσι, η λαϊκή κυριαρχία παρουσιάζεται ως μια διαρκής διαδικασία, στην οποία το δίκτυο της πολιτικής δημοσιότητας ασκεί έλεγχο και δίνει υλικό στο θεσμοποιημένο πολιτικό σύστημα, το οποίο πάλι μορφοποιεί και μετασχηματίζει σε δίκαιο την πρώτη ύλη της επικοινωνιακής εξουσίας των πολιτών. Σε αυτή την ιδέα αντιστοιχεί η εικόνα μιας αποκεντρωμένης, πλουραλιστικής κοινωνίας, η οποία δεν συγκροτείται πλέον αποκλειστικά γύρω από το κράτος. Η διαβουλευτική πολιτική θα ήταν αδύνατη χωρίς ένα από τα δύο επίπεδα που τη συνθέτουν: χωρίς το φίλτρο των θεσμοθετημένων διαβουλεύσεων θα κυριαρχούσε η αναρχία της ανεξέλεγκτης επικοινωνίας, η οποία είναι, επιπλέον, περισσότερο εκτεθειμένη στις πραγματικές ανισότητες εξουσίας μεταξύ των κοινωνιών. Χωρίς το άτυπο δίκτυο των δημόσιων χώρων επικοινωνίας και διαμόρφωσης της γνώμης, η νομοθετική εξουσία θα οδηγούνταν στην αποστέωση. Η έλλειψη ενός ευαίσθητου χώρου πολιτικής δημοσιότητας θα οδηγούσε στην αδυναμία της διαπίστωσης, αναγνώρισης, και αντιμετώπισης των κοινωνικών προβλημάτων.³¹

Η «ριζοσπαστικά δημοκρατική» θεωρία του Habermas διαφέρει από τις συμβατικές θεωρίες της δημοκρατίας ακριβώς ως προς αυτό: αντί να επικεντρώνεται μόνο στη μορφή του πολιτεύματος και στους θεσμούς, προσπαθεί να σκεφτεί τους τελευταίους στην αλληλεπίδρασή τους με μια ενεργό «κοινωνία των πολιτών». Η έννοια της «κοινωνίας των πολιτών» (*civil society*) επανεισήχθη στη σύγχρονη συζή-

31. Στο ίδιο, σ. 372-374.

τηση αρχικά προκειμένου για την ανάλυση των κινήσεων των διαφωνούντων στις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού και των κινημάτων εκδημοκρατισμού στη Λατινική Αμερική.³² Στη συνέχεια, ιδιαίτερα μετά την κατάρρευση των ανατολικών καθεστώτων και την τεράστια αύξηση της ζήτησης για θεωρίες περί δημοκρατίας, εισέβαλε δυναμικά στη σχετική συζήτηση.³³ Η «κοινωνία των πολιτών», έννοια που ο Habermas υιοθέτησε με ενθουσιασμό, δεν είναι παρά η μεταφορά στη σύγχρονη συζήτηση περί δημοκρατίας της έννοιας του δημόσιου χώρου (Öffentlichkeit), η οποία αποτελούσε πάντα τη βάση της χαμπερμασιανής θεώρησης της δημοκρατικής πολιτικής.³⁴ Η κοινωνία των πολιτών είναι εκείνο το «ασθενές κοινό» που συγκροτεί σφαίρες δημόσιας επικοινωνίας, είναι ο φορέας της αδόμητης «κοινής γνώμης». Η επικοινωνιακή του δραστηριότητα είναι ανεξέλεγκτη και άναρχη, συνθέτει ένα «άγριο πλέγμα» που πολιορκεί διαρκώς τις επάλξεις της θεσμοθετημένης πολιτικής. Το ίδιο το «ασθενές κοινό» είναι λοιπόν «απαλλαγμένο» από το βάρος της λήψης αποφάσεων, το μόνο που μπορεί και πρέπει να κάνει είναι να επικοινωνεί άτυπα.³⁵

Ο Habermas παρουσιάζει την αντίληψή του αυτή ως τη μόνη ρεαλιστική για τις σύγχρονες αποκεντρωμένες και πολύπλοκες κοινωνίες. Κι αυτό γιατί ενώ λαμβάνει –αντίθετα με το φιλελευθερισμό– υπόψη της το γεγονός ότι η ιδιωτική αυτονομία είναι αδύνατη χωρίς την πολιτική συμμετοχή των πολιτών στα κοινά, δεν απαιτεί ωστόσο –σε αντίθεση με το ρεπουμπλικανισμό– την άμεση και διαρκή εμπλοκή των κοινωνιών στην άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας.³⁶ Με τον τρόπο αυτόν λαμβάνει υπόψη της τις δυσκολίες που προέρχονται από την αυξανόμενη πολυπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών, η

32. Βλ. χαρακτηριστικά A. Arato, «Civil Society against the State: Poland 1980-1981», *Telos* 47, 1981.

33. Κλασικό τείνει να γίνει πλέον το βιβλίο των J. Cohen και A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Κέμπριτζ 1992. Στο γερμανικό χώρο σημαντική συμβολή στη σχετική συζήτηση αποτέλεσαν οι τόμοι: U. Roedel, G. Frankenberg, H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Φραγκφούρτη 1989, και U. Roedel (επιμ.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Φραγκφούρτη 1990.

34. Βλ. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Νόιβιντ 1962.

35. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 373.

36. Στο ίδιο, σ. 364-365.

οποία επιβαρύνει κάποτε αβάσταχτα την επικοινωνιακή ρύθμιση της κοινωνικής ζωής και οδηγεί σε αυτό που ο Sartre ονόμαζε «αδράνεια» («Inerte»). Αυτά τα «στοιχεία αδράνειας της κοινωνίας» σχετίζονται επίσης με τους περιορισμούς της γνώσης και της ευφυΐας του κοινού, με την πίεση του χρόνου και τη στενότητα των υλικών πόρων, καθώς και με στάσεις και κίνητρα, όπως ο εγωκεντρισμός, η αδύναμη θέληση, ο ανορθολογισμός και η αυτοεξαπάτηση, στοιχεία των οποίων βρίθει η πραγματικότητα.³⁷

Από τα πολλά ζητήματα που ανακινεί η χαμπερμασιανή άποψη περί δημοκρατικής πολιτικής, θα περιοριστώ εδώ μόνο σε δύο: α) στη δικαιολόγηση των θεσμών και αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου, και β) στον τρόπο, με τον οποίο συλλαμβάνεται ο ρόλος της άτυπης δημοσιότητας.

Κατ' αρχάς θα πρέπει να σημειώσει κανείς ότι η διαδικασιακή οπτική αφορά το πολύ τη θεμελίωση του συστήματος των δικαιωμάτων και τις βασικές αρχές της διάκρισης των εξουσιών. Από εκεί και πέρα πρέπει να επιστρατευθούν πρόσθετα εμπειρικά επιχειρήματα υπέρ ή κατά των θεσμών του πολιτεύματος. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο θεσμός της αντιπροσώπευσης, η δικαιολόγηση της οποίας είναι προφανώς εμπειρική. Αυτό σημαίνει όμως ότι δεν μπορεί κανείς να αγνοήσει την πλούσια ιστορική εμπειρία της πραγματικής λειτουργίας του κοινοβουλευτισμού. Αντιθέτως, στη δικαιολόγησή του ο Habermas δίνει την εντύπωση ότι γράφει σαν φιλελεύθερος διανοούμενος του 19ου αιώνα. Διαφορετικά δεν θα παρέλειπε να διερωτηθεί σοβαρά για τη δυνατότητα και τη φύση της αντιπροσώπευσης, καθώς και για την αξιοπιστία των θεσμών που μεσολαβούν μεταξύ των κοινοβουλίων και των πολιτών (π.χ. κόμματα – ΜΜΕ).

Στις συνθήκες του 19ου αιώνα, με τη μερική κατοχύρωση του δικαιώματος ψήφου και με τα κόμματα-λέσχες των διαφόρων ομάδων της αστικής τάξης, η ιδέα της αντιπροσώπευσης των επιμέρους συμφερόντων και απόψεων σε έναν κοινό χώρο θεσμοθετημένης και ρυθμισμένης συζήτησης είχε πραγματικό έδαφος για ν' αναπτυχθεί. Ωστόσο ο εκδημοκρατισμός των θεσμών του κλασικού φιλελεύθερου κράτους επέφερε –ως γνωστόν– μεγάλες αλλαγές στην πραγ-

37. Στο ίδιο, σ. 395.

ματική λειτουργία των αντιπροσωπευτικών θεσμών: από τη μία, τα κόμματα-λέσχες μετατράπηκαν σε γραφειοκρατικά οργανωμένα μαζικά κόμματα, που σταδιακά αποκτούν πολυσυλλεκτικό χαρακτήρα και αυτονομούνται από τη λαϊκή τους βάση, στην οποία μεταφέρουν όλο και περισσότερο τις επιταγές της κομματικής κορυφής.³⁸ Στις σύγχρονες μαζικές δημοκρατίες οι βουλευτές είναι όλο και λιγότερο αντιπρόσωποι του λαού και όλο και περισσότερο αντιπρόσωποι των κομμάτων που παλεύουν για την κατάκτηση της εξουσίας. Ο κοινοβουλευτικός διάλογος μετατρέπεται σε νομιμοποιητική θεατρική παράσταση, την ώρα που η ύπαρξη κυβερνητικών κοινοβουλευτικών πλειοψηφιών και κομματικής πειθαρχίας μεταθέτει όλο και πιο πολύ το κέντρο βάρους από τα κοινοβούλια στην κυβερνητική εξουσία. Έτσι, η αντιπροσώπευση αντικαθίσταται σταδιακά από τη μαζική συγκατάθεση σε μερίδες των ηγετικών ελίτ. Συγκατάθεση που οργανώνεται από το κράτος και τα κόμματα μία μέρα κάθε τέσσερα χρόνια, οδηγώντας το λαό στην πολιτική παθητικοποίηση για όλο το υπόλοιπο διάστημα.³⁹

Με ευχαρίστηση και ανακούφιση θα παραδεχόμουν ότι αυτή η χιλιοαναμασημένη κριτική, που σήμερα προκαλεί την αγανάκτηση των υπέρμαχων της «δημοκρατίας» και των οικουμενιστικών αρχών της –λες και ο μόνος τρόπος να τις υπερασπιστεί κανείς είναι να αποσιωπά τον εξευτελισμό τους– είναι υπερβολική, άστοχη και λανθασμένη, εάν υπήρχε μια πειστική πρόταση για το πώς είναι δυνατός ο

38. Πρόσφατα δημοσιεύτηκε σε ελληνική μετάφραση το κλασικό πλέον βιβλίο του Robert Michels *Κοινωνιολογία των πολιτικών κομμάτων στη σύγχρονη δημοκρατία*, Γνώση, Αθήνα 1997, το οποίο αξίζει να ξαναξεφυλλίσει κανείς.

39. Αυτή η «αριστεριστική» κριτική έχει διατυπωθεί από πολλές γραφίδες. Ενδεικτικά αναφέρω τα εξής κείμενα: J. Agnoli, *Die Transformation der Demokratie* (ανανεωμένη έκδοση), Φράιμπουργκ 1990 (ελληνικά: *Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας*, μτφ. Γ. Βαμβαλή, Επίκουρος Αθήνα 1972)· L. Ferrajoli, *Αυταρχική δημοκρατία και κριτική της πολιτικής*, Στοχαστής, Αθήνα 1985. Βλ. επίσης τα κείμενα του Κ. Καστοριάδη «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα» και «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», στο Κ. Καστοριάδη, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Ύψιλον, Αθήνα 1990, σ. 111-132 και 43-76 αντίστοιχα, καθώς και «Η εποχή του γενικευμένου κονφορμισμού» και «Η ιδέα της επανάστασης», στο τ. ιδίου, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Αθήνα 1992, σ. 11-25 και σ. 125-142, αντίστοιχα. Βλ. επίσης τις εκτιμήσεις του Ν. Chomsky στο *Η χειραγώγηση των μαζών*, Scripta, Αθήνα 1997.

λαϊκός έλεγχος των επαγγελματιών πολιτικών και των κομματικών γραφειοκρατιών. Η πρόταση του Habermas είναι πάντως ανεπαρκής. Στην ερώτηση γιατί οι βουλευτές θα έπρεπε να εξαρτήσουν τις αποφάσεις τους από διαλογικά παρηγγιμένες κρίσεις (αντί να τις δικαιολογούν εκ των υστέρων), απαντάει ότι είναι αναγκασμένοι να το κάνουν επειδή οι εκλογείς μπορούν να τους τιμωρήσουν, στερώνοντας τους αργότερα την ψήφο τους.⁴⁰ Όμως αυτή η υποτιθέμενη δυνατότητα επιλογής είναι προφανώς πλασματική, από την ώρα που οι εκλογείς καλούνται να επιλέξουν μεταξύ «πλουραλιστικών κομμάτων» με τον ίδιο τρόπο που επιλέγουν τη μάρκα του απορρυπαντικού τους. Μεταξύ ίδιων προϊόντων διαλέγουν αυτό που τους φαίνεται το λιγότερο κακό.

Ακόμα όμως κι αν ενδώσει κανείς στο μύθο του δημοκρατικού χαρακτήρα των ψευδοαντιπροσωπευτικών θεσμών του «δημοκρατικού κράτους δικαίου», ακόμα κι αν υποβαθμίσει τη σημασία του γεγονότος ότι η γιγάντωση της κρατικής και ημικρατικής γραφειοκρατίας δημιουργεί στεγανά και μεγάλα περιθώρια δράσης πέρα από τη νομιμότητα του κράτους δικαίου, και πάλι δεν θα μπορούσε να κλείσει τα μάτια μπροστά στις πιο πρόσφατες διεθνείς εξελίξεις. Σήμερα η διεθνοποίηση της οικονομίας της αγοράς μεταθέτει για άλλη μια φορά το κέντρο λήψης σημαντικότερων αποφάσεων στις πολυεθνικές επιχειρήσεις και τους διεθνείς οργανισμούς που βρίσκονται υπό τον έλεγχό τους και πέρα από κάθε δημοκρατικό ή αντιπροσωπευτικό έλεγχο εκ μέρους των πολιτών.⁴¹

Το δεύτερο σημείο κριτικής συμπληρώνει το πρώτο και αφορά το δεύτερο πόλο της διαβουλευτικής πολιτικής, τη λεγόμενη «κοινωνία των πολιτών» και τη δημόσια σφαίρα της επικοινωνίας, δηλαδή το δίκτυο των ελεύθερων ενώσεων, ομάδων και συλλόγων, αλλά και τα ΜΜΕ που υποτίθεται ότι πρέπει να λειτουργούν ως megaphone ενίσχυσης και εξάπλωσης της φωνής των ανεξάρτητων από το κράτος

40. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 627.

41. Οι οικονομικές και κοινωνικές διαστάσεις της εδραίωσης μιας «νεοφιλελεύθερης συναίνεσης», που καθορίζει το γενικό πλαίσιο λειτουργίας μιας διεθνοποιημένης οικονομίας της αγοράς, έχει αναλυθεί πολύ καλά από τον Τ. Φωτόπουλο στο *Η νεοφιλελεύθερη συναίνεση και η κρίση της οικονομίας ανάπτυξης*, Γόρδιος, Αθήνα 1993. Βλ. επίσης τον πρόσφατα εκδοθέντα τόμο: Τ. Φωτόπουλος, *Η νέα διεθνής τάξη και η Ελλάδα*, Καστανιώτης, Αθήνα 1997.

κινήσεων των πολιτών. Όπως έχουν παρατηρήσει αρκετοί σχολιαστές, η έννοια της κοινωνίας των πολιτών είναι αμφιλεγόμενη. Δεν ξέρει κανείς αν πρόκειται για ένα ιδεώδες, για ένα πρόταγμα, ή για μια υπαρκτή πραγματικότητα.⁴²

Στη σκέψη του Habermas, η ιδέα της «κοινωνίας των πολιτών» είναι το ριζοσπαστικά δημοκρατικό συμπλήρωμα της αντίληψής του περί δημοκρατικής πολιτικής. Η αναγκαιότητα της ύπαρξης μιας αυτόνομης από το κράτος δημόσιας σφαίρας συζήτησης είναι α ξεχώριστη από τη δικαιολόγηση της τυπικά οργανωμένης δημοσιότητας των κοινοβουλίων, η οποία όμως δεν μπορεί να είναι –όπως είδαμε– καθαρά διαδικασιακή. Το ίδιο και η προβολή της κανονιστικής ιδέας της κοινωνίας των πολιτών παραμένει κενή περιεχομένου όσο δεν υπάρχει κάποιος αναστοχασμός πάνω στις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής της. Ο Habermas αποφεύγει έναν τέτοιο αναστοχασμό, ανάγοντάς τον σε εμπειρικό πρόβλημα.⁴³

Όμως αυτός ο αναστοχασμός θα μπορούσε να δείξει ότι το ίδιο το πολιτικό σύστημα υποσκάπτει τόσο τις πραγματικές δυνατότητες όσο και την ετοιμότητα των πολιτών για παρέμβαση στις πολιτικές διαδικασίες. Δεν μπορούμε να περιμένουμε από τους πολίτες ότι θα επιθυμούν να συμμετάσχουν στο δημόσιο διάλογο, εάν τα πάντα εξαρτώνται από την καλή θέληση, την «ευαισθησία» ή την καλή ακοή των εκάστοτε κρατούντων. Από την άλλη, η πολιτική συμμετοχή δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου φυσικού ενστίκτου, αλλά κάτι στο οποίο εκπαιδεύεται κανείς. Αυτό σημαίνει ότι χρειάζεται ένα θεσμικό πλαίσιο που, αντί να αποθαρρύνει, θα εκπαιδεύει τους ανθρώπους στο ρόλο του πολίτη.

Οι απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα, που ο Habermas μας δίνει

42. Μια εικόνα για την πολυειδία των απόψεων περί «κοινωνίας των πολιτών» μάς δίνει ο V. Gransow, «Zivilgesellschaft und demokratische Frage», *Das Argument*, 180, 1990, σ. 249-254. Βλ. επίσης K. Naumann, «Mythos "Zivilgesellschaft"», *Vorgänge* 6, 1991. Για μια αριστερή κριτική στη σημερινή σοσιαφιλελεύθερη χρήση της έννοιας, βλ. J. Ely, «The Politics of "Civil Society"», *Telos* 93, 1992, σ. 173-191, και τ. ιδίου, «Libertarian Ecology and Civil Society», *Society and Nature* 6, 1994, σ. 98-151.

43. Παρόμοια κριτική στο «διαδικασιακό μοντέλο» της δημοκρατίας ασκεί και ο Κ. Καστοριάδης στο «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολίτευμα», *Δημοκρατία και Φύση* 1, 1996, σ. 19-39.

στο περιθώριο των κανονιστικών του θεμελιώσεων, είναι και πάλι ανεπαρκείς. Το αίτημα για μια ενεργό κοινωνία των πολιτών συναρτάται με την ύπαρξη μιας «φιλελεύθερης και εξισωτικής, ευαίσθητης απέναντι σε προβλήματα της συνολικής κοινωνίας, ιδιαίτερα νευρικής, διαρκώς δονούμενης, δηλαδή ικανής να βρει απήχηση πολιτικής κουλτούρας».⁴⁴ Όμως η πολιτική κουλτούρα δεν πέφτει απ' τον ουρανό, αλλά καλλιεργείται στη γη ή αφήνεται αφρόντιστη να ξεραθεί μαζί με τ' άλλα φυτά του κήπου της δημοκρατίας. Και ο Habermas – προφανώς από υπερβολική διαδικασιακή αιδημοσύνη – δεν κάνει καμία νύξη γι' αυτή την καλλιέργεια, αντιθέτως επιδεικνύει τη μετριοπάθειά του, διαπιστώνοντας –όπως είδαμε– την ύπαρξη της «αδράνειας» ενάντια στις υπερβολές του ρεπουμπλικανισμού, ανάγοντάς την σχεδόν σε ανθρωπολογικό δεδομένο και αποφεύγοντας για άλλη μια φορά να αναρωτηθεί σχετικά με τις κοινωνικές συνθήκες που τη γεννούν, την ευνοούν και την εντείνουν.⁴⁵

Το ίδιο ισχύει επίσης και για την άποψή του σχετικά με το ρόλο των ΜΜΕ. Όταν τίθεται το ερώτημα γιατί τα ΜΜΕ θα έπρεπε να αναλάβουν την ενίσχυση των μικρών φωνών που δημιουργούνται αυθόρμητα στην κοινωνία των πολιτών, επικαλείται την κανονιστική αυτοκατανόησή τους⁴⁶ (π.χ. τη «δημοσιογραφική δεοντολογία») με την ελπίδα ότι αυτή θα οδηγήσει στην ευαισθητοποίησή τους, ιδιαίτερα εν όψει «καταστάσεων κρίσης», π.χ. περιπτώσεων πολιτικής ανυπακοής κ.λπ.⁴⁷ Ωστόσο η γνώση που μας παρέχει η κοινωνιολογία των ΜΜΕ διαψεύδει τέτοιες ελπίδες.⁴⁸ Ακόμα όμως κι αν αυτές ήταν ρεαλιστικές, θα άξιζε να αναρωτηθούμε αν οι εξαιρετικές περιπτώσεις των «καταστάσεων κρίσης» αρκούν για να μιλάμε για «επικοινωνιακές

44. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 628.

45. Αυτή τη διαπίστωση σχετικά με τη διαδικασιακή αντίληψη κάνει και ο K. Naumann, «Mythos "Zivilgesellschaft"», ό.π., σ. 63.

46. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 457.

47. Στο ίδιο, σ. 460 κ.ε.

48. Βλ. π.χ. Μ. Σεραφετινίδου, *Κοινωνιολογία των μέσων μαζικής επικοινωνίας*, Gutenberg, Αθήνα 1987. Βλ. επίσης Ν. Chomsky, *Προπαγάνδα και ΜΜΕ*, μτφρ. Π. Καλαμαρά, Πρίσμα, Αθήνα 1992, και τ. ιδίου, *Τα ΜΜΕ ως όργανο κοινωνικού ελέγχου και επιβολής*, μτφρ. Ν. Πάτσαλου, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1997.

πρακτικές αυτοκαθορισμού», στις οποίες αναφέρεται ο Habermas.⁴⁹

Θα ήθελα να κλείσω εδώ μ' ένα προσωρινό συμπέρασμα: Εγκλωβισμένος στην ιδέα της διαδικασιακής δικαιολόγησης των κανονιστικών αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου, ο Habermas αποφεύγει τον αναστοχασμό των πραγματικών προϋποθέσεων και συνθηκών λειτουργίας του προτύπου της διαβουλευτικής πολιτικής που προτείνει. Ωστόσο η ριζοσπαστική δημοκρατική σκέψη δεν μπορεί να αρκестεί αυτόρεσκα στις –έτσι κι αλλιώς ανεπαρκείς– ορθολογικές θεμελιώσεις, εάν ενδιαφέρεται πραγματικά για την υπόθεση της δημοκρατίας και της ελευθερίας. Κι αυτό γιατί μόλις σηκώνει το βλέμμα, αντικρίζει όλη εκείνη την κοινωνική, οικονομική, πολιτική και οικολογική συγκυρία, που μόνο μέσα της μπορεί να τεθεί με συγκεκριμένους όρους το ερώτημα περί της δημοκρατικής αρχής. Η δημοκρατία δεν είναι μόνο ζήτημα διαδικασιών, είναι αξεχώριστη από το πρόβλημα των όρων συγκρότησης μιας αλληλέγγυας κοινωνίας ελεύθερων και ίσων.⁵⁰ Εάν πρόκειται να είναι κάτι, η «κοινωνία των πολιτών» οφείλει να είναι κάτι παραπάνω από απλό συνονθύλευμα έλλογων ατόμων και αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να ξανασκεφτούμε τους θεσμούς μας υπό την προοπτική και κάτω από την πίεση της ανάγκης για τόνωση της κοινωνικής αλληλεγγύης και για δημιουργία όρων κοινωνικής ευημερίας με την πλατιά (όχι μόνο υλική) έννοια.

49. Βλ. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, ό.π., σ. 536. Βλ. και την ανάλογη παρατήρηση του P. Dews, «Faktizität, Geltung und Öffentlichkeit», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, 1993, σ. 359-364, ιδιαίτερα σ. 362.

50. Βλ. και M. Brumlik, «Was heißt zivile Gesellschaft?», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8, 1991, σ. 987-993. Είναι φανερό ότι οι παραπάνω παρατηρήσεις μου εμπνέονται από την κριτική στη φορμαλιστική θεώρηση της πολιτικής και της δημοκρατίας. Υπαινικτικές υποδείξεις για μια μαρξιστικής κατεύθυνσης κριτική στο χαμπερμασιανό φορμαλισμό κάνει ο H. Reichelt, «Δίκαιο και επικοινωνία στον Habermas», *Αξιολογικά* 11-12, 1998, σ. 53-66, ιδιαίτερα σ. 60-66. Επίσης μία από τις πρώτες κριτικές προσεγγίσεις του χαμπερμασιανού φορμαλισμού σε ελληνική γλώσσα οφείλουμε στον Κ. Ψυχοπαίδη (βλ. Κ. Ψυχοπαίδη, «Φορμαλισμός-Ιστορισμός και δεσμευτικότητα της πολιτικής πράξης», στο: συλλογικό, *Μνήμη Σάκη Καράγιωργα. Τιμητικός τόμος*, Αθήνα 1988, σ. 361-398, ιδιαίτερα σ. 365-376). Η κριτική που ασκώ στο παρόν κείμενο, παρόλο που παραμένει αρνητική χωρίς να προχωράει σε θετικές προτάσεις, όπως κάνει ο Κ. Ψυχοπαίδη, μοιράζεται μαζί του τη βασική πρόθεση της χάραξης ενός θεωρητικού δρόμου, πέρα από το φορμαλισμό αλλά και τον ιστορικό σχετικισμό, στην πολιτική θεωρία.