

# Πολίτες και Ιθαγενείς στην Ενωμένη Ευρώπη

Χ. Γ. ΛΑΖΟΣ

... των εφήβων την κόντρα μέσα σου κρατείς  
στον Κ. Τσουκαλά και στον Δ. Σαββόπουλο

Πριν πέντε ή δέκα χρόνια, μιλώντας κανείς για την Ευρώπη ήταν ακόμα δυνατόν να αναφέρεται σε μια σχεδόν αυτονόητη πνευματική και πολιτιστική ταυτότητα, να επικαλείται μια κοινή μοίρα και ένα κοινό πρόταγμα, να νοσταλγεί την επιστροφή σε κάτι οικείο που είχε –προσωρινά;– συγκαλυφθεί από τις ιστορικές περιπέτειες του τελευταίου αιώνα. Για τον πρόεδρο Μιττεράν η ευρωπαϊκή ολοκλήρωση ήταν ένας τρόπος και ένας τόπος του νόστου: η *Ευρώπη*, δήλωνε, είναι σαν να γυρνάς σπίτι σου, σαν να ξαναπαίρνεις στην ιστορία και τη γεωγραφία σου<sup>1</sup>. Σήμερα, όμως, αυτή η φράση αντηχεί παράξενα. Η τροπή που πήρε η ευρωπαϊκή ιστορία τα τελευταία χρόνια επαναφέρει με νέα ένταση τα παλιά ερωτήματα. Τα δημοψηφίσματα με θέμα την επικύρωση της συνθήκης του Μάαστριχτ έφεραν στην επιφάνεια μιαν υπόκωφη αλλά σθεναρή αντίσταση και ανάδειξαν τάσεις εθνικιστικής αναδίπλωσης που δύσκολα τις υποπτευόταν κανείς τη δεκαετία του '80. Η διαδικασία της γενικευμένης απορρύθμισης και η συγκρότηση της οικονομίας και της αγοράς σε πλανητική κλίμακα θέτουν υπό αμφισβήτηση το ευρωπαϊκό μοντέλο του κράτους προνοίας και την ιδέα της προόδου που αποτελούν τις βάσεις συναίνεσης και σταθερότητας των ευρωπαϊκών κοινωνιών. Η χειραφέτηση των κρατών της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης από την κηδεμονία της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, η ενοποίηση της Γερμανίας, η βίαιη έκρηξη των εθνικών συγκρούσεων στα Βαλκάνια, σε συνδυασμό με την προοπτική της διεύρυνσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης προς την Ανατολή, επιτρέπουν την ανάδυση εθνικών στρατηγικών και συμμαχιών που ξαναφέρνουν στην ημερήσια διάταξη τις παλιές ζώνες επιρροής. Τέλος, οι διαδικασίες της οικονομικής και νομισματικής ολοκλήρωσης βαθαινούν τις διακρίσεις ανάμεσα στα ευρωπαϊκά κράτη του Βορρά και του Νότου και ενισχύουν τις φυγόκεντρες τάσεις. Τι μπορεί, λοιπόν, να σημαίνει σήμερα αυτή η φράση του προέδρου Μιττεράν; Είναι δυνατή μιας τέτοιας λογής επιστροφή; Είναι επιθυμητή; Αυτός είναι

ο ορίζοντας μέσα στον οποίο εγγράφονται σήμερα οι εξελίξεις; Αυτό είναι το πνευματικό θεμέλιο πάνω στο οποίο θα οικοδομηθεί η Ευρώπη του αύριο;

Έχω τη γνώμη ότι στους Ευρωπαίους πολίτες αυτά τα ζητήματα, και ιδίως η πολιτική και πολιτιστική διάσταση της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, δεν τίθενται πια με τέτοιους όρους. Μοιάζουν πολύ με τα νήπια του Ησιόδου που γεννιούνται με γκρίζους κροτάφους σε μια εποχή που οι θεοί έχουν εγκαταλείψει για πάντα τους ανθρώπους. Πιο νέοι παρά ποτέ στην ιστορία τους, αφού μια ορισμένη Ευρώπη δεν υπάρχει ακόμα παρά μόνον σαν υπόσχεση του μέλλοντος, είναι συνάμα οι γερασμένοι και κουρασμένοι κάτοικοι μιας ηπείρου που συλλαμβάνει τον εαυτό της με αφετηρία τη μακρά διάρκεια του παρελθόντος της. Διαθέτουν μιαν άπειρη αρχειοθετημένη μνήμη και μια συλλογική συνείδηση σηματοδεδιγμένη από την ιστορία, από την τρομερή βία που ασκήθηκε στο όνομα ακριβώς της πολιτικής και πολιτιστικής ταυτότητας της Ευρώπης. Η ξενοφοβία, ο ρατσισμός, ο αντισημιτισμός, ο θρησκευτικός φανατισμός και οι εθνικιστικές αναδιπλώσεις γύρω από τον φαντασιακό-εικονικό πυρήνα μιας ιδιότυπης πολιτιστικής ταυτότητας που πρέπει να διαφυλαχτεί από κάθε αλλοίωση, συμπλέκονται με το παρελθόν και το παρόν, με τη μνήμη και τη συνείδηση του σήμερα, αλλά και με την *πνοή*, με την *ανάσα*, με το ίδιο το «πνεύμα» της υπόσχεσης ενός μέλλοντος απαλλαγμένου από την αγωνία και τον τρόμο της επανάληψης αυτής της τερατουργίας<sup>2</sup>.

Συνήθως, η συλλογική συνείδηση ακολουθεί τις αλλαγές που διαμορφώνουν το σήμερα και προδιαγράφουν το αύριο των μελών μιας κοινότητας. Η αργή και αμφίσημη διαμόρφωση της μνήμης, με τις διαδοχικές και επάλληλες καταγραφές που σβήνουν μιαν όψη του παρελθόντος την ίδια στιγμή που κρατούν ζωντανή μιαν άλλη, βαραίνει στη συνείδηση και κάποτε την καταδικάζει σε μια ιδιόμορφη αδράνεια. Έτσι συνεχίζουμε να μιλάμε για την ΕΟΚ, προσθέτοντας στις οικονομικές όψεις της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης μιαν έντονα αμφιλεγόμενη πολιτιστική διάσταση που ταλαντεύεται ανάμεσα στη Δύση και την Ανατολή, ενώ οι διαδικασίες του μετασχηματισμού της σε πολιτική ένωση έχουν δώσει προτε-

ραιότητα σε ζητήματα που συνδέονται με τις αρχές συγκρότησης και με τη νομιμοποίηση των θεσμών που παρεμβαίνουν καθημερινά όλο και πιο πολύ στη ζωή όλων των Ευρωπαίων πολιτών. Μετατοπίζοντας, λοιπόν, το επίκεντρο του διαλόγου από τον πολιτισμό στην πολιτική, υποστηρίζω ότι το ερώτημα που μπαίνει σήμερα στους Ευρωπαίους θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: πώς είναι δυνατόν να υπάρξει και να συνεχίσει να υπάρχει στο απρόβλεπτο μέλλον, μια κοινωνία πολυεθνική, δίκαιη και σταθερή, συγκροτημένη από πολίτες ελεύθερους και ίσους, αλλά βαθιά διηρημένους από ισχυρές και μακραίωνες εθνικές πολιτιστικές παραδόσεις, από διαφορετικές γλώσσες και από ολικά φιλοσοφικά, ηθικά και θρησκευτικά συστήματα ιδεών που μεταξύ τους είναι ασύμβατα αν και έλλογα<sup>1</sup>; Ή αλλιώς, πώς είναι δυνατόν οι υπήκοοι των κρατών μελών που ανήκουν σε διαφορετικές εθνικότητες να συγκροτήσουν μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία, όπου όλοι θα συμμετέχουν ισότιμα ως ελεύθεροι πολίτες στην οργάνωση και την άσκηση της πολιτικής εξουσίας;

*1. Εισαγωγικές απορίες: ορθολογικότητα και σχέση μέλους*  
Διατυπωμένο κατ' αυτόν τον τρόπο το ερώτημα γεννάει ουσιαστικές απορίες τόσο ως προς το περιεχόμενο των όρων που χρησιμοποιούνται όσο και ως προς τις προϋποθέσεις που το στηρίζουν και καθορίζουν την εμβέλεια και την εσωτερική του συνέπεια.

Κατ' αρχάς, τα κατηγορήματα *ασύμβατα* και *έλλογα* που προσδιορίζουν τα *ολικά συστήματα ιδεών* γεννούν την απορία πώς είναι δυνατόν ένας ειλικρινής και ευσυνείδητος διάλογος ανάμεσα στα έλλογα μέλη μιας κοινωνίας, με θέμα ακριβώς τις αρχές που διέπουν αυτά τα συστήματα, να μην καταλήγει σε κοινή ομολογία; Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα κοινό, καθολικό, ορθολογικό σύστημα ικανό να δώσει λόγο για τις διαφορετικές αξιολογήσεις που προκύπτουν ανάμεσα σε συστήματα ιδεών και εθνικά πολιτιστικά μορφώματα που το καθένα διαθέτει την εσωτερική λογική του και το δικό του «κριτήριο αληθείας»; Και αν έτσι έχουν τα πράγματα δεν μοιάζει εντελώς ουτοπική κάθε απόπειρα πολιτικής συγκρότησης η οποία στηρίζεται εντέλει στην υπόθεση ότι έλλογα πρόσωπα είναι δυνατόν να συνομολογήσουν τις βασικές συνταγματικές αρχές μιας κοινωνίας; Η απορία είναι κρίσιμη, ιδίως για μια θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, αναλυτική, αυστηρή και συνεπή όπως είναι η πολιτική θεωρία της δικαιοσύνης ως ισότητας<sup>2</sup> του Ρόουλς, η οποία αποτελεί ένα από τα στοιχεία που συνθέτουν τον ορίζοντα αυτού του κειμένου<sup>3</sup>. Και τούτο γιατί η πολύπλοκη και επίπονη κατασκευή της στηρίζεται στην υπόθεση ότι η ομολογία από τα μέλη της κοινότητας των δύο βασικών αρχών της<sup>4</sup> είναι δυνατή και ότι αυτές οι αρχές είναι δίκαιες καθόσον η διαδικασία από την οποία προκύπτουν είναι δίκαιη. Αλλά ακόμα κι αν δεχτούμε ότι αυτή η διαδικασία μπορεί να καταλήξει σε ένα αυστηρά καθορισμένο αποτέλεσμα<sup>5</sup>, πα-

ραμένει το ερώτημα πώς προσδιορίζονται τα πρόσωπα που παίρνουν ισότιμα μέρος στη διαδικασία. Και τούτο γιατί η ιδέα της συμβολαϊκής δικαιοσύνης, και επομένως της δικαιοσύνης ως ισότητας που της προσδίδει ένα συγκεκριμένο διανεμητικό περιεχόμενο, προϋποθέτει μian αφετηρία, ένα συγκεκριμένο κοινωνικό μόρφωμα, μια κοινότητα μέσα στην οποία θα λάβει χώρα η κατάρτιση του συμβολαίου και θα οριστούν οι κανόνες που θα διέπουν τη διανομή των πρωτογενών αγαθών. Η δυσκολία, λοιπόν, είναι ουσιαστική και εντοπίζεται σε δύο επίπεδα. *Λογικά*, η κατασκευή παρουσιάζεται σαν ένας τυπικός φαύλος κύκλος αφού φαίνεται να αναπτύσσεται με βάση το λογικό σφάλμα της λήψης του ζητούμενου. Οι συμμετέχοντες εμφανίζονται ως ιδεατά πρόσωπα ενώ συνάμα είναι και μέλη της διαδικασίας. Όμως η ιδιότητα του μέλους δεν μπορεί να προϋποτίθεται, γιατί είναι το πρώτο από τα αγαθά που πρόκειται να διανεμηθούν με βάση την αρχή της ισότητας από τη στιγμή που η κοινωνία θα έχει συγκροτηθεί. *Ιστορικά*, το πρόβλημα είναι ότι σε κάθε στιγμή τα συγκεκριμένα πρόσωπα πράγματι ανήκουν σε διαφορετικές κοινότητες, οικογενειακές, τοπικές, οικονομικές, πολιτικές, εθνικές, γλωσσικές, φυλετικές, θρησκευτικές, φιλοσοφικές, και ότι αυτή η σχέση καθορίζει συστήματα ιδεών για τα οποία ισχύουν τα κατηγορήματα *ασύμβατα* και *έλλογα*. Συνεπώς, η στιγμή της συγκρότησης της κοινωνίας δεν μπορεί να είναι ποτέ καθαρή ούτε ιστορικά ούτε λογικά. Είναι πάντα διχασμένη ανάμεσα σε ένα παρελθόν, το οποίο καθορίζει τα συγκεκριμένα πρόσωπα και από το οποίο η απλή διαφυγή δεν είναι ούτε δοσμένη ούτε ίσως πάντα επιθυμητή, και σε ένα συντελεσμένο μέλλοντα που βιώνεται ως υπόσχεση και προοικονομισμός, ως τρόπος να προοικονομηθεί το μέλλον και να προαναγγελθεί.

Αυτές οι απορίες σχετικά με τη συγκρότηση της κοινωνίας και τη διαδικασία κατάρτισης του συμβολαίου δεν είναι καινούριες. Ανιχνεύονται ήδη στον Ρουσό μέσα από την ένταση που γεννούν οι δυσκολίες της συνάρθρωσης της έννοιας του *πολίτη* (που αναφέρεται στην τάξη του λόγου) και της έννοιας του *πατριώτη* (που αναφέρεται στη σχέση του ανήκειν και στη συναισθηματική πρόσδεση στην εθνική κοινότητα η οποία κατά κανόνα την συνοδεύει και νομιμοποιεί τόσο τη συμμετοχή στη συγκρότηση και την άσκηση της πολιτικής εξουσίας, όσο και τους μηχανισμούς της διανεμητικής δικαιοσύνης)<sup>6</sup>. Έχω τη γνώμη ότι οι ίδιες απορίες αποτελούν επίσης την αφετηρία του Ρόουλς που προτείνει μια νέα και ριζοσπαστική εκδοχή του κοινωνικού συμβολαίου θεμελιωμένη σε μια φιλοσοφική κατάφαση του πλουραλισμού. Προφανώς, δεν πρόκειται να συνοψίσω σε αυτό το άρθρο τη θεωρία του Ρόουλς. Αυτό που κυρίως με ενδιαφέρει εδώ, είναι η διέξοδος που ανοίγουν τα επιχειρήματα με τα οποία επιχειρεί να λύσει τις απορίες της ορθολογικότητας και της σχέσης μέλους. Και σε αυτά αναφέρομαι.

\* \* \*

Η αφετηρία του Ρόουλς είναι η καντιανή διάκριση ανάμεσα στην *κατηγορική* και την *υποθετική* προσταγή<sup>9</sup>. Στον Καντ, η πρώτη εκπροσωπεί τον καθαρό και η δεύτερη τον εμπειρικό πρακτικό λόγο. Ο Ρόουλς αναδιατυπώνει αυτή τη διάκριση και μεταφράζει τους όρους της με τις έννοιες *έλλογο* και *ορθολογικό*<sup>10</sup>. Το ορθολογικό (*rational*) αντιστοιχεί χοντρικά στον εμπειρικό πρακτικό λόγο και εφαρμόζεται στους ατομικούς φορείς, στα φυσικά ή νομικά πρόσωπα, όταν συλλαμβάνονται ως μονάδες προικισμένες με την ικανότητα να σταθμίζουν, να επιλέγουν και να επιδιώκουν ίδια συμφέροντα και σκοπούς. Εφαρμόζεται επίσης στην επιλογή των μέσων και σε αυτή την περίπτωση ταυτίζεται με την *εργαλειακή*

με τις οποίες διατηρούν ιδιαίτερους δεσμούς, είναι παντελώς ανίκανα να αναγνωρίσουν τις διεκδικήσεις των άλλων, αλλά ότι δεν τους αναγνωρίζουν μian ισχύ ανεξάρτητη από αυτούς ακριβώς τους δεσμούς<sup>11</sup>. Στην περίπτωση των Ευρωπαίων, αυτό συνεπάγεται ότι οι εθνικοί δεσμοί τους επιτρέπουν να αναγνωρίζουν τις διεκδικήσεις των ομοεθνών τους, αλλά παράλληλα τους εμποδίζουν να αναγνωρίσουν διεκδικήσεις ανεξάρτητες από την εθνικότητα. Αντίστροφα, φορείς αποκλειστικά έλλογοι θα ήσαν εξίσου ανίκανοι να συγκροτήσουν μια δίκαιη κοινωνία γιατί δεν θα είχαν ίδιους σκοπούς τους οποίους θα ήθελαν να πραγματοποιήσουν μέσα από μια ισότιμη συνεργασία με τους άλλους. Από εδώ



*ορθολογικότητα*, δηλαδή με την αξιολόγηση και την υιοθέτηση των πλέον πρόσφορων και αποτελεσματικών μέσων για την επιδίωξη ενός ορισμένου σκοπού. Αντίστοιχα, το έλλογο (*reasonable*) έχει στενότερο νόημα από τον καθαρό πρακτικό λόγο, αναφέρεται σε μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης, και θεμελιώνεται σε δύο πορίσματα που συνδέονται άμεσα με το θέμα μου.

Το πρώτο πόρισμα είναι ότι οι δύο έννοιες είναι ανεξάρτητες και συμπληρωματικές, καθόσον το έλλογο αναφέρεται στην ικανότητα των προσώπων να έχουν ένα αίσθημα δικαιοσύνης, ενώ το ορθολογικό στην ικανότητα να έχουν ίδιους σκοπούς και μian ιδιαίτερη αντίληψη του αγαθού. Κατά συνέπεια, το έλλογο δεν είναι δυνατόν να παραχθεί λογικά από το ορθολογικό το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο θα αναδεικνυόταν σε ύστατο θεμέλιο της συγκρότησης της κοινωνίας. Και τούτο γιατί φορείς αποκλειστικά ορθολογικοί θα στερούνταν του αισθήματος δικαιοσύνης και επομένως, θα ήσαν ανίκανοι να αναγνωρίσουν την ανεξάρτητη και ισότιμη ισχύ των διεκδικήσεων των άλλων. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι τα ορθολογικά άτομα, τα οποία πάντα ανήκουν σε ποικίλα και αλληλοσυμπλεκόμενα δίκτυα και σε κοινότητες

απορρέει και η πρώτη διάσταση του έλλογου: τα πρόσωπα είναι έλλογα όταν, μέσα σε ένα πλαίσιο ισότητας, είναι έτοιμα να προτείνουν αρχές και κριτήρια που αντιπροσωπεύουν ισότιμους (*fair*) όρους συνεργασίας και να πειθαρχήσουν σε αυτούς τους όρους με τη θέλησή τους εάν είναι βέβαιοι ότι και οι άλλοι θα κάνουν το ίδιο<sup>12</sup>. Με βάση αυτή τη διάσταση που επαναλαμβάνει τη ρουσωϊκή αρχή της αμοιβαϊότητας, ο Ρόουλς χαρακτηρίζει έλλογα τα πρόσωπα στο μέτρο που είναι ικανά να αναγνωρίσουν τους άλλους ως ελεύθερα και ισότιμα πρόσωπα, να συζητήσουν τους όρους που προτείνουν οι άλλοι και να συνομολογήσουν στα πλαίσια μιας δίκαιης (*fair*) διαδικασίας το ελάχιστο πολιτικό ζητούμενο, δηλαδή τη βασική δομή της κοινωνίας, τις θεμελιώδεις συνταγματικές αρχές της, αυτό ακριβώς που συστήνει και το πρωταρχικό αντικείμενο της δικαιοσύνης.

Το δεύτερο πόρισμα είναι προϊόν της σύγχρονης εμπειρίας της μη-αποκρισιμότητας του λόγου και περιορίζει την αισιόδοξη αντίληψη της ορθολογικότητας που έδινε την έμπνευση στον Διαφωτισμό. Ο Ρόουλς το ονομάζει *δυσκολίες της κρίσης* (*burdens of judgment*) και το συνδέει με τη δεύτερη διάσταση του έλλογου: με τη διάθεση των προσώπων να ανα-

γνωρίζουν τις δυσκολίες της κρίσης και να αποδεχτούν τις συνέπειες που προκύπτουν σχετικά με τις αρχές οργάνωσης και άσκησης της πολιτικής εξουσίας σε ένα συνταγματικό καθεστώς. Αρχικά αυτές οι δυσκολίες εντοπίζονται ιστορικά: αιώνες αιματηρών συγκρούσεων και θεωρητικών ανταγωνισμών με αντικείμενο τις ηθικές, φιλοσοφικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις των ανθρώπων, τις διαφορετικές πολιτιστικές και εθνικές παραδόσεις τους, πείθουν ότι η ορθολογικότητα δεν αρκεί για τη διαμόρφωση συναίνεσης και ότι ο έλλογος πλουραλισμός είναι ουσιαστικό και ανεξάλειπτο χαρακτηριστικό των δημοκρατικών κοινωνιών. Έπειτα, οι πηγές της διαφωνίας αναδύονται και εντοπίζονται κατά την ίδια την άσκηση του λόγου και περιγράφουν τα όριά του. Είτε ως ορθολογικά πρόσωπα που καλούνται να σταθμίσουν τους διαφορετικούς σκοπούς τους και να τους ιεραρχήσουν, είτε ως έλλογα πρόσωπα που οφείλουν να αξιολογήσουν τις δικές τους διεκδικήσεις και εκείνες των άλλων, είτε ως πρόσωπα που ασκούν τις θεωρητικές τους ικανότητες, οι άνθρωποι πράγματι βιώνουν την εμπειρία της απορίας και της συστατικής μη-αποκρισιμότητας (*indécidabilité*) των βασικών εννοιών με τις οποίες οργανώνεται ο λόγος<sup>13</sup>. Με βάση λοιπόν αυτή την εμπειρία, ο Ρόουλς προτείνει έναν κατάλογο πηγών έλλογης διαφωνίας που δείχνουν ότι τα μέλη μιας κοινωνίας μπορούν να αναγνωρίσουν το ασύμμετρο και ασύμβατο των ολικών συστημάτων ιδεών και επομένως ότι είναι σε θέση να αποδεχτούν τις συνέπειες που προκύπτουν σχετικά με τις αρχές πολιτικής οργάνωσης μιας δίκαιης κοινωνίας<sup>14</sup>. Το άμεσο επακόλουθο αυτής της ανάλυσης είναι ότι οι αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης δεν είναι δυνατόν να παραχθούν ούτε φορμαλιστικά με αφετηρία ένα σύνολο τυπικών αξιωμάτων, ούτε μέσα από μια ουσιολογική προσέγγιση που στηρίζεται σε μια ολική θεώρηση του κόσμου. Προσδιορίζονται διαδικαστικά ως αποτέλεσμα μιας καθαρής διαδικασίας που θεμελιώνεται ακριβώς στις απορίες της ορθολογικότητας, δηλαδή στην αδυναμία του λόγου να προσφέρει ένα καθολικό μέτρο, ένα ανεξάρτητο και επομένως τυπικό ή ουσιολογικό «κρίτήριο αληθείας» σχετικά με το τι είναι δίκαιο. Επιπλέον, η ίδια καταστατική μη-αποκρισιμότητα που καθορίζει την έννοια της δικαιοσύνης ως καθαρά διαδικαστική<sup>15</sup>, συνάμα την οριοθετεί και την προστατεύει από τον πειρασμό του σχετικισμού, του σκεπτικισμού ή της εργαλειωκής ορθολογικότητας. Και τούτο γιατί τα έλλογα πρόσωπα που παίρνουν ισότιμα μέρος στη διαδικασία δίχως να γνωρίζουν εκ των προτέρων το αποτέλεσμα, θέτουν ως ένα σκοπό καθ' εαυτόν τη συγκρότηση μιας δίκαιης κοινωνίας μέσα στην οποία τα ίδια ως όντα ελεύθερα και ίσα μπορούν να συνεργασθούν με τους άλλους με όρους που όλοι μπορούν να αποδεχθούν<sup>16</sup>.

Αν όμως αυτή η κατασκευή απαντά πράγματι στο ερώτημα πώς είναι δυνατόν να συνομολογηθούν οι αρχές συγκρότησης μιας δίκαιης κοινωνίας δίχως να προϋποτίθεται ένα κα-

θολικό μέτρο, η απορία σχετικά με τα πρόσωπα που συμμετέχουν παραμένει. Ο Ρόουλς φαίνεται να ξεπερνάει σχετικά εύκολα αυτό το ζήτημα ορίζοντας κάθε πολιτική κοινωνία ως ένα κλειστό και πλήρες μόρφωμα. Εδώ ο όρος «κλειστό» έχει το νόημα ότι τα μέλη μπαίνουν στην κοινωνία μόνον με τη γέννησή τους και βγαίνουν μόνον με το θάνατό τους. Πράγμα που σημαίνει ότι οι άνθρωποι ούτε μπαίνουν στην κοινωνία κάποια στιγμή σαν να έρχονται από αλλού, ούτε προσχωρούν αφού προηγουμένως έχουν φτάσει στην ηλικία της λογικής, ούτε έχουν κάποια ταυτότητα προηγούμενη της κοινωνικής τους ύπαρξης<sup>17</sup>. Προφανώς, πρόκειται για μια ιδεατή κατασκευή που επιτρέπει στον Ρόουλς να περιορίσει το πεδίο της έρευνας και να αποκλείσει φαινόμενα όπως η μετανάστευση ή η συγκρότηση μιας πολιτικής ενότητας στην οποία τα συμβαλλόμενα μέρη είναι έθνη-κράτη. Αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι η θεωρία του είναι αφηρημένη. Το πρότυπο που προτείνει σε γενικές γραμμές αντιστοιχεί στην ιστορική εμπειρία των Ηνωμένων Πολιτειών, σε ό,τι λειτουργεί σιωπηρά στην κοινή λογική των ανθρώπων ή είναι ριζωμένο στις βαθύτερες πεποιθήσεις τους. Γι' αυτό και μπορεί να δηλώνει ότι *το αντικείμενό μας, είμαστε εμείς οι ίδιοι, το μέλλον μας και αυτά που συζητούμε από την εποχή της διακήρυξης της Ανεξαρτησίας*<sup>18</sup>.

Για τον ίδιο λόγο, αυτή η θέση δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα των ευρωπαϊκών κρατών. Σε αντίθεση με τις Ηνωμένες Πολιτείες, στην Ευρώπη κάθε κράτος ενσαρκώνει μιαν ιστορική κοινότητα αιώνων· μιαν υπαρκτή κοινότητα που έχει τη δική της γλώσσα, τις δικές της πολιτιστικές ιδιαιτερότητες και το δικό της πρότυπο συνάρθρωσης της πολιτικής κοινωνίας με τον εθνικό πολιτισμό. Επομένως, η σχέση του ανήκειν που βιώνεται από τους συγκεκριμένους ανθρώπους ως αγάπη προς την πατρίδα, αυτή που τους καθορίζει ως πολίτες που γεννιούνται στους κόλπους της και κάποτε πεθαίνουν για χάρη της, σε κάθε κράτος μέλος αναφέρεται και σε μια διαφορετική κοινότητα. Ακόμα και η ολιστική διατύπωση «εμείς οι Ευρωπαίοι», όταν εκφωνείται ελληνικά, γερμανικά, αγγλικά, γαλλικά, κ.ο.κ., δεν προσδιορίζει άμεσα ένα λίγο ως πολύ δοσμένο και αυτονόητο κοινωνικό μόρφωμα που συμπεριλαμβάνει όλους τους κατοίκους της Ευρώπης.

Παρ' όλα αυτά, τόσο στη θεωρητική κατασκευή της κλειστής κοινωνίας, όσο και στον ιστορικό, πολιτικό και πολιτιστικό ορίζοντα της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, η έννοια της συνέχειας λειτουργεί και εντοπίζει μιαν ουσιαστική πτυχή της διαδικασίας. Και τούτο γιατί το ζήτημα της συγκρότησης μιας πολιτικής κοινωνίας πράγματι δεν μπορεί να τεθεί παρά μόνον στα πλαίσια ενός κοινωνικού μορφώματος που διαθέτει ήδη μιαν ορισμένη εσωτερική συνάφεια, μια πολιτιστική και ιστορική παράδοση και ένα σύνολο αρχών που σε γενικές γραμμές τις συμερίζονται όλα τα οιοσεί μέλη του. Τώρα, αν τα κοινά στοιχεία εξηγούν πώς και σε ποιους είναι



δυνατόν να τεθεί αυτό το ζήτημα, αυτό δεν σημαίνει ότι αποτελούν έναν ανεξάρτητο και προηγούμενο κανόνα ο οποίος καθοδηγεί τη διαδικασία και καθορίζει εκ των προτέρων το αποτέλεσμα. Συγκεκριμένα, η έννοια της εθνικότητας που συσπειρώνει μια κοινότητα ανθρώπων ή η κοινή ιστορική και πολιτιστική παράδοση της Ευρώπης δεν λειτουργούν ως αναγκαίες και ικανές προϋποθέσεις της κατασκευαστικής και συμβολαϊκής συγκρότησης της κοινωνίας. Αποτελούν την πραγματική αφετηρία της διαδικασίας – και έτσι εισάγουν μian ασθενή έννοια της κοινότητας ως στοιχείο της κατασκευής – δίχως παράλληλα να προδικάζουν το περιεχόμενο του συμβολαίου. Κατά συνέπεια, οι εταίροι που συμμετέχουν, παρ' ότι κατ' αρχήν αναγνωρίζονται αμοιβαία ως μέλη της διαδικασίας, δεν καλούνται απλώς να εφαρμόσουν κανόνες δικαίου που προϋπάρχουν, αλλά να δημιουργήσουν ένα νέο πολιτικό μόρφωμα με βάση αρχές δικαιοσύνης που διατυπώνονται ρητά για πρώτη φορά, που νομιμοποιούνται απ' εαυτών, από τη δίκαιη απόφαση που τις θεσπίζει. Ασφαλώς, ένα από τα κύρια ζητήματα που αποτελούν αντικείμενο της κρίσης, από μια άποψη το πρώτο, είναι ο ορισμός της ίδιας της έννοιας του μέλους. Η εμπειρία της συγκρότησης των εθνών-κρατών δείχνει ότι η εθνικότητα, που αποτελεί κριτήριο για την αναγνώριση και την άσκηση των δικαιωμάτων του πολίτη στα ευρωπαϊκά δίκαια, δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε ευρωπαϊκό επίπεδο γιατί προσκρούει στην πραγματικότητα του πλουραλισμού των εθνικών πολιτισμών. Η έννοια, λοιπόν, του Ευρωπαίου πολίτη πρέπει να οικοδομηθεί σε άλλη βάση. Και αυτό είναι ακριβώς το ζητούμενο που χαρακτηρίζει τα μέλη της κοινότητας δίχως ταυτόχρονα να τα μεταμορφώνει σε πολίτες. Αλλά αυτό το παράδοξο σχήμα των οιονεί μελών που είναι και δεν είναι πολίτες μιας κοινωνίας που διαμορφώνεται, που συγκροτείται σταδιακά, με βάση αρχές που η ίδια επινοεί και επεξεργάζεται, δεν σημαίνει την ιδιότυπη ιστορική και πολιτική εμπειρία της σημερινής Ευρώπης;

**2. Η ευρωπαϊκή ιθαγένεια και οι αμφισημίες της εθνικότητας**  
Έχω τη γνώμη ότι το ίδιο σχήμα αποτυπώνεται με μεγάλη σαφήνεια και στο κείμενο της Συνθήκης του Μάαστριχτ, στο δεύτερο μέρος που τιτλοφορείται *Ιθαγένεια της Ένωσης* (άρθρο 8 - 8E). Το πρώτο εδάφιο του άρθρου 8 § 1 ορίζει ότι *θεσπίζεται ιθαγένεια της Ένωσης*. Το δεύτερο συνδέει την ευρωπαϊκή ιθαγένεια με την υπηκοότητα ενός κράτους μέλους και διευκρινίζει ότι *πολίτης της Ένωσης είναι κάθε πρόσωπο που έχει την υπηκοότητα ενός κράτους μέλους*. Τα επόμενα άρθρα 8Α - 8Δ περιγράφουν τα δικαιώματα που απορρέουν από την ιδιότητα του Ευρωπαίου πολίτη: δικαίωμα ελεύθερης κυκλοφορίας και διαμονής στο έδαφος των κρατών μελών (8Α), δικαίωμα εκλέγειν και εκλέγεσθαι στις δημοτικές εκλογές και στις εκλογές για την ανάδειξη του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου με κριτήριο την κατοικία (8Β), διπλωματική

και προξενική προστασία (8Γ), δικαίωμα αναφοράς προς το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο και δικαίωμα να απευθύνεται στον κοινοτικό διαμεσολαβητή (8Δ). Τέλος, στο μέτρο που η έννοια της ευρωπαϊκής ιθαγένειας έχει συλληφθεί εξελικτικά, το άρθρο 8E προβλέπει μια διαδικασία συμπλήρωσης αυτών των δικαιωμάτων με βάση ομόφωνη απόφαση του Συμβουλίου ύστερα από πρόταση της Επιτροπής και διαβούλευση με το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο.

Χωρίς αμφιβολία, τόσο η θέσπιση της ευρωπαϊκής ιθαγένειας, όσο και τα δικαιώματα που για την ώρα απαριθμούνται περιοριστικά, συνιστούν μian ουσιαστική καινοτομία και ένα σημαντικό βήμα προς την κατεύθυνση της κοινωνικής και πολιτικής ολοκλήρωσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Για πρώτη φορά το κοινοτικό δίκαιο δεν συλλαμβάνει τον υπήκοο ενός κράτους μέλους αποκλειστικά με όρους οικονομικού φορέα που κινείται στο εσωτερικό του ενιαίου ευρωπαϊκού χώρου, αλλά έχει τη φιλοδοξία να προωθήσει την ένταξη του στην οικονομική, κοινωνική, πολιτιστική και εν μέρει στην πολιτική ζωή της χώρας στην οποία έχει την κατοικία του. Βέβαια, η οικονομική διάσταση παραμένει μάλλον κυρίαρχη, αφού η έννοια της κινητικότητας που επιβάλλουν οι σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες συνεχίζει να συστήνει το ουσιαστικό περιεχόμενο και τον πυρήνα γύρω από τον οποίο περιστρέφονται τα δικαιώματα του Ευρωπαίου πολίτη. Και αυτό είναι λογικό, αφού η κινητικότητα, η διαμόρφωση της εσωτερικής αγοράς και η ελεύθερη κυκλοφορία των προσώπων, των αγαθών, των κεφαλαίων και των υπηρεσιών, ήσαν οι βασικοί συντελεστές της δυναμικής που οδήγησε από το Ευρωπαϊκό Συμβούλιο του Φοντενεμπλώ, το 1984, στο δεύτερο κεφάλαιο της Συνθήκης του Μάαστριχτ. Από τη μία πλευρά, λοιπόν, το άρθρο 8 δεν μπορεί παρά να αποτυπώνει τα αποτελέσματα αυτής της δυναμικής. Αλλά από την άλλη, σημαδεύει το πέρασμα σε μια νέα φάση που χαρακτηρίζεται από την αποσύνδεση της ιδιότητας του πολίτη (*citoyenneté*) από την έννοια της εθνικότητας (*nationalité*). Έτσι η ευρωπαϊκή ιθαγένεια – σύμφωνα με την ορολογία της ελληνικής μετάφρασης – απονέμεται στους υπηκόους των κρατών μελών ως πρόσθετη ιδιότητα από την οποία απορρέουν συγκεκριμένα δικαιώματα δημοσίου δικαίου, τα οποία όμως δεν θεμελιώνονται σε μια έννοια ευρωπαϊκής εθνικότητας αλλά παραπέμπουν στις διαφορετικές εθνικότητες των κρατών μελών. Από την άποψη του δικαίου των κρατών μελών, αυτή η αποσύνδεση ούτε αυτονόητη είναι, ούτε χωρίς επιπτώσεις<sup>19</sup>. Και τούτο γιατί βάζει υπό κρίση τη σύνδεση εθνικότητας και ιδιότητας του πολίτη, δηλαδή την αρχή του εθνικισμού πάνω στην οποία στηρίζονται όλα τα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη.

Σε πρώτη όψη, οι επιπτώσεις αυτής της καινοτομίας της Συνθήκης ελέγχονται άμεσα στις δυσκολίες που παρουσιάζει η μετάφραση των βασικών όρων από τη μία γλώσσα στην άλλη. Για παράδειγμα, στην επίσημη ελληνική μετάφραση του αρ-

θρου 8, η έννοια *citoyenneté* (*citizenship, Bürgerschaft*) αποδίδεται με τον νομικό όρο *ιθαγένεια*, ενώ η έννοια *nationalité* (*nationality, Staatsangehörigkeit*) αποδίδεται με τον όρο *υπηκοότητα*. Αλλά στη δήλωση *Για την ιθαγένεια κράτους μέλους* που συνοδεύει τη Συνθήκη, ο όρος *nationalité* αποδίδεται ως *ιθαγένεια*. Από εδώ μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι στο ελληνικό δίκαιο η διάκριση δεν είναι σαφής και ότι πρακτικά πολίτης, υπήκοος και ιθαγενής ταυτίζονται<sup>20</sup>. Ασφαλώς, το πρόβλημα που αναδεικνύει η μετάφραση δεν είναι μόνον γλωσσικό. Είναι συνάμα ιστορικό, πολιτικό και φιλοσοφικό. Και βεβαίως δεν χαρακτηρίζει μόνον το ελληνικό δίκαιο, αλλά και τα δίκαια σχεδόν όλων των κρατών μελών στα οποία οι έννοιες του *πολίτη* και του *υπηκόου* (*national*) συνήθως συγγέονται, τόσο στο καθημερινό λεξιλόγιο των ανθρώπων όσο και στις τεχνικότερες νομικές χρήσεις<sup>21</sup>. Αλλά όπως θα δούμε στη συνέχεια, εξετάζοντας διαδοχικά το γαλλικό, το γερμανικό και το ελληνικό δίκαιο, αυτές οι έννοιες δεν είναι κατ' ανάγκην ταυτόσημες, ούτε αναφέρονται στις ίδιες αρχές συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας. Και κάτι ακόμα που έχει ιδιαίτερη σημασία: στις διαφορετικές εστίες νοήματος που μπορούν να εντοπιστούν στο εσωτερικό τους, όπως και στην τάση του θετικού δικαίου να απαλείφει τη διάκριση μεταξύ πολίτη και ιθαγενούς, αποτυπώνεται νομικά η πολιτική εμπειρία των ευρωπαϊκών εθνών-κρατών κατά τους τελευταίους δύο αιώνες. Μια εμπειρία που σφραγίστηκε από τη δυναμική του εθνικισμού.

\* \* \*

Στο γαλλικό δίκαιο, η ανάλυση των διαδοχικών συνταγματικών κειμένων αποκαλύπτει τη στενή σχέση που έχει αποκατασταθεί ανάμεσα στην πρόσδεση στο έθνος και στα κατηγορήματα της έννοιας του πολίτη. Το Σύνταγμα της 3ης Σεπτεμβρίου 1791, καθιερώνοντας ως επικρατούσα αρχή το δίκαιο του αίματος (*jus sanguinis*), επιφυλάσσει την ιδιότητα του Γάλλου πολίτη σε όσους έχουν γεννηθεί από πατέρα Γάλλο, στη Γαλλία ή στο εξωτερικό, ή κατάγονται από Γάλλο ή Γαλλίδα και επιλέγουν ως τόπο κατοικίας τη Γαλλία<sup>22</sup>. Έκτοτε, με μοναδική εξαίρεση το Σύνταγμα του 1793, η εθνικότητα συστήνει την ικανή και αναγκαία προϋπόθεση για την πλήρη άσκηση των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που απορρέουν από την έννοια του πολίτη.

Αλλά και στη νομική θεωρία, η διάκριση που προτείνεται δεν είναι σαφής. Γιατί στο εσωτερικό της έννοιας *nationalité* συνυπάρχουν δύο εστίες νοήματος που παραπέμπουν σε διαφορετικά πρότυπα συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας. Σύμφωνα με την πρώτη που την ονομάζω *εθνικότητα-ένα*, η *nationalité* είναι ο νομικός δεσμός που προσδένει το πρόσωπο σε μια πολιτική κοινωνία, δηλαδή σε ένα κράτος<sup>23</sup>. Αυτός ο δεσμός ρυθμίζει μεταξύ άλλων ποια πρόσωπα υπόκεινται στη δικαιοδοσία του εν λόγω κράτους. Εδώ η εθνικότητα-ένα ταυτίζεται με την υπηκοότητα και δηλώνει την κάθετη σχέση ενός ατόμου με το κράτος. Ο τύπος του πολιτικού καθεστώτος

και οι θεμελιώδεις αρχές με βάση τις οποίες συγκροτήθηκε αυτό το καθεστώς, είναι στοιχεία ανεξάρτητα και δεν αλλοιώνουν το περιεχόμενό της. Για αυτόν τον λόγο, η εθνικότητα-ένα δεν καλύπτει σύνολα όπως οι γαλλικής καταγωγής, γαλλόφωνοι κάτοικοι του Κεμπέκ που έχουν την καναδική υπηκοότητα. Αντίστροφα, η εθνικότητα-ένα καλύπτει τη βασική μειονότητα και συνάμα δεν την αναγνωρίζει ως εθνική μειονότητα, με βάση το επιχείρημα ότι όλοι Γάλλοι υπήκοοι (*nationaux*), ανεξαρτήτως των λοιπών χαρακτηριστικών τους, έχουν τον ίδιο ακριβώς δεσμό με το γαλλικό κράτος.

Αν και η τελευταία εκδοχή της εθνικότητας τείνει να ταυτίζει την έννοια του υπηκόου με την έννοια του πολίτη, η νομική θεωρία επιχειρεί να διακρίνει την εθνικότητα-ένα από την *citoyenneté*. Έτσι υποστηρίζεται η άποψη ότι η *citoyenneté* είναι ένα υποσύνολο της εθνικότητας· είναι το νομικό καθεστώς που στα πλαίσια του κράτους καθορίζει τον κυρίαρχο λαό και προσδιορίζει τις ελευθερίες και τα δικαιώματα συμμετοχής στη διαμόρφωση και την άσκηση της συλλογικής βούλησης. Επομένως, η *citoyenneté* είναι μια έννοια πολιτική που προϋποθέτει ένα δημοκρατικό καθεστώς και πολιτικές ελευθερίες<sup>24</sup>. Νομίζω ότι αυτή η διάκριση δεν είναι ούτε εύστοχη, ούτε πειστική. Δεν είναι εύστοχη γιατί το ζητούμενο δεν είναι η διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικά πολιτικά καθεστώτα και οι πολιτικές επιπτώσεις τους στα πρόσωπα που συγκροτούν την κοινωνία. Το ζητούμενο είναι η θεμελιώδης αρχή που συνδέει οριζοντίως τα πρόσωπα ως μέλη μιας κοινωνίας. Και δεν είναι πειστική, γιατί δεν συνδέει την έννοια του πολίτη με την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου και με τη διαδικασία της ισότιμης συμμετοχής στη συγκρότηση μιας πολιτικής κοινωνίας, αλλά με την ενεργό άσκηση της συμμετοχής η οποία πράγματι συνδέεται με συγκεκριμένες προϋποθέσεις, μεταξύ των οποίων οι κύριες είναι η ηλικία και η ελεύθερη βούληση. Αν τώρα αυτή η έννοια του πολίτη συγκριθεί με το περιεχόμενο που έχει στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου ή στο άρθρο 4 του Συντάγματος της 24ης Ιουνίου 1793, η ουσιαστική διαφορά προκύπτει άμεσα. Η Διακήρυξη, αποβλέποντας στην καθολικότητα, συλλαμβάνει τον πολίτη ως πρόσωπο ελεύθερο και ίσο, ανεξάρτητο από κάθε ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, εθνικό, φυλετικό ή φιλοσοφικό. Αντίστοιχα, το άρθρο 4 του Συντάγματος του 1793, ορίζει ότι:

- Κάθε άνδρας που έχει γεννηθεί και κατοικεί στη Γαλλία, ο οποίος έχει συμπληρώσει το 21ο έτος της ηλικίας του·

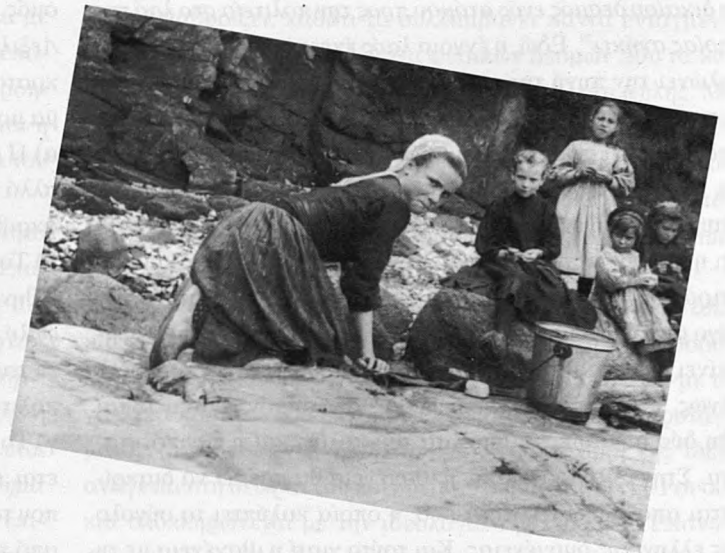
- Κάθε ξένος ο οποίος έχει συμπληρώσει το 21ο έτος της ηλικίας του, κατοικεί στη Γαλλία από έτους, και ζει από την εργασία του, ή αποκτά εμπράγματα κυριότητα, ή παντρεύεται Γαλλίδα, ή υιοθετεί ένα παιδί, ή τρέφει ένα γέρο·

- Τέλος κάθε ξένος, ο οποίος θα κριθεί από το Νομοθετικό Σώμα άξιος της ανθρωπότητας,

- Γίνεται δεκτός στην άσκηση των Δικαιωμάτων του Γάλλου πολίτη.

Είναι φανερό ότι με αυτό το άρθρο θεσπίζεται μια ισχυρή εκδοχή της αρχής του εδάφους (jus soli), η οποία ερμηνεύεται ως προσχώρηση στις αρχές του κοινωνικού συμβολαίου. Επιπλέον, τα κριτήρια που απαριθμούνται για να συναχθεί η βούληση προσχώρησης, υποδηλώνουν ότι η κοινωνία συλλαμβάνεται με όρους συνεργασίας και κοινωνικής αλληλεγγύης τα οποία υπερβαίνουν την αρχή του αίματος που θεσπίζει ως κύριο κριτήριο την καταγωγή.

Από τη σύγκριση με την έννοια του πολίτη της Διακήρυξης και του Συντάγματος του 1793, αναδεικνύεται και η δεύτερη εστία νοήματος *nationalité*, η οποία αναφέρεται στην οριζόντια σύνδεση των μελών μεταξύ τους. Έτσι η *nationalité*, με



τη σημασία της *εθνικότητας-δύο*, δεν δηλώνει μόνον την πρόσδεση των ατόμων στο κράτος, αλλά πριν από όλα τη σύνδεση του ατόμου με το έθνος, δηλαδή τη σχέση του ανήκειν που συλλαμβάνεται με όρους άμεσης ή έμμεσης καταγωγής. Επομένως η *nationalité* με τη σημασία της εθνικότητας-δύο, πράγματι *ορίζει και οριοθετεί το έθνος*, όπως υποστηρίζει η νομική θεωρία<sup>25</sup>. Αλλά η αμφισημία της εθνικότητας μεταφέρεται πλέον στο έθνος, το οποίο άλλοτε ορίζεται με όρους πολιτικούς και άλλοτε με όρους γλωσσικής, θρησκευτικής, πολιτιστικής, ιστορικής, φυλετικής και ηθικής συνέχειας. Στο μέτρο λοιπόν που η καταγωγή συστήνει τον σκληρό πυρήνα της εθνικότητας-δύο, η οποία σύμφωνα με την κρατούσα αρχή των γαλλικών συνταγμάτων αποτελεί το θεμέλιο της ιδιότητας του πολίτη και είναι αυτή που επιτρέπει την ταύτιση του πολιτικού και του εθνικού, μπορεί μάλλον να υποστηριχτεί βίασιμα η άποψη ότι το γαλλικό δίκαιο ανεπαίσθητα πέρασε από μια αντίληψη της έννοιας του πολίτη καθολική, πολιτική και συμβολαϊκή, σε μια αντίληψη επικρατειακή και εντέλει εθνικιστική<sup>26</sup>.

Όπως είναι φυσικό, ανάμεσα στο γαλλικό και το γερμανικό δίκαιο εντοπίζονται ουσιαστικές διαφορές σε σημαντικά ζη-

τήματα που συνδέονται κυρίως με τις διαδικασίες πολιτογράφησης και τις πολιτικές με αντικείμενο τη μετανάστευση. Αυτές οι διαφορές φανερώνουν ότι το γαλλικό δίκαιο κρατάει σημαντικά στοιχεία από την παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου που παραμένει πάντα το ιδεατό πρότυπο της γαλλικής κοινωνίας<sup>27</sup>. Όμως παρά τις διαφορές, το ενδιαφέρον είναι ότι το γερμανικό δίκαιο εμπνέεται από μια ανάλογη αν και ισχυρότερη αντίληψη, η οποία θεμελιώνει σαφέστερα την έννοια του πολίτη στην εθνικότητα-δύο. Ο όρος πολίτης δεν αναφέρεται ρητά, αλλά το Σύνταγμα ρυθμίζει αναλυτικά τα θέματα της εθνικότητας σε τρία διαφορετικά άρθρα. Το άρθρο 16 ορίζει ότι η γερμανική εθνικότητα δεν

αφαιρείται. Το άρθρο 73 προβλέπει ότι το νομοθετικό δικαίωμα σχετικά με ζητήματα εθνικότητας ανήκει στην αποκλειστική αρμοδιότητα της Ομοσπονδίας, ενώ το άρθρο 116 δηλώνει ότι είναι Γερμανός όποιος έχει τη γερμανική εθνικότητα. Από τον συνδυασμό αυτών των άρθρων συνάγεται ότι κατά το γερμανικό δίκαιο η έννοια του πολίτη αποτελεί λογικό και νομικό επακόλουθο της εθνικότητας-δύο. Δυο πρόσφατες αποφάσεις του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου διατυπώνουν με σαφήνεια αυτή την ερμηνεία και την επικυρώνουν:

*Ο λαός, από τον οποίο απορρέει η κυριαρχία στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας, αποτελείται σύμφωνα με το Σύνταγμα από τους έχοντες τη γερμανική εθνικότητα και τα πρόσωπα που εξομοιώνονται με αυτούς κατά τις διατάξεις του άρθρου 116 του Συντάγματος. Με αυτή την έννοια, η σχέση του ανήκειν στον πολιτικό λαό θεμελιώνεται στην εθνικότητα. Η εθνικότητα είναι η νομική προϋπόθεση της ισοπολιτείας. (...) Εάν συνεπώς η ιδιότητα του Γερμανού είναι το σημείο εγκύρωσης της σχέσης του ανήκειν στον λαό, ο οποίος θεωρείται νόμιμος κάτοχος της κυριαρχίας, τότε αυτή η ιδιότητα είναι επίσης προϋπόθεση του δικαιώματος ψήφου διά*

του οποίου ο λαός ασκεί την κυριαρχία<sup>28</sup>.

Η άμεση συνέπεια αυτής της ερμηνείας είναι ότι η λογική της διμελούς διάκρισης Γερμανοί - ξένοι, παράγει τη διάκριση ανάμεσα σε πολίτες και μη-πολίτες και της προσδίδει μιαν αδιόρατη φυλετική χροιά.

Από ανάλογες αντιλήψεις εμπνέεται και το ελληνικό δίκαιο το οποίο προσεγγίζει μάλλον το γερμανικό. Με εξαίρεση το άρθρο 4 § 3 του Συντάγματος 1975/86 που ορίζει ότι *Έλληνες πολίτες είναι όσοι έχουν τα προσόντα που ορίζει ο νόμος*, το ελληνικό δίκαιο δεν φαίνεται να αναγνωρίζει την ιδιότητα του πολίτη και να την διακρίνει από τον ιθαγενή και τον υπήκοο. Στην ελληνική νομική ορολογία το νόημά της καλύπτεται από την έννοια *ιθαγένεια*, η οποία ορίζεται ως *ο δημοσίου δικαίου δεσμός ενός ατόμου προς την πολιτεία στο λαό της οποίας ανήκει*<sup>29</sup>. Εδώ, η έννοια *λαός* έχει νομική σημασία και δηλώνει την πηγή της κυριαρχίας που θεμελιώνει και νομιμοποιεί το κράτος. Επομένως, στο μέτρο που η ιθαγένεια προσδιορίζει τη σχέση του ανήκειν σε μια πολιτική κοινότητα, σωστά αποδίδει τον αντίστοιχο γαλλικό όρο *citoyenneté*. Ταυτόχρονα όμως δεν φαίνεται να τον αποδίδει σωστά, καθ' όσον η ιθαγένεια ταυτίζεται με την υπηκοότητα, η οποία με τη σειρά της αντιστοιχεί στην εθνικότητα-ένα<sup>30</sup>. Για αυτόν τον λόγο μπορεί να μεταφράζει την έννοια *nationalité*, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της δήλωσης που ανέφερα προηγουμένως. Στο εσωτερικό της ιθαγένειας, λοιπόν, εντοπίζονται ήδη δύο σημασίες: η ιδιότητα του πολίτη και η εθνικότητα-ένα. Στην ίδια προοπτική, η ιθαγένεια θα πρέπει να διακρίνεται από την εθνικότητα-δύο, η οποία καλύπτει το σύνολο της ελληνικής ομογένειας. Και τούτο γιατί η ιθαγένεια με τη σημασία της υπηκοότητας, είναι δυνατόν να μεταβληθεί ή και να αφαιρεθεί, ενώ η μεταβολή ή αφαίρεση της εθνικότητας θεωρείται *κατ' αρχήν αδιανόητη*<sup>31</sup>.

Όμως η ιθαγένεια έχει και μια τρίτη, ευρύτερη, σημασία που ταυτίζεται με την εθνικότητα-δύο. Και από αυτή την άποψη διακρίνεται από την υπηκοότητα η οποία αποκτά αυτομάτως στενότερη εμβέλεια<sup>32</sup>. Άμεση απόδειξη το άρθρο 1 § 1 του Κώδικα Ελληνικής Ιθαγένειας που θεσπίζει μια πολύ ισχυρή εκδοχή της αρχής του αίματος, ορίζοντας ότι *το τέκνο Έλληνα ή Ελληνίδας αποκτά από τη γέννησή του την ελληνική ιθαγένεια*. Το νόημα αυτής της διάταξης είναι ότι η ελληνική ιθαγένεια, με την τρίτη σημασία του όρου, είναι μια ανεξάλειπτη ιδιότητα που ακολουθεί παντού και πάντα τον Έλληνα. Για τον Έλληνα δικαστή, ακόμα και ένα άτομο που δεν έχει εγγραφεί ποτέ σε δήμο ή κοινότητα, που έχει γεννηθεί στο εξωτερικό και ενδεχομένως έχει άλλη υπηκοότητα, διατηρεί πάντα την ελληνική ιθαγένεια, αρκεί ο ένας από τους γονείς του να ήταν Έλληνας ή Ελληνίδα. Στην ίδια λογική κινούνται και οι διατάξεις με αντικείμενο την πολιτογράφηση που προβλέπουν διαφορετική μεταχείριση ομογενών και ξένων με βάση αυτή τη διευρυμένη έννοια της ιθαγένειας που μεταφέρει το αίμα<sup>33</sup>. Τέλος, τα άρθρα 5 § 1 και 6 § 3 συ-

μπληρώνουν το περιεχόμενό της και της προσθέτουν μια πολιτιστική διάσταση που αναφέρεται μόνον στην περίπτωση των αλλοδαπών, ομογενών ή μη<sup>34</sup>.

Μια έμμεση, επικουρική, απόδειξη συνάγεται από την ετυμολογία της λέξης και το περιεχόμενο που αποκρυσταλλώνεται γύρω της μέσα από τις καθημερινές χρήσεις. Η *ιθαγένεια* προέρχεται από τις λέξεις *ιθύς* που σημαίνει ευθύς, *κατ' ευθείαν* βαίνων, ορθός, και *γένος* που παραπέμπει στην κοινή εξ αίματος καταγωγή. Επομένως, δηλώνει την ευθεία, φυσική και εξ αίματος καταγωγή, που συγκεντρώνει ένα σύνολο ανθρώπων και τους συνδέει με μια κοινή παράδοση, έναν κοινό γενάρχη, έναν κοινό πολιτισμό και κοινά θρησκευτικά ήθη και έθιμα<sup>35</sup>. Στην ίδια κατεύθυνση οδηγεί και ο αστερισμός σημασιών του *γένους*. Από το ομώνυμο κεφάλαιο του *Λεξιλογίου των ινδο-ευρωπαϊκών θεσμών* του Μπενβενύτι<sup>36</sup>, κρατάω τρία μόνον στοιχεία που συνδέονται άμεσα με το θέμα μου:

α) Η ρίζα *\*γεν-* δεν προσδιορίζει μόνον τη φυσική γέννηση, αλλά τη γέννηση ως κοινωνικό και πολιτιστικό γεγονός όπως ακριβώς εννοείται από το άρθρο 1 § 1 του ΚΕΙ.

β) Το *γένος* είναι η αφετηρία της ελληνικής σειράς που στην Αθηναϊκή Δημοκρατία οδηγεί στη *φρατρία* και από εκεί στη *φυλή* και στην *πόλη*. Συνεπώς, η ιθαγένεια δεν ορίζει μόνον τη φυσική καταγωγή, αλλά αποδεικνύει και την αδιάκοπη πολιτιστική και πολιτική συνέχεια του γένους των Ελλήνων.

γ) Το πέρασμα από το *γένος* στη *φυλή* και την *πόλη* συνοδεύεται από μια αντίστοιχη διεύρυνση του περιεχομένου του που του επιτρέπει να συνδηλώνει τόσο την έμμεση καταγωγή από τον μυθικό κοινό γενάρχη, όσο και τη σχέση των αδελφών που κατάγονται από την ίδια *πατρίδα*.

Η ιθαγένεια, λοιπόν, δεν είναι μια λέξη τυχαία. Είναι ένα έξοχο παράδειγμα της δημιουργικότητας του εθνικισμού και της ικανότητάς του να επινοεί λέξεις-προγράμματα. Γιατί όλα αυτά τα στοιχεία που ανέφερα συσπειρώνονται στο εσωτερικό της και συγκροτούν το νόημα της *κατ' ευθείαν* εξ αίματος καταγωγής από την αφετηρία της σειράς, από τη μυθική προέλευση. Συνάμα, την μετατρέπουν σ' ένα κόκκινο νήμα που διατρέχει τον χρόνο και την ιστορία και μέσα από ποικίλες περιπέτειες οδηγεί στην πολιτική και πολιτιστική συγκρότηση του σύγχρονου έθνους-κράτους. Έτσι, παρ' όσον στο ελληνικό δίκαιο η ιθαγένεια φαίνεται να ταυτίζεται με την υπηκοότητα, δηλαδή με μια έννοια πολιτική, στην πραγματικότητα ισοδυναμεί με μια ισχυρή, εθνικιστική, αντίληψη της εθνικότητας, η οποία συστήνει τη μήτρα που οργανώνει όλη τη λογική του Κώδικα Ελληνικής Ιθαγένειας. Από αυτή την άποψη, το περιεχόμενο και η δομή της είναι ανάλογα της πατρίδας, αυτού του θεμελιακού όρου του ελληνικού και ευρωπαϊκού πολιτικού λεξιλογίου, που σμίγει το αρσενικό με το θηλυκό, τις γραμμές της πατρικής και μητρικής καταγωγής, το κράτος και το έθνος, και δίνει υπόσταση στον κοινό ευρωπαϊκό μύθο της αυτοχθονίας<sup>37</sup>.



### 3. Δύο πρότυπα του έθνους-κράτους

Σημείωσα προηγουμένως ότι η αποσύνδεση της έννοιας του πολίτη από την έννοια της εθνικότητας αποτελεί ένα σημαντικό βήμα στην κατεύθυνση της πολιτικής ολοκλήρωσης της Ευρώπης. Και τούτο γιατί ανοίγει τον δρόμο προς μια διαφορετική απάντηση στο κρίσιμο ερώτημα: ποιος και στη βάση ποιας αρχής είναι μέλος της διαδικασίας που θέτει ως ζητούμενο τις αρχές συγκρότησης μιας δίκαιης πολιτικής κοινωνίας. Η συνοπτική ανάλυση των απαντήσεων που δίνουν στο ίδιο ερώτημα τα δίκαια τριών κρατών μελών, μας έδειξε ότι οι διαφορές είναι κρίσιμες. Τα κοινά χαρακτηριστικά που αναδείχθηκαν είναι τρία: (i) ο ισχυρός δεσμός που έχει αποκατασταθεί ανάμεσα στην ιδιότητα του πολίτη και την εθνικότητα, (ii) η τάση να ταυτίζεται η πολιτική ενότητα με την εθνική ενότητα, και (iii) το γεγονός ότι η εθνικότητα παρουσιάζεται σαν μια ιδιότητα δοσμένη η οποία πάντα προηγείται λογικά και ιστορικά και για αυτόν τον λόγο γίνεται η βάση πάνω στην οποία στηρίζεται το πολιτικό μόρφωμα του έθνους-κράτους.

Τώρα, αυτός ο δεσμός έχει αναλυθεί με μεγάλη καθαρότητα από τον Γκέλνερ και έχει συνδεθεί με τη βιομηχανική επανάσταση και την ανάπτυξη του εθνικισμού. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, *ο εθνικισμός είναι ουσιαστικά μια πολιτική αρχή που δηλώνει ότι η πολιτική ενότητα και η εθνική ενότητα οφείλουν να είναι ισόμορφες*<sup>38</sup>, δηλαδή ότι τα όριά τους, ή μάλλον τα σύνορά τους, οφείλουν να συμπίπτουν απόλυτα. Κάθε παραβίαση αυτής της αρχής προκαλεί ένα συναίσθημα "δίκαιης οργής" και μια έντονη τάση, ένα κίνημα, που επιδιώκει να την αποκαταστήσει ή να την επιβάλει. Συνεπώς λοιπόν ο εθνικισμός, ως μόρφωμα ιδεών και κίνημα μαζών, ορίζεται και συγκροτείται μέσα από αυτή την ένταση των δυνάμεων με στόχο να εγκαταστήσει μια *ισομορφία ανάμεσα στον πολιτισμό και την πολιτική κοινωνία, μέσα από την προσπάθεια να αποκτήσει ο πολιτισμός μία και μόνον μία πολιτική στέγη*<sup>39</sup>.

Αυτός ο ορισμός στηρίζεται στη σύνδεση δύο εννοιών, την έννοια του κράτους και την έννοια του έθνους. Με τον όρο *κράτος* εννοείται αρχικά εκείνο το μόρφωμα στα πλαίσια της κοινωνίας το οποίο κατέχει και ασκεί το μονοπώλιο της νόμιμης βίας. Σε ό,τι αφορά τα σύγχρονα κράτη, ο γνωστός ορισμός του Μαξ Βέμπερ θα πρέπει να συμπληρωθεί με δύο ακόμα στοιχεία: το κράτος ασκεί την εξουσία μέσα στα αυστηρά καθορισμένα όρια της επικράτειας και κατέχει το μονοπώλιο της φορολογίας, των ενόπλων δυνάμεων και της εκπαίδευσης. Με τον όρο *έθνος*, οι δυσκολίες είναι πιο απτές. Προτείνονται, λοιπόν, δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις που συλλαμβάνουν δυο συμπληρωματικές όψεις αυτής της έννοιας, η οποία αν και φαίνεται αυτονόητη ποτέ δεν προσφέρεται αυτούσια στο καθαρό βλέμμα του ορθού λόγου.

1. Δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος *εάν και μόνον εάν μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, δηλαδή ένα σύστημα ιδεών,*

*σημείων, συνειρμών και τρόπων συμπεριφοράς και επικοινωνίας.*

2. Δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος *εάν και μόνον εάν αναγνωρίζονται αμοιβαία ως υποκείμενα που ανήκουν στο ίδιο έθνος*<sup>40</sup>.

Η πρώτη εκδοχή, μεθοδολογικά ολιστική, θεμελιώνεται σε μια αντίληψη πολιτιστική-κοινωνική. Έλκει την καταγωγή της από τον Χέρντερ, οργανώνεται και συνάμα σκληραίνει με τον Φίχτε, και ολοκληρώνεται με την κατάφαση της απόλυτης ετερογένειάς των εθνών από τους ρομαντικούς. Χοινητρικά δηλώνει ότι το έθνος είναι μια παράδοση ριζωμένη στο ιστορικό παρελθόν που λογικά προηγείται των ατόμων και τα καθορίζει, καθότι τα συλλαμβάνει πάντα ενταγμένα σε ένα σύστημα οργανικών και φυσικών δεσμών που τα καθλώνουν σε μια ζωντανή κοινότητα γλώσσας και φυλής. Με σχετική ευκολία, μια και η ιστορία φαίνεται να την επικυρώνει, αποδίδεται στο γερμανικό πρότυπο συγκρότησης του έθνους-κράτους και ορίζει το έθνος ως πνευματική υπόσταση, ως έθνος-πνεύμα ή έθνος-μοίρα (*Volksgeist / Nationalgeist, nation-destin*).

Σε αντίθεση με την πρώτη, η δεύτερη οργανώνεται γύρω από μια αντίληψη ρεπουμπλικανική, βολονταριστική και μεθοδολογικά ατομικιστική και συνδέεται – εξίσου βιαστικά – με το γαλλικό πρότυπο του έθνους-συμβολαίου ή έθνους-προτάγματος (*nation-contrat, nation-projet*). Η κεντρική της ιδέα ανάγεται στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου του Ρουσό και ολοκληρώνεται με την ιδεολογία της Γαλλικής Επανάστασης. Πλέκεται γύρω από την έννοια του πολίτη και δηλώνει ότι αυτό που μεταμορφώνει τους ιστορικούς πληθυσμούς μιας χώρας σε *έθνος* είναι η αμοιβαία αναγνώριση των ατόμων ως προσώπων που ανήκουν ή προσχωρούν στην ίδια κοινότητα. Σε αυτή τη λογική, τα έθνη είναι τεχνητές κατασκευές, τα φτιάχνουν οι άνθρωποι, δεν προϋπάρχουν. *Η ύπαρξη ενός έθνους είναι ένα καθημερινό δημοψήφισμα*, έλεγε ο Ρενάν στην περίφημη διάλεξη του 1882 στη Σορβόννη. Και με αυτό το λαμπρό απόφθεγμα συνόψιζε μια εκδοχή του έθνους, αλλά και μια ιστορική εμπειρία, τουλάχιστον έτσι όπως τη βίωνε φαντασιακά-εικονικά μια ολόκληρη κοινότητα, η οποία σε αυτή την εμπειρία αναγνώριζε *την ψυχή και την πνευματική αρχή του έθνους*<sup>41</sup>.

Νομίζω ότι αυτά τα στοιχεία προσωρινά αρκούν για να συνεννοηθούμε. Σημειώνω ωστόσο ότι αν και κάθε εκδοχή συλλαμβάνει και διατυπώνει μια ουσιαστική πτυχή του έθνους – και με αυτή την έννοια μπορούμε να μιλάμε για δυο εύχρηστα πρότυπα που σε γενικές γραμμές ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα – καμιά δεν είναι λογικά πλήρης και συνεπής, ούτε επαληθεύεται από την προσεχτική ανάλυση των χειμένων και την ιστορία<sup>42</sup>. Αυτό που διαπιστώνεται είναι μια πολύπλοκη και κάθε φορά ιδιότυπη σύνθεση των δύο προτύπων που στην πράξη λειτουργούν σαν αντικριστοί κα-

θρέφτες και αναπληρώνουν αμοιβαία τα κενά τους προσφεύγοντας το ένα στους θεωρητικούς πόρους του άλλου. Το κοινό στοιχείο αυτής της σύνθεσης είναι ότι για να αναγνωριστεί ένα άτομο ως μέλος και να συμμετάσχει ισότιμα ως πολίτης πρέπει να ανήκει στο έθνος. Στη λογική του εθνικισμού, η εθνικότητα δεν είναι μόνον η ικανή και αναγκαία προϋπόθεση της ελεύθερης και ισότιμης συμμετοχής στην κοινωνία, αλλά και το ιδεατό όριο, το εσωτερικό σύνορο, το οποίο την ίδια στιγμή που ενώνει το έθνος συνάμα το χωρίζει από τον εθνικό Άλλο εντός και εκτός των συνόρων της επικράτειας.

Σε αυτόν τον ορισμό, ο Γκέλνερ προσθέτει ένα ερμηνευτικό σχήμα που εξηγεί τον εθνικισμό και την ανάδυση του έθνους-κράτους συνδέοντάς τον με τη βιομηχανική επανάσταση. Ο Γκέλνερ εντοπίζει ένα καιρίο φαινόμενο της βιομηχανικής κοινωνίας και εστιάζει εκεί τη διαφορά ανάμεσα στις νεωτερικές και τις παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες<sup>43</sup>. Αυτό το φαινόμενο είναι η συγκρότηση μιας χώρας πολιτιστικά ομοιογενούς όπου η κινητικότητα και η επικοινωνία εκτός πλαισίου αποτελούν την ουσία, το οξυγόνο, της κοινωνικής ζωής. Ενώ στις αγροτικές κοινωνίες, δηλαδή σ' έναν κόσμο παραδοσιακό και προβιομηχανικό, η κοινωνική και πολιτιστική αναπαραγωγή στηριζόταν στους φραγμούς της επικοινωνίας, στην παράθεση διαχωρισμένων γλωσσικά πληθυσμών και στη χρήση ασύμβατων "γλωσσών" από τους άρχοντες και τους αρχόμενους<sup>44</sup>, η ανάδυση της βιομηχανικής κοινωνίας απαιτεί μια επικοινωνία ανεξάρτητη από τοπικά και εν μέρει κλειστά πολιτιστικά μορφώματα και μια ομοιόμορφη και καθολική εκπαίδευση των ατόμων. Αυτές οι δύο απαιτήσεις, με τη σειρά τους, εξαρτώνται από τη συγκρότηση και την ανάπτυξη μιας γλώσσας-πρότυπο, ικανής να μεταφέρει με ακρίβεια και επάρκεια, ανεξάρτητα από πλαίσια και συμφραζόμενα, ένα εν δυνάμει πλήρως αναγνώσιμο και κατανοητό μήνυμα σε έναν κατά κανόνα άγνωστο και απόντα αποδέκτη. Στο μέτρο που η γλώσσα πάντα λειτουργεί μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινών παραδοχών και διαμορφωμένων σημασιών, η διαδικασία συγκρότησης και επιβολής μιας γλώσσας-πρότυπο συνοδεύεται κατ' ανάγκη από μια αντίστοιχη διαδικασία εκπαιδευτικής και πολιτιστικής ομογενοποίησης, η οποία ακολουθεί τη διαμόρφωση μιας ενιαίας αγοράς που επιβάλλεται από τη βιομηχανική ανάπτυξη.

Ασφαλώς η κινητικότητα είναι ένας κρίσιμος συντελεστής που καθιστά αναγκαίο αυτόν τον τύπο επικοινωνίας. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι και ο μοναδικός. Τρεις ακόμα παράμετροι συγκλίνουν προς το ίδιο αποτέλεσμα. Πρώτον, το ίδιο το περιεχόμενο της επαγγελματικής δραστηριότητας αλλάζει ριζικά. Στις σύγχρονες κοινωνίες, η εργασία συνίσταται μάλλον στη διαχείριση του νοήματος, παρά στην άμεση, χειρωνακτική μεταμόρφωση των πραγμάτων. Το ποσοστό των ανθρώπων που αντιμετωπίζουν άμεσα τη φύση και

χρησιμοποιούν κυρίως τη δύναμή τους περιορίζεται σταθερά, ενώ αντίστοιχα αυξάνει διαρκώς η ανταλλαγή μηνυμάτων και η απρόσωπη, τυπική και βεβαίως γραπτή επικοινωνία. Και αυτό το φαινόμενο είναι ασφαλώς πολύ πιο ευδιάκριτο σήμερα, τώρα που οι τεχνολογίες της πληροφορικής και των τηλεπικοινωνιών εισάγουν στην αγορά την εικονική κινητικότητα και τη δυνατότητα τελεργασίας. Δεύτερον, η ορθολογικότητα, καιρίο χαρακτηριστικό του πνεύματος που διέπει τις βιομηχανικές κοινωνίες, και ιδίως η κυρίαρχη αγοραία εργαλειακή ορθολογικότητα, που επιβάλλει επίποινη θανάτου τη μέγιστη αποτελεσματικότητα (ψύχραιμη και ορθολογική επιλογή του καλύτερου διαθέσιμου μέσου για την επίτευξη ενός δεδομένου σκοπού) και τη συνέπεια (ίδια αντιμετώπιση του ίδιου φαινομένου), για να λειτουργήσει είναι υποχρεωμένη να εγγράφει όλα τα φαινόμενα σ' έναν ενιαίο λογικό χώρο, συνεχή και συνεκτικό, και μέσα από αυτή τη μέθοδο αφαίρεσης και αναγωγής να τα ομογενοποιεί. Μέσα σε αυτόν τον χώρο, όλες οι προτάσεις που αναφέρονται στις εμπειρίες των ανθρώπων και στα γεγονότα, πρέπει να μπορούν κατ' αρχήν να συνδυαστούν και να συνδεθούν μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο ώστε μια ενιαία γλώσσα να είναι σε θέση να περιγράψει και να ερμηνεύει τον κόσμο. Τουλάχιστον αυτό είναι το ιδεατό κριτήριο και ο πόθος που την εμπνέει και την εμπυχώνει. Κατά συνέπεια, το αίτημα της τάξης και της ορθολογικής αντιμετώπισης όλων των γεγονότων, σε συνδυασμό με το αίτημα της κοινωνικής κινητικότητας, της συνεχούς ανάπτυξης και της προβλέψιμης και προεξοφλούμενης βελτίωσης, με δυο λόγια το πνεύμα της προόδου που αποτελεί τη βάση της σταθερότητας των βιομηχανικών κοινωνιών, επιβάλλει τη χρήση ενός γενικού και ουδέτερου ιδιώματος ικανού να εξειδικεύει ταυτόχρονα τα γεγονότα και τους σκοπούς, όπως και τις περιστάσεις μέσα στις οποίες οφείλουν να επιδιωχθούν αυτοί οι σκοποί<sup>45</sup>. Τρίτον, ο διάλογος στο χώρο του δημόσιου λόγου, δηλαδή η ίδια η δημοκρατία, απαιτεί την καθιέρωση ενός καθολικού ιδιώματος ικανού να εξυπηρετεί αυτόν τον τύπο επικοινωνίας. Στην ιστορία της Ευρώπης, οι αστικές επαναστάσεις συνέδεσαν το ιδανικό της δημοκρατίας με το έθνος και την καθιέρωση της εθνικής γλώσσας σε σημείο που να τα ταυτίζουν. Αυτό βεβαίως τους έδωσε τη δυνατότητα να ελέγξουν τους κανόνες της κοινωνικής συνοχής και να ομογενοποιήσουν σε μεγάλο βαθμό τους τρόπους ζωής. Αλλά αυτό το πάντρεμα κινήματων εκδημοκρατισμού και εθνικισμού που οργάνωσε το κράτος δικαίου και το κράτος προνοίας, δεν είναι μόνον το κύριο στοιχείο της ιστορικής δυναμικής που χαρακτηρίζει την Ευρώπη. Συνάμα, εμπειριέχει το σπέρμα βαθύτατων αντιθέσεων ανάμεσα στους ασύμβατους και ασύμμετρους εθνικούς πολιτισμούς που σφυρηλατήθηκαν μέσα από αυτή τη διαδικασία<sup>46</sup>.

Οι συντελεστές που απαρίθμησα<sup>47</sup> συνθέτουν ένα πλέγμα αιτιών που τα αποτελέσματά τους ελέγχονται άμεσα στο σύ-

στημα αναπαραγωγής των σύγχρονων κοινωνιών. Αυτό που διακρίνει τις αγροτικές κοινωνίες από τις βιομηχανικές είναι ότι στις πρώτες η αναπαραγωγή διασφαλίζεται με έναν τρόπο οιονεί φυσικό, ενδοκοινωνικό, προφορικό και διαπροσωπικό. Έτσι διαφορετικές κουλτούρες μπορούν να συνυπάρχουν κάτω από την ίδια πολιτική κυριαρχία, κάτω από το ίδιο κράτος. Αντίθετα, η ιδιοτυπία των βιομηχανικών κοινωνιών χαρακτηρίζεται από ένα εξωεκπαιδευτικό σύστημα αναπαραγωγής (ο όρος ανήκει στον Γκέλνερ και έχει κατασκευαστεί κατ' αναλογία προς τον όρο εξωγαμικό), το οποίο αναλαμβάνει να συγκροτήσει την πολιτιστική ομοιογένεια του έθνους και να εφοδιάσει όλο τον ενεργό πληθυσμό

την ίδια περίοδο, και κατάγεται από τους ίδιους ανθρώπους: τον Ρουσώ και τον Χέρντερ.

Η αρχική θέση είναι η ιδέα ότι κάθε άτομο έχει μέσα του τις δυνάμεις (*Kräfte*), την εσωτερική ώθηση και την ενδόμυχη φωνή που το οδηγεί στην εκπλήρωση του προορισμού του και στις σχέσεις αλληλεγγύης με τους ομοίους του. Έτσι διατυπωμένη δεν είναι ιδιαίτερα πρωτότυπη. Η συνάφειά της με τον σωκρατικό δαίμονα και τη θεολογική θεωρία του προσώπου είναι φανερή. Αλλά ο Ρουσώ της πρόσθεσε μια νέα διάσταση, αυτήν ακριβώς που συστήνει τη νεωτερικότητά της και δίνει λόγο για την ισχυρότατη επιρροή που ασκεί στον σύγχρονο πολιτισμό: στην ενδόμυχη φωνή, στο αυθόρ-



σμό με ένα ενιαίο σύνολο προσόντων όπως η ανάγνωση και η γραφή, τα μαθηματικά, η εργασιακή πειθαρχία και η εξοικείωση με τις στοιχειώδεις κοινωνικές ικανότητες και τεχνικές. Πάνω σε αυτή τη μακρόχρονη γενική εκπαίδευση οικοδομούνται στη συνέχεια οι επαγγελματικές ειδικότητες και μοιράζονται τα άτομα στις θέσεις του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας. Στις βιομηχανικές κοινωνίες, αυτό το γιγάντιο έργο, που υπερβαίνει τις δυνατότητες κάθε άλλου κοινωνικού μορφώματος, το αναλαμβάνει μονοπωλιακά το κράτος, οργανώνοντας την ενιαία, ομοιόμορφη, καθολική και υποχρεωτική εκπαίδευση. Το αποτέλεσμα είναι γνωστό. Με κύριο εργαλείο το σχολείο, ο εθνικισμός αναλαμβάνει να εθνικοποιήσει το κράτος και όλους τους πολίτες.

Αλλά για να ολοκληρωθεί η εθνικοποίηση, είναι ανάγκη αυτοί οι οικονομικοί και λειτουργικοί συντελεστές να δεθούν σφιχτά με μια ιδεατή ταυτότητα, μ' ένα ολικό σύστημα ιδεών που θα εκφράζει δημιουργικά την ιδιαιτερότητα της κοινότητας ανθρώπων που αναδύεται ως ξεχωριστή πολιτική οντότητα. Και αυτόν ακριβώς τον ρόλο αναλαμβάνει η ιδέα του έθνους και του εθνικού πολιτισμού. Αυτή η ιδέα είναι καινούρια, γεννήθηκε σχεδόν ταυτόχρονα με τον εθνικισμό,

μητο κριτήριο των αληθινών συναισθημάτων του ανθρώπου, στην αυθεντική φωνή της συνείδησης και της αυτογνωσίας, αναγνώρισε τη φωνή της φύσης και εκεί εντόπισε την πηγή που συστήνει το αγαθό, το καλό, και δίνει τις επιταγές του ευζην. Το αξιωματικό του είναι ότι η φύση είναι θεμελιωδώς καλή και ότι το κακό προέρχεται από την κοινωνική συνάφεια των ανθρώπων, από την εσωτερική εξωγενών κανόνων που διαφθείρουν την ακεραιότητα και την αυθορμησία ενός ελεύθερου όντος. Με αυτόν τον γνώμονα, ευθυγράμμισε την αντίθεση της αρετής και της κακίας, της αγαθής και διεφθαρμένης βούλησης, με την αντίθεση της αυτονομίας και της ετερονομίας, και ανάμεσά τους ύφανε σχέσεις αμοιβαίας αντιστοιχίας. Από εδώ προέκυψε ο ισχυρός ηθικός κανόνας που ορίζει ότι ο άνθρωπος οφείλει να συμμορφώνεται προς τις επιταγές αυτής της φωνής και να τη διαφυλάσσει από τον κίνδυνο να αλλοιωθεί ή να πνιγεί από τις εξωτερικές και κοινωνικές επιδράσεις<sup>48</sup>.

Ο Χέρντερ ξεκίνησε από εκεί που σταμάτησε ο Ρουσώ και αναδιατύπωσε την ίδια ιδέα δίνοντάς της μια νέα και εντελώς σύγχρονη τροπή. Στον Ρουσώ η συμμόρφωση προς τη φωνή της φύσης μπορούσε ακόμα να συντονίζεται με το κα-

θολικό αγαθό, που πρόβαλε με την ίδια προφάνεια και την ίδια απλότητα σε κάθε άνθρωπο. Επομένως, η αυτονομία, η αυθεντικότητα και η αυθόρμητη αλληλεγγύη μπορούσαν να γίνουν η ανθρωπολογική βάση πάνω στην οποία θεμελιώνεται το κοινωνικό συμβόλαιο και η πολιτική συγκρότηση της κοινότητας. Με τον Χέρντερ το σκηνικό αλλάζει ριζικά. Το αίτημα του κοινού ορθολογικού μετασχηματιστή αρχίζει να ξηλώνεται και ο ορίζοντας της καθολικότητας διασπάται σε μια πολλαπλότητα από μονάδες που κάθε μια διαθέτει το δικό της «κριτήριο αληθείας». Το αξίωμά του είναι ότι *κάθε άνθρωπος έχει το δικό του μέτρο, όπως έχει και τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο εναρμόνισης όλων όσα αισθάνεται*<sup>49</sup>. Αυτά συστήνουν την ιδιοτυπία του, το ύφος και το ήθος του, και σε αυτά οφείλει να μείνει πιστός. Αντίστοιχα, η συμμόρφωση προς την εσωτερική φωνή της φύσης και η ηθική επιταγή της πραγμάτωσής της από κάθε άνθρωπο μετατρέπεται σε μια ιδιότυπη, εντελώς πρωτότυπη, και ανεπανάληπτη μορφή έκφρασης που μόνον αυτή μπορεί να φανερώσει την αυθεντική ιδιοσυστασία του. Ασφαλώς, αυτό δεν σημαίνει ότι κάτι που βρίσκεται έτοιμο μέσα του απλώς φανερώνεται και εκφράζεται αυτούσιο. Το ουσιαστικό νόημα της εσωτερικής φωνής της φύσης δεν συλλαμβάνεται ποτέ καθαρά πριν από τη φανέρωσή του. Πραγματώνοντας λοιπόν την αυθεντική του φύση, ο άνθρωπος δίνει ταυτόχρονα μορφή και έκφραση στην υποκειμενικότητά του, την ορίζει και την εξατομικεύει ως πρωτότυπη δημιουργία<sup>50</sup>.

Η εκφραστική τροπή που δίνει σε αυτήν την ιδέα ο Χέρντερ ολοκληρώνεται με μια νέα σύλληψη της γλώσσας και του εθνικού πολιτισμού που επιτρέπει το πέρασμα από το άτομο στο έθνος. Ο Χέρντερ ανακαλύπτει στη γλώσσα και στον εθνικό πολιτισμό δυο ομοούσια στοιχεία που συνδέουν τα ανθρώπινα πάθη με τα πράγματα, το παρόν με το παρελθόν και το μέλλον, και έτσι καθιστούν δυνατή τη μνήμη και τη φαντασία, δημιουργούν την οικογένεια, την κοινωνία, τη λογοτεχνία και την ιστορία<sup>51</sup>. Και κάτι ακόμα, εκεί ενσαρκώνεται η δημιουργική έκφραση της υποκειμενικότητας τόσο των ανθρώπων όσο και των εθνών. Γιατί κατά τον Χέρντερ, τα έθνη, όπως και οι άνθρωποι, έχουν το δικό τους μέτρο, και σε αυτό πρέπει να μείνουν πιστά. Έχουν ιθαγένεια, κοινή προέλευση και ιδιαίτερο χαρακτήρα που φανερώνεται στη γλώσσα και τον πολιτισμό, στα ήθη και τα έθιμα, στην παράδοση και τη θρησκεία.

Ο εθνικισμός αντλεί τους θεωρητικούς πόρους του από την ιδέα του έθνους που βρίσκει στον Χέρντερ και αυτήν προβάλλει ως αρχή που καθοδηγεί τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο προσδίδει στο αίτημα της ταύτισης της πολιτικής ενότητας με την εθνική ενότητα μια έλλογη διάσταση που συμπλέκεται με τις λειτουργικές αναγκαιότητες της οικονομίας και με το αίτημα της κοινωνικής αλληλεγγύης και της δικαιοσύνης. Μέσα από τη σύνθεσή του με το έθνος, το κράτος δεν συλλαμβάνεται μόνον ως μηχανι-

σμός οικονομικής, πολιτικής και πολιτιστικής ενοποίησης μιας χώρας που οριοθετείται ως επικράτεια και «κλειστή» αγορά. Είναι ταυτόχρονα ο θεσμός που θέτει τα όρια και τους κανόνες άσκησης της διανεμητικής δικαιοσύνης, αλλά και η υψηλότερη μορφή συλλογικής δημιουργίας που οφείλει να πραγματώσει κάθε έθνος. Γύρω από αυτό το ιδανικό συγκεντρώνεται η τεράστια ένταση των δυνάμεων που κινεί ο εθνικισμός και σε αυτό αποβλέπει: να δημιουργήσει το θεμέλιο της πολιτιστικής και εθνικής ομοιογένειας πάνω στο οποίο θα στηριχτεί ο εκδημοκρατισμός του κράτους και η συμμετοχή του λαού στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας και στη διανομή των αγαθών<sup>52</sup>. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο και το ζήτημα του ποιος είναι μέλος του έθνους είναι τόσο σημαντικό.

#### 4. Η λογική της απόφασης και το αίτημα της δικαιοσύνης

Είναι πλέον κοινός τόπος ότι το πρότυπο του έθνους-κράτους που επικράτησε στην Ευρώπη για δυο αιώνες, έχει μπει σήμερα σε μια διαδικασία σταδιακής αποσάθρωσης που συνοδεύεται από την αντίστοιχη διαδικασία της οικονομικής και πολιτικής ολοκλήρωσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Συνεπώς, το ερώτημα που θέτει σε όλους τους Ευρωπαίους αυτή η διπλή εξέλιξη μπορεί πράγματι να διατυπωθεί με τους όρους που χρησιμοποιήσα στην αρχή αυτού του κεμένου: πώς είναι δυνατόν να υπάρξει και να συνεχίσει να υπάρχει στο απρόβλεπτο μέλλον, μια κοινωνία πολυεθνική, δίκαιη και σταθερή, συγκροτημένη από πολίτες ελεύθερους και ίσους, αλλά βαθιά διηρημένους από ισχυρές και μακράιωνες εθνικές πολιτιστικές παραδόσεις, από διαφορετικές γλώσσες και από ολικά φιλοσοφικά, ηθικά και θρησκευτικά συστήματα ιδεών που μεταξύ τους είναι ασύμβατα αν και έλλογα;

Οι βασικές απαντήσεις, δηλαδή οι λόγοι περί Ευρώπης, αλλά και οι αντίστοιχες στρατηγικές της οικοδόμησής, σε γενικές γραμμές μοιράζονται ανάμεσα σε δύο κύριες επιλογές και εμπνέονται από τα αντίστοιχα πρότυπα του έθνους-κράτους<sup>53</sup>. Η πρώτη επιλογή, ξεκινώντας από την έννοια της συνέχειας, ορίζει την Ευρώπη ως πνευματική υπόσταση και αναζητά το θεμέλιο της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης στις κοινές ρίζες του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Παρ' ότι η σύνθεση των εθνικών πολιτισμών δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε δοσμένη, αυτή η προοπτική προδιαγράφει το μέλλον με όρους επιστροφής σε μια πραγματικότητα πριν από τη συγκρότηση των εθνικών κρατών και την ευρωπαϊκή πολιτιστική ταυτότητα σαν διαλογική ανασύνθεση μιας κοινής παράδοσης που μπορεί να δώσει το στίγμα ενός νέου προορισμού<sup>54</sup>.

Η δεύτερη επιλογή αποβλέπει στη δημιουργία ενός ενιαίου ευρωπαϊκού πολιτιστικού χώρου που θα διαμορφώνεται σταδιακά, κατ' αναλογία προς το σχήμα της οικονομικής ολοκλήρωσης, μέσα από τη συντονισμένη δράση της πολιτικής βούλησης, της ενιαίας ευρωπαϊκής αγοράς και των νέων



τεχνολογιών της επικοινωνίας. Κατά μία έννοια, επαναλαμβάνει το αίτημα της νεωτερικότητας σε ευρωπαϊκή κλίμακα και στηρίζεται σε αντίστοιχες στρατηγικές, πολύ πιο ισχυρές και αποτελεσματικές αλλά συνάμα διάχυτες και «ήπιες», αφού οι διαδικασίες της ομογενοποίησης δεν εκπορεύονται πρωτίστως από ένα συγκεντρωτικό ευρωπαϊκό κράτος αλλά από την ίδια τη λογική της αγοράς. Από αυτή την άποψη, συντονίζεται με τις ίδιες λειτουργικές αναγκαιότητες της βιομηχανικής ανάπτυξης που επέβαλαν τη γλωσσική και πολιτιστική ομογενοποίηση των εθνών-κρατών και τείνουν να επιβάλουν σήμερα μια ενιαία γλώσσα και ένα κοινό πολιτιστικό πλαίσιο αναφοράς (τα παραδείγματα της εξάπλωσης των αγγλικών και της επικράτησης σε πλανητικό επίπεδο μιας κοινής κουλτούρας των νέων είναι χαρακτηριστικά).

Βέβαια τα εργαλεία έχουν ενδιαμέσως αλλάξει. Τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και οι ανάγκες μιας ανοιχτής και ταχύτατα μεταβαλλόμενης αγοράς εργασίας ασκούν μια εξίσου αποφασιστική επιρροή με εκείνην του σχολείου. Ωστόσο, οι κοινοτικές πολιτικές στο χώρο της εκπαίδευσης και της κατάρτισης στοχεύουν επίσης προς την κατεύθυνση της ενίσχυσης του ομογενοποιητικού ρόλου του σχολείου. Ο προσδιορισμός κοινών στόχων και η εισαγωγή μιας ευρωπαϊκής διάστασης συνδυάζονται με την προώθηση της μαζικής παραγωγής εκπαιδευτικών λογισμικών ευρωπαϊκής εμπειρίας και με την ανάπτυξη των διευρωπαϊκών δικτύων τηλεπικοινωνίας. Με αυτή την έννοια, αποτελούν ασφαλείς ενδείξεις τόσο για τη δυναμική της αγοράς, όσο και για τις νέες μορφές που μπορεί να πάρει η, ως ένα βαθμό αναπόφευκτη και εν τέλει επιθυμητή, διαδικασία μιας πολιτιστικής σύγκλισης που δεν μπορεί παρά να συνοδεύει την οικονομική και πολιτική ολοκλήρωση<sup>55</sup>.

Τώρα, το ουσιαστικό πρόβλημα που αναδεικνύουν αυτές οι επιλογές δεν έγκειται τόσο στα προφανή κοινά στοιχεία και τις ευδιάκριτες διαφορές τους. Γιατί το ζητούμενο δεν είναι αν και πώς θα προκύψει μια πολιτιστική σύγκλιση, αλλά αν θα αποτελέσει αυτή η σύγκλιση την ικανή και αναγκαία συνθήκη της πολιτικής και κοινωνικής ολοκλήρωσης της Ενωμένης Ευρώπης. Το αμφιλεγόμενο ζήτημα είναι η κοινή αρχική παραδοχή που ορίζει ότι για να συμμετέχουν ισότιμα δυο πρόσωπα στην ίδια πολιτική κοινωνία και να διανέμουν μεταξύ τους τα αγαθά που παράγονται από τη συνεργασία τους, πρέπει είτε να ανήκουν στην ίδια πολιτιστική κοινότητα και να μοιράζονται τις αξίες της, είτε να αναγνωρίζονται αμοιβαία ως υποκείμενα που ανήκουν στην ίδια πολιτιστική κοινότητα.

Έχω τη γνώμη ότι αυτές οι στρατηγικές της πολιτικής ολοκλήρωσης δεν είναι σήμερα ούτε ρεαλιστικές ούτε παραγωγικές. Πρώτον, δεν είναι ρεαλιστικές, γιατί οι πραγματικές διαφορές, παρ' ότι δεν είναι απόλυτα ασύμβατες και ασύμμετρες (η μετάφραση και η μεταφορά είναι πάντα δυνατές), είναι εξαιρετικά ισχυρές και ανταποκρίνονται στις ιδιότη-

τες εμπειρίες των ευρωπαϊκών κοινωνιών που έχουν προκύψει από μια μακροίωνα ιστορική παράδοση. Έτσι, ενώπιον των εθνικών ταυτοτήτων και των εθνικών γλωσσών που τις ενσαρκώνουν, το εγχείρημα της συγκρότησης μιας ευρωπαϊκής πολιτιστικής ταυτότητας θα παραμένει πάντα αφηρημένο, μετέωρο, δίχως ρίζες στο καθημερινό βίωμα των ανθρώπων. Αντίστοιχα, η εύστοχη παρατήρηση του Άντερσον «ποιος δέχεται να πεθάνει για την Ευρωπαϊκή Κοινότητα ή για την ΚΟΜΕΚΟΝ;» θα διατηρεί πάντα την εγκυρότητά της. Δεύτερον, δεν είναι παραγωγικές, γιατί η διέξοδος δεν μπορεί να αναζητηθεί στην υποκατάσταση μιας αντίληψης του αγαθού που είχε συλληφθεί με όρους εθνικούς από μια ανάλογη ευρωπαϊκή αντίληψη. Είτε με τη μορφή του κράτους-προτάγματος, είτε με τη μορφή του κράτους-πνεύματος, η Ευρώπη δεν μπορεί να ανασυνθέσει μια ιδεολογία στηριγμένη στον προσδιορισμό ενός ευρωπαϊκού αγαθού, μιας ευρωπαϊκής αντίληψης του ευ ζην, που η στρατηγική της πολιτικής ολοκλήρωσης θα το θέσει ως ενοποιητικό πρόταγμα και στόχο. Για τον απλό λόγο ότι η φιλοσοφική κατάφαση του πλουραλισμού των ολικών συστημάτων ιδεών και των εθνικών πολιτισμών το απαγορεύει. Επιπλέον, κάθε απόπειρα να ελεγχθεί ο πλουραλισμός μέσα από την παρέμβαση είτε του κράτους είτε των δυνάμεων της αγοράς και να αναχθεί σε ένα λίγο ως πολύ ενιαίο μόρφωμα, θα προκαλεί την αντίδραση ισχυρών δυνάμεων και θα υπονομεύει την αναγκαία πολιτική συνοχή και σταθερότητα. Αντίθετα, οι πολιτιστικές διαφορές και η γλωσσική πολυμορφία μπορούν να αποτελέσουν πηγή δημιουργικότητας και βάση της σταθερότητας εφόσον εγγραφούν στην προοπτική μιας πρωτότυπης πολιτικής συγκρότησης της Ευρώπης που θα αναγνωρίζει, θα σέβεται και θα στηρίζει την ιδιότυπη ετερότητα του εθνικού Άλλου.

Για τους ίδιους λόγους πιστεύω ότι η αποσύνδεση της έννοιας του πολίτη από την έννοια του ιθαγενούς ανοίγει μια διαφορετική προοπτική. Και τούτο γιατί τα στοιχεία της ιδιότητας του Ευρωπαίου πολίτη που εισάγονται με τα άρθρα 8-8Ε της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση, δεν προϋποθέτουν μια κοινή εθνικότητα και δεν την επικαλούνται ως κριτήριο για να νομιμοποιήσουν τη συμμετοχή των Ευρωπαίων στη διαμόρφωση μιας ενιαίας πολιτικής κοινωνίας. Αντίθετα, αποδέχονται τον πλουραλισμό των ολικών συστημάτων ιδεών και τη συνύπαρξη διαφορετικών εθνών. Επομένως, εμπεριέχουν τα στοιχεία μιας νέας σύλληψης του κοινωνικού συμβολαίου που συγκροτεί την έννοια του πολίτη με όρους πολιτικούς, την εξαρτά από μια αντίληψη του προσώπου και τη συνδέει με την αντίστοιχη αντίληψη της κοινωνίας ως συστήματος δίκαιης συνεργασίας ανάμεσα σε ελεύθερα και ισότιμα μέλη. Σε αυτή τη λογική, η ικανή και αναγκαία συνθήκη για να συμμετάσχει ένα άτομο στη διαδικασία που θέτει ως ζητούμενο τις θεμελιώδεις αρχές συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας είναι οι δύο ηθικές δυνάμεις (*Kräfte*)

που το καθιστούν ικανό, *πρώτον*, να έχει μια δική του αντίληψη του αγαθού και να κρίνει με βάση το δικό του «κριτήριο αληθείας» τα πλεονεκτήματα που προκύπτουν από τους δίκαιους όρους της κοινωνικής συνεργασίας (*ορθολογικό στοιχείο*); *δεύτερον*, να έχει ένα αίσθημα δικαιοσύνης και με βάση την αρχή της αμοιβαιότητας να είναι έτοιμο να προτείνει, μέσα σε ένα πλαίσιο ελευθερίας, αυτονομίας και ισότητας, αρχές και κριτήρια που αντιπροσωπεύουν δίκαιους (*fair*) όρους συνεργασίας και να πειθαρχήσει σε αυτούς τους όρους με τη θέλησή του εάν είναι βέβαιο ότι και οι άλλοι θα κάνουν το ίδιο (*έλλογο στοιχείο*).

Σε αυτή την προοπτική, η θεωρία του Ρόουλς διασταυρώνεται με το εγχείρημα της ανασυγκρότησης του ορθού λόγου μέσα από την ηθική της επικοινωνίας και του διαλόγου που προτείνει ο Χάμπερμας. Ο κοινός τόπος είναι η συγκρότηση ενός δημόσιου χώρου και ενός δημόσιου πολιτικού λόγου που συστήνουν το κοινό πλαίσιο αναφοράς για την ελεύθερη και ισότιμη συμμετοχή των πολιτών. Στον Ρόουλς, η θεωρητική κατασκευή της πρωταρχικής θέσης (*original position*) δίνει το σημείο στήριξης και την αφετηρία της διαδικαστικής παραγωγής των θεμελιωδών αρχών συγκρότησης μιας πολιτικής κοινωνίας. Με βάση την υπόθεση ενός δημόσιου διαλόγου απαλλαγμένου από κάθε στοιχείο καταναγκασμού, η θεωρία περιγράφει πώς είναι δυνατόν ιδεατά, ορθολογικά και έλλογα πρόσωπα να επιλέξουν αμερόληπτα τις βασικές συνταγματικές αρχές μιας δίκαιης και δημοκρατικής κοινωνίας, μέσα από μια διαδικασία η οποία προσδιορίζει μιαν αρχική κατάσταση ισότητας (*πρωταρχική θέση*), περιορίζει τις πληροφορίες που έχουν στη διάθεσή τους σχετικά με την κατάσταση αυτών που εκπροσωπούν, καθιστώντας κατ' αυτόν τον τρόπο αδύνατες τις ιδιαίτερες διεκδικήσεις (είναι η περίφημη μεταφορά *του πέπλου της αγνοίας*) και, τέλος, προσφέρει προς διανομή ένα σύνολο από πρωτογενή κοινωνικά αγαθά μέσα στο οποίο οι βασικές ελευθερίες κατέχουν την πρώτη θέση<sup>56</sup>. Προφανώς, η πρωταρχική θέση δεν αναφέρεται σε ένα ιστορικό συμβάν, ούτε προοικονομεί μια μελλοντική συντακτική συνέλευση. Όπως έχει υπογραμμιστεί κατ' επανάληψη, πρόκειται για μια πλασματική θεωρητική κατασκευή, για ένα νοητικό πείραμα που ελέγχεται από μια αναστοχαστική διαδικασία πραγματικής στάθμισης και συνεχούς αναπροσαρμογής αυτών των αρχών στις μεταβαλλόμενες συνθήκες η οποία διαπλάθει τη συναίνεση και ενισχύει τις βάσεις της σταθερότητας<sup>57</sup>. Στόχος της είναι να αποδείξει ότι η συμφωνία γύρω από τις δύο βασικές αρχές της δικαιοσύνης είναι δυνατή, εφόσον η κοινωνία διαθέτει ήδη εκείνα τα στοιχεία συνέχειας που της επιτρέπουν να θέσει το ζήτημα των αρχών δικαιοσύνης και εφόσον τα μέλη αναγνωρίζονται αμοιβαία ως πρόσωπα ορθολογικά και έλλογα, ελεύθερα και ίσα, που θέλουν να δώσουν συγκεκριμένο περιεχόμενο στους όρους της κοινωνικής συνεργασίας που θα ισχύουν για την παρούσα αλλά και για τις επόμενες γενιές. Η διαδικασία κρίνεται

δίκαιη και μεταφέρει αυτό το κατηγορηματικό στην απόφαση, στο μέτρο που τα μέλη δεν καλούνται να εφαρμόσουν προϋφιστάμενους κανόνες δικαίου, αλλά να προτείνουν, να συζητήσουν, να αποφασίσουν και να αποδεχτούν αρχές που διατυπώνονται ρητά για πρώτη φορά. Αυτή άλλωστε είναι και η ουσία της κατασκευαστικής και συμβολαϊκής συγκρότησης της δικαιοσύνης η οποία αποδέχεται ως δίκαιο το αποτέλεσμα της διαδικασίας, *όποιο κι αν είναι αυτό*, εφόσον η διαδικασία είναι δίκαιη. Σ' αυτήν την προοπτική, είναι πράγματι δυνατόν οι συγκεκριμένοι άνθρωποι να δώσουν τη ζωή τους υπερασπίζοντας ταυτόχρονα τη δημοκρατική κοινωνία μέσα στην οποία γεννιούνται και πεθαίνουν και την εθνική και πολιτιστική τους ιδιαιτερότητα που δεν μπορεί σήμερα να επιβιώσει και να αναπτυχθεί παρά μόνον εφόσον εγγραφεί στα πλαίσια μιας δίκαιης πολιτικής οργάνωσης.

Η *εποχή* από τον κανόνα<sup>58</sup> δεν συνεπάγεται βεβαίως και τη διακοπή της ορθολογικής ανάλυσης, του λογισμού και της ψύχραιμης στάθμισης των αρχών και των πλεονεκτημάτων που αναμένεται να προκύψουν από την εφαρμογή τους. Όμως η ίδια η απόφαση δεν είναι το αποτέλεσμα αυτής της ορθολογικής ανάλυσης. Γιατί τότε δεν θα συνιστούσε καν απόφαση, θα ήταν απλώς η προγραμματισμένη εφαρμογή του θετικού δικαίου ενόψει της επιδίωξης ενός δοσμένου σκοπού. Από αυτή την άποψη, μια απόφαση μπορεί να είναι νόμιμη, αλλά δεν είναι δίκαιη. Οι δυσκολίες της κρίσης συνεπάγονται ότι η απόφαση δεν μπορεί να κάνει οικονομία της μη-αποκρισιμότητας της ορθολογικής ανάλυσης, δηλαδή της αδυναμίας του λόγου να διατυπώσει ένα ασφαλές και καθολικό κριτήριο που θα λύνει την αντίφαση ανάμεσα σε δύο ισχυρούς και καθοριστικούς κανόνες όπως είναι η αρχή του εθνικισμού και η πολιτική συγκρότηση της έννοιας του πολίτη. Αυτό που την συστήνει είναι η εμπειρία της μη-αποκρισιμότητας και η αναγκαία ρήξη της συνέχειας. Γιατί η απόφαση την ίδια στιγμή που υπερβαίνει τους υφιστάμενους κανόνες εγκαθιδρύει ένα νέο σύστημα δικαίου που την χαρακτηρίζει αναδρομικά ως δίκαιη<sup>59</sup>.

Αν όμως η απόφαση για να είναι δίκαιη προϋποθέτει ότι δεν θα στηρίζεται σε κανένα αξιολογικό, φορμαλιστικό ή ουσιολογικό κριτήριο το οποίο θα λειτουργεί ως υπερβατική αρχή, θα καθοδηγεί τη διαδικασία και θα προσανατολίζει το τέλος της, αυτό δεν σημαίνει ότι ανάμεσα στο δημόσιο διάλογο που συστήνει το περιεχόμενο της διαδικασίας και τη στιγμή της απόφασης η συνέχεια διακόπτεται; Και αυτή ακριβώς η διακοπή της συνέχειας δεν ανοίγει το διάστημα που καθιστά δυνατούς τους κοινωνικο-πολιτικούς μετασχηματισμούς; Με άλλα λόγια, το ασύμβατο και ασύμμετρο των εθνικών πολιτισμών δεν είναι σήμερα ο μοναδικός πόρος της δικαιοσύνης; Και τούτο γιατί το πέρασμα από μια αντίληψη εθνικιστική σε μια πολιτική και διαδικαστική συγκρότηση της ευρωπαϊκής κοινωνίας δεν μπορεί να διέπεται από την πολιτική αρχή του εθνικισμού ακόμα και αν η έννοια του έθνους διευρυνθεί

ώστε να αναφέρεται στο σύνολο της Ευρώπης. Για τους λόγους που ανέφερα προηγουμένως, τα ασύμβατα «κριτήρια αληθείας» των εθνικών πολιτισμών (που εμπεριέχουν πάντα μιαν ορισμένη αντίληψη της Ευρώπης) δεν είναι δυνατόν να παραγάγουν ένα καθολικό κριτήριο που θα αναιρεί τις διαφορές μέσα σε μια νέα ολική σύνθεση. Έπειτα, η μη-αποκρισιμότητα δεν σημαδεύει μόνον τα ολικά συστήματα ιδεών και τους εθνικούς πολιτισμούς ή το πέρασμα από μια κατάσταση δικαίου σε μια άλλη. Σημαδεύει επίσης το διάστημα ανάμεσα στην καθολικότητα του κανόνα και τη δίκαιη εφαρμογή του σε κάθε συγκεκριμένη ενική περίπτωση που είναι πάντα ετερογενής και μοναδική<sup>90</sup>. Οφειλή ανεκπλήρωτη που

Σήμερα, ενώπιον της απόφασης που θα κρίνει τις αρχές συγκρότησης μιας δίκαιης κοινωνίας, οι Ευρωπαίοι είναι πράγματι πιο νέοι παρά ποτέ στην ιστορία τους αφού μια ορισμένη Ευρώπη δεν υπάρχει παρά μόνον ως υπόσχεση του μέλλοντος<sup>91</sup>. Οι οικονομικές, κοινωνικές, νομικές και πολιτιστικές προϋποθέσεις της συνέχειας έχουν ήδη δημιουργηθεί και το εγχείρημα της οικοδόμησης της Ενωμένης Ευρώπης έχει μια ιστορία περίπου μισού αιώνα. Αλλά το πέρασμα σε μια νέα φάση ούτε έχει ολοκληρωθεί, ούτε μπορεί να προκύψει μόνον μέσα από την ορθολογική ανάλυση του κόστους της μη-Ευρώπης και των πλεονεκτημάτων της οικονομικής και νομισματικής ολοκλήρωσης. Οι όροι της οικονομικής συ-



απαιτεί κάθε φορά μια νέα απόφαση, η οποία οφείλει να παίρνει υπόψη της τον κανόνα ενώ παράλληλα θα τον αναnevώνει με αφετηρία το ακατάβλητο αίτημα της δικαιοσύνης. Και κάτι ακόμα που έρχεται από την αυγή της κλασικής αρχαιότητας και αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο της ελληνικής και ευρωπαϊκής παράδοσης. Η εμπειρία της μη-αποκρισιμότητας δεν είναι μια στιγμή της διαδικασίας που αίρεται διαλεκτικά μέσα από τη νέα σύνθεση. Γιατί δεν πρόκειται για διαλεκτική σύνθεση. Το χάσμα δεν κλείνει άπαξ και διά παντός. Η δοκιμασία των δυσκολιών της κρίσης είναι η μνήμη και το ζωντανό ίχνος που σημαδεύει ανεξάλειπτα την ίδια τη δίκαιη απόφαση. Με άλλα λόγια, ο εθνικισμός δεν αναιρείται διαλεκτικά. Είναι ένα βαθύ και αυθεντικό αίτημα ολότητας που στοιχειώνει σαν φάντασμα ή ωθεί σαν θείο πνεύμα τους πραγματικούς ανθρώπους και τα έθνη που μοιράζονται την ίδια γλώσσα και τον ίδιο πολιτισμό. Μοιάζει με τις Ερινύες της *Ορέστειας* που φυτεύτηκαν στο βράχο και τρέφουν τις ρίζες της ελιάς, σύμβολο της θεάς της σοφίας και της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Έτοιμες πάντα να ξυπνήσουν όταν η δίκαιη απόφαση που τις καθήλωσε δεν επαναλαμβάνεται με κάθε νέα κρίση.

νεργασίας καθιστούν αυτή την απόφαση επίκαιρη αλλά δεν την προδικάζουν. Το ερώτημα σχετικά με τις αρχές της δικαιοσύνης που θα θεμελιώνουν την ευρωπαϊκή κοινωνία παραμένει συνεπώς ανοιχτό. Και η ευθύνη για το μέλλον ανήκει πρώτα από όλα στις δημοκρατικές, πολιτικές δυνάμεις της Ευρώπης. Όμως εκείνο που είναι βέβαιο είναι ότι το θεμέλιο της πολιτικής ολοκλήρωσης και η βάση της διανεμητικής δικαιοσύνης δεν μπορεί να είναι η έννοια μιας ευρωπαϊκής ιθαγένειας. Η πολιτική ολοκλήρωση της Ευρώπης δεν απαιτεί ούτε έναν ενιαίο ευρωπαϊκό πολιτισμό, ούτε μια ενιαία γλώσσα. Απαιτεί μια δίκαιη απόφαση που θα αποτυπώνεται σε ένα επιτελεστικό γλωσσικό ενέργημα και θα δίνει νέο πολιτικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο στη φράση «Εμείς οι Ευρωπαίοι πολίτες».

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αναφέρεται από τον J. Derrida, *L'autre cap*, Ed. de Minuit, 1991, σελ. 15. Βλ. επίσης F. Mitterand, *Onze discours sur l'Europe*, Vivarium, 1995, σελ. 51.
2. J. Derrida, *όπ.*, 1991, σελ. 13.
3. Παραφράζω το αντίστοιχο ερώτημα του J. Rawls, *Libéralisme*

politique, μετάφραση C. Audard, PUF, 1995, σελ. 6, προσθέτοντας τις παραμέτρους που προκύπτουν από την ύπαρξη των ευρωπαϊκών εθνών-κρατών.

4. J. Rawls, *Théorie de la justice*, μετάφραση C. Audard, Seuil, 1987, σελ. 288: η θεωρία της δικαιοσύνης ως ισότητας συνδέεται με την παράδοση του συμβολαίου στην πιο ολοκληρωμένη εκδοχή της, στον Ρουσό και τον Καντ. Αποδίδω την έννοια *fairness* με την αριστοτέλεια *ισότητα* από την οποία προέρχεται, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, V, 6, 1131a 10-21. Αλλά τόσο στην αριστοτέλεια εκδοχή της διανεμητικής δικαιοσύνης, όσο και στον Ρόουλς, η ισότητα εννοείται ως *μεσότης* και *αναλογία*, και επομένως δεν πρέπει να συγχέεται με μια θεωρία της απόλυτης ισότητας (*egalitarisme*) που θα απαιτούσε τη διανομή ίσων μεριδίων σε όλους. Το μεταφραστικό πρόβλημα αναδεικνύεται εδώ ως κατ' εξοχήν φιλοσοφικό. Από την ελληνική *ισότητα* στη λατινική *aequitas*, που παράγει τη γαλλική *équité*, και από εκεί στην αγγλοσαξωνική *fairness* που εμπεριέχει το νόημα των δίκαιων, αμερόληπτων, ίδιων για όλους και εν τέλει έντιμων κανόνων που διέπουν τις κοινωνικές ανταλλαγές και τη διανομή των αγαθών, το παιχνίδι των τριών ασίμβατων και μεταξύ τους αμετάφραστων ιδιωμάτων συμπεκνώνει τόσο το ζήτημα που επιχειρώ να θέσω όσο και τη φιλοσοφική εξέλιξη της ίδιας της έννοιας της δικαιοσύνης.

5. Η ίδια απορία συστήνει την αφετηρία της θεωρίας της διαδικαστικής ορθολογικότητας και της επικοινωνιακής ηθικής του Habermas και εδώ επικεντρώνονται οι κριτικές των οπαδών μιας κοινοτικής θεωρίας (*communitarian*) της διανεμητικής δικαιοσύνης, βλ. M. Walzer, *Spheres of justice*, Blackwell, 1995, σελ. 5. και C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989.

6. Σύμφωνα με την τελευταία διατύπωση του Ρόουλς, *Libéralisme politique*, σελ. 29-30, η πρώτη αρχή ορίζει ότι *κάθε πρόσωπο έχει ίσο δικαίωμα σε ένα πλήρως αριζόζον σχήμα βασικών ελευθεριών ίσων για όλους, το οποίο οφείλει να είναι συμβατό με το ίδιο σχήμα ελευθεριών για όλους* και μέσα σε αυτό το σχήμα, η *δίκαιη αξία των ίσων πολιτικών ελευθεριών, και μόνον αυτών, οφείλει να είναι εγγυημένη*. Και η δεύτερη ότι *οι κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες οφείλουν να ικανοποιούν δύο όρους: α) οφείλουν να συνδέονται με λειτουργήματα και θέσεις ανοιχτά σε όλους, μέσα σε συνθήκες δίκαιης ισότητας ενκαιριών, και β) οφείλουν να πορίζουν το μέγιστο όφελος στα πλέον μειονεκτούντα μέλη της κοινωνίας*. Για τις διαφορές αυτής της διατύπωσης από την αντίστοιχη της *Théorie de la justice*, βλ. J. Rawls, 'Basic liberties and their priority', στο *Justice et démocratie*, μετάφραση F. Piron, Seuil, 1993, σελ. 155-202.

7. Ένας επαδός της κοινοτικής θεωρίας όπως ο Walzer δεν έχει ιδιαίτερες δυσκολίες να δεχτεί ότι αυτή η διαδικασία είναι δυνατός να οδηγήσει σε ομολογία των δύο αρχών εφόσον οι προϋποθέσεις της τηρηθούν. Η αχμή της κριτικής του δεν στρέφεται κατά της ιδεατής διαδικασίας αλλά στο κατά πόσον αυτή είναι ιστορικά δυνατή. Κατά τη γνώμη του, όχι μόνον ιδεατά έλλογα πρόσωπα αλλά και οι απλοί άνθρωποι είναι ικανοί να αρθούν πάνω από το ατομικό, στενά ιδιωτικό, συμφέρον και να στρατευθούν υπέρ του δημόσιου ή εθνικού συμφέροντος, υπό τον όρο ότι ήδη διαθέτουν μια σταθερή και ισχυρή αίσθηση της ατομικής και συλλογικής τους ταυτότητας.

8. Βλ. F. M. Barnard, *Self-direction and political legitimacy: Rousseau and Herder*, Clarendon Press, 1988, σελ. 55-67.

9. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, γαλλ. μετ. V. Delbos, Delagrave, 1980, σελ. 124-125. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση, η υποθετική προσαγωγή παραπέμπει στην πρακτική αναγκαιότητα μιας πράξης η οποία θεωρείται ως μέσον για να επιτευχθεί κάτι άλλο που αυτό ακριβώς θέλει το υποκειμένο, ενώ η κατηγορική προσαγωγή παραπέμπει σε μια πράξη που θεωρείται αναγκαία καθ' εαυτήν δίχως να συναρτάται με έναν άλλο σκοπό. Βλ. επίσης, J. Rawls, "Le constructivisme kantien dans la théorie morale", *Justice et démocratie*, σελ. 73-152, και *Libéralisme politique*, σελ. 122-167.

10. Στις επόμενες παραγράφους αναφέρω στις αναλύσεις του

Ρόουλς, *Libéralisme politique*, σελ. 75-96.

11. Η άμεση εικονογράφηση αυτού του ζητήματος μέσα από ένα οικείο παράδειγμα είναι η εκπληκτική εργαλειωκή ορθολογικότητα που ανέπτυξαν οι Έλληνες μέσα και έξω από τη χώρα τουλάχιστον κατά τους τελευταίους δύο αιώνες και η οποία παρά ταύτα δεν οδήγησε ούτε στον διαρκώς επαγγελλόμενο εκσυγχρονισμό, ούτε στη συγκρότηση μιας σταθερής και δίκαιης κοινωνίας των πολιτών. Βλ. γι' αυτό το ζήτημα τις εξαιρετικά εύστοχες αναλύσεις του Κ. Τσουκαλά, *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τ. Β', Πλέθρον, 1996, ιδίως τα δοκίμια "Τζαμπατζήδες στη χώρα των θαυμάτων", "Παράδοση και εκσυγχρονισμός", "Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην Ενωμένη Ευρώπη", "Έμμονα στερεότυπα".

12. J. Rawls, *Libéralisme politique*, σελ. 77.

13. Βλ. επίσης J. Lenoble, *Droit et communication*, Cerf, 1995, την αντίληψη μιας διαδικαστικής συγκρότησης του δικαίου η οποία απορρέει από μια αυστηρή απόδειξη της μη-αποκρισιμότητας τόσο της διάκρισης ανάμεσα στη δικαιολόγηση και την εφαρμογή, όσο και των βασικών εννοιών του δικαίου.

14. J. Rawls, *Libéralisme politique*, σελ. 83-87. Ωστόσο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, το ίδιο πόρισμα μπορεί να αποδειχθεί με αφετηρία μια πιο ισχυρή έννοια της μη-αποκρισιμότητας η οποία συνδέει την έννοια της δικαιοσύνης με την έννοια της απόφασης και της δίκαιης κρίσης και οδηγεί σε ανάλογα πολιτικά και φιλοσοφικά συμπεράσματα, τα οποία κατά τη γνώμη μου ανταποκρίνονται περισσότερο στις εμπειρίες και στη διαδικασία πολιτικής συγκρότησης της Ευρώπης.

15. Σχετικά με το περιεχόμενο της έννοιας της καθαρής διαδικαστικής δικαιοσύνης που ορίζει ότι το αποτέλεσμα της είναι δίκαιο, *όποιο κι αν είναι αυτό*, εφόσον η διαδικασία είναι δίκαιη (*fair*), όπως και σχετικά με αυτό που τη διακρίνει από τις έννοιες της τέλειαις και της ατελούς διαδικαστικής δικαιοσύνης, βλ. J. Rawls, *Théorie de la justice*, σελ. 115-121, § 14.

16. J. Rawls, *Libéralisme politique*, σελ. 78.

17. J. Rawls, *Libéralisme politique*, σελ. 66.

18. Βλ. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, τομ. 77, τχ. 9, 1980, σελ. 517.

19. Παρ' ότι τόσο το άρθρο 8 όσο και η δήλωση *Για την ιθαγένεια κράτους μέλους* που συνοδεύει τη Συνθήκη διευκρινίζουν ότι *το θέμα του εάν ένα άτομο έχει την ιθαγένεια κράτους μέλους ρυθμίζεται αποκλειστικά και μόνο από τη νομοθεσία του ενδιαφερόμενου κράτους*.

20. Βλ. για παράδειγμα Κρίστη-Νικολετοπούλου, *Η ιθαγένεια*, 1965, τον νομικό ορισμό της ιθαγένειας: *ιθαγένεια ή υπηκοότης είναι το να ανήκει τις εις τον λαόν ορισμένον κράτους. Ο έχων την ιθαγένειαν ή υπηκοότητα κράτους τινός, εκείνος δηλαδή ο οποίος είναι μέλος του λαού δεδομένου κράτους καλείται ιθαγενής ή υπηκοός ή πολίτης*. Αναφέρεται από την Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, *Δίκαιο ιθαγενείας*, Σάκκουλας, 1994, σελ. 21-22, η οποία προσυπογράφει αυτόν τον ορισμό.

21. Βλ. *Traité sur l'Union européenne, Commentaire article par article*, εκδ. V. Constantinesco, R. Kovar, D. Simon, Economica, 1995, σελ. 130, τη διαπίστωση ότι *στα δίκαια των κρατών μελών οι έννοιες συνδέονται με μια σχέση ισοδυναμίας ή μάλλον ταυτότητας*.

22. Άρθρο 2, Τίτλος II του Συντάγματος της 3ης Σεπτεμβρίου 1791. Βλ. επίσης, *Traité sur l'Union européenne, Commentaire article par article*, σελ. 131-132 και F. Borella, "Nationalité et citoyenneté en droit français", στο *L'Etat de droit*, PUF, 1987.

23. F. Borella, "Nationalité et citoyenneté en droit français", όπ. π., σελ. 29.

24. όπ. π.

25. όπ. π.

26. Βλ. E. Meisse, *La citoyenneté de l'Union*, Notes d'études IEP, Strasbourg, 1992 και J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, Cerf, 1991, τομ. 2, σελ. 179-181.

27. Βλ. D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Gallimard, 1994, σελ. 165-166.



28. Αναφέρεται από τον O. Baud, *Le droit de vote des étrangers: l'apport de la jurisprudence constitutionnelle allemande à une théorie du suffrage*, RFDA 1992, σελ. 409.
29. Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, *Δίκαιο ιθαγενείας*, Σάκκουλας, 1994, σελ. 15.
30. Βλ. Κρίσπη-Νικολετοπούλου, *οπ. π.*, σελ. 21-22. Αξίζει να σημειωθεί ότι η ταύτιση ιθαγενείας και υπηκοότητας αλλοιώνει το νόημα του όρου «λαός» και κατά το γερμανικό πρότυπο εξαρτά τη λαϊκή κυριαρχία από την εθνικότητα-δύο.
31. Βλ. Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, 1994, σελ. 20-21, όπου χρησιμοποιείται αυτό ακριβώς το επιχείρημα για να διακριθούν οι δύο έννοιες.
32. Ζ. Παπασιώπη-Πασιά, 1994, σελ. 21-24. Βλ. επίσης το άρθρο 2 § 4 του β. δ. 729/70 που όριζε ότι «ποδοσφαιριστές ελληνικής ιθαγενείας έχοντες ξένη υπηκοότητα επιτρέπεται να περιλαμβάνονται εις τον αριθμόν των 26 αμειβομένων ποδοσφαιριστών», το οποίο χρησιμοποιούσε την ιθαγένεια με αυτήν ακριβώς τη σημασία.
33. Βλ. το άρθρο 6 του ΚΕΙ και τον ν. 2130/93, άρθρα 7 και 8, όπου προβλέπεται ότι οι παλιννοστούντες ομογενείς εφόσον διαπιστωθεί «ότι έχουν την ελληνική ιθαγένεια γίνονται δημότες στο δήμο ή την κοινότητα που προτίθενται να εγκατασταθούν». Προφανώς και εδώ η ιθαγένεια έχει τη σημασία της εθνικότητας-δύο που είχε και στο άρθρο 2 § 4 του β. δ. 729/70 «περί αμειβομένων ποδοσφαιριστών» το οποίο καταργήθηκε.
34. Το άρθρο 5 § 1 ορίζει ότι «ομογενείς απόλιδες ή αγνώστου ιθαγενείας κατοικούντες εν τη αλλοδαπή οίτινες συμπεριφέρονται πράγματι ως Έλληνες, δύνανται ... να αναγνωρισθώσιν ως Έλληνες την ιθαγένειαν», ενώ το άρθρο 6 § 3 προβλέπει ότι για τους αλλοδαπούς συζύγους διπλωματικών υπαλλήλων προσμετράται για τον υπολογισμό του χρόνου και η παραμονή στο εξωτερικό εφόσον έχουν διαμορφώσει *ελληνική εθνική συνείδηση*.
35. Ένα παράδειγμα καθημερινής χρήσης της λέξης με την ισχυρή σημασία της εθνικότητας-δύο είναι ο δίσκος του Γ. Μαρκόπουλου *Ιθαγένεια*, σε στίχους Κ. Χ. Μύρη (Γεωργουσόπουλου).
36. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1969, τ. Α', σελ. 308-319.
37. E. Morin, "L'Etat-nation", *Théories du nationalisme*, εκδ. G. Delannoι και P.-A. Taguieff, Kimé, 1991, σελ. 319-324.
38. E. Gellner, *Nations and nationalism*, B. Blackwell, 1983, γαλλ. μετάφρ. B. Pineau, *Nations et nationalisme*, Payot, 1989, σελ. 11.
39. E. Gellner, 1989, σελ. 69.
40. E. Gellner, 1989, σελ. 19.
41. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Presses Pocket, 1992, σελ. 54-55.
42. Για τις ιστορικές συνθήκες της συγκρότησης των εθνών-κρατών και τις ιδέες που τους έδωσαν την ώθηση, βλ. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, 1992.
43. Βλ. E. Gellner, *Thought and change*, Weidenfeld & Nicolson, 1964, και 'Le nationalisme et les deux formes de la cohésion dans les sociétés complexes', *Théories du nationalisme*, 1991.
44. E. Gellner, 1991, σελ. 240-244. Το ίδιο φαινόμενο εντοπίζει από διαφορετική σκοπιά και ο B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, 1983.
45. E. Gellner, 1989, σελ. 37.
46. Βλ. Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, 1991, σελ. 321 και E. Balibar, 'La forme nation: histoire et idéologie', E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, 1990.
47. Μια συστηματικότερη απαρίθμηση θα όφειλε βεβαίως να συμπεριλάβει και άλλους παράγοντες που προϋποθέτουν και συνάμα επιβάλλουν ένα λίγο ως πολύ ενιαίο πολιτιστικό πρότυπο όπως η ανακίνωση και η αντικατάσταση των ατόμων στις θέσεις του καταμερισμού εργασίας, η ανωνυμία και η τυπική πολιτική ισότητα, η ανάπτυξη της δημόσιας διοίκησης και ο τεράστιος όγκος των πληροφοριών και των μηνυμάτων που διαχειρίζεται και ανταλλάσσει καθημερινά με όλους τους πολίτες, η τυπογραφία, οι εφημερίδες και, στον αιώνα μας, το ραδιόφωνο, ο κινηματογράφος και η τηλεόραση.
48. Βλ. C. Taylor, *Sources of the self*, Cambridge University Press, 1989, σελ. 361.
49. Βλ. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), *Sämtliche Werke*, εκδ. β'. Suphan, 1877-1913, τομ. XIII, σελ. 261.
50. Βλ. C. Taylor, 1989, σελ. 374-377.
51. Βλ. I. Berlin, *Vico and Herder*, The Hogarth Press, 1976, σελ. 168.
52. Βλ. J. Habermas, 'Citoyenneté et identité nationale', *L'Europe au soir du siècle*, εκδ. J. Lenoble και N. Dewandre, Esprit, 1992, σελ. 20-24.
53. J.-M. Ferry, 'Pertinence du postnational', στο *L'Europe au soir du siècle*, εκδ. J. Lenoble και N. Dewandre, Esprit, 1992, σελ. 42-44.
54. Νομίζω ότι σε αυτή την κατεύθυνση κινείται η φράση του προέδρου Μιτεράν που παρέθεσα στην αρχή αυτού του κεμένου.
55. Τα τελευταία χρόνια αυτές οι πολιτικές συνοδεύονται από την παράλληλη προώθηση της διαπολιτιστικής εκπαίδευσης που αποβλέπει στην ανάπτυξη του κριτικού διαλόγου ανάμεσα στους πολιτισμούς και του σεβασμού των πολιτιστικών διαφορών. Είναι μια γόνιμη προσέγγιση που μπορεί να οδηγήσει σε μια ουσιαστική αναθεώρηση των ιδεολογικών λειτουργιών της εκπαίδευσης και να συνδυαστεί με τη συγκρότηση της έννοιας του Ευρωπαίου πολίτη. Αλλά αυτό είναι ένα άλλο τεράστιο ζήτημα.
56. Βλ. J. Rawls, *Libéralisme politique*, σελ. 356-367.
57. Από διαφορετικά αρχικά αξιώματα αλλά με ανάλογη επιχειρηματολογία παράγονται από το δημόσιο διάλογο και την επικοινωνιακή ηθική οι έννοιες της κοινής δημοκρατικής κουλτούρας και του συνταγματικού πατριωτισμού του Χάμπερμας.
58. Χρησιμοποιώ τον όρο με τη φαινομενολογική σημασία του *επέχειν*.
59. Βλ. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, σελ. 50-57.
60. Βλ. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, σελ. 53.
61. Βλ. J. Derrida, *L'autre cap*, Ed. de Minuit, 1991.