

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ, ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ
ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΩΝ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΝΟΧΗ ΣΤΗΝ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ
ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ

ΕΛΕΝΗ ΣΙΟΥΤΗ

Επιβλέπουσα καθηγήτρια
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ

Μέλη επιτροπής
ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ ΑΝΤΩΝΗΣ ΤΣΙΡΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ
Καθηγητής Επίκουρος καθηγητής

ΑΘΗΝΑ 2012



"Τα όρια της «γλώσσας» μου είναι τα όρια του κόσμου μου"
Ludwig Wittgenstein

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	4
Α ΜΕΡΟΣ	
1. ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ	
1.1. Η έννοια του «Άλλου» και της «διαφοράς».....	7
1.2. Η αποδοχή της διαφορετικότητας και η επίσημη ανοχή.....	10
2. ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ	
2.1. Η πολυπολιτισμικότητα στον Χάμπερμας: Φιλελευθερισμός 1 – Η πολιτική των ίσων ατομικών δικαιωμάτων.....	11
2.2. Φιλελευθερισμός 2 – Η πολιτική της αναγνώρισης και οι κριτικές της.....	23
2.3. Ανάμεσα σε Φιλελευθερισμό 1 και Φιλελευθερισμό 2	35
Β ΜΕΡΟΣ	
1. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ.....	
.....	39
2. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ.....	56
3. ΚΡΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ	
3.1. Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία.....	61
3.2. Δημόσια σφαίρα.....	65
3.3. Συνταγματικός πατριωτισμός.....	68
3.4. Οικουμενική κοινωνία των πολιτικών και κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη.....	83
Γ ΜΕΡΟΣ	
1. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ.....	87
2. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣΙΑΝΗ «ΗΘΙΚΗ» ΚΑΙ ΣΤΟ «ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ».....	98
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	112
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	121

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μία από τις προκλήσεις που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες κοινωνίες είναι εκείνη της πολυπολιτισμικότητας. Είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο που δεν εξαντλείται μόνο στη μαζική συρροή μεταναστών προς τις αναπτυγμένες κυρίως χώρες ως απόρροια της παγκοσμιοποίησης, αλλά έχει και διάφορες άλλες εκφάνσεις (π.χ. υποπολιτισμοί εντός των εθνικών ορίων, απελευθερωτικά κινήματα, αποσχιστικά κινήματα κ.λ.π.). Στοιχεία πολυπολιτισμικότητας συναντάμε και σε προνεωτερικές κοινωνίες, αλλά η σημερινή πολυπολιτισμικότητα εμφανίζεται ως μια πλευρά της διαδικασίας της παγκοσμιοποίησης στις Δυτικές κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού.

Η παρούσα εργασία έχει ως στόχο τη μελέτη της σύγχρονης πολυπολιτισμικότητας, την ανάδειξη της πολυπλοκότητάς της και των εγγενών αντιφάσεών της. Ένας από τους θεωρητικούς που ασχολήθηκε με το παρόν θέμα είναι ο Γερμανός Κοινωνιολόγος Jürgen Habermas, βάσει του οποίου θα προσεγγιστεί το ζήτημα της πολυπολιτισμικότητας. Το βασικό ερώτημα που θα μας απασχολήσει είναι αν η πολυπολιτισμικότητα είναι αντιστρόφως ανάλογη της κοινωνικής συνοχής. Δηλαδή θα διερευνηθεί αν μπορεί να υπάρξει κοινωνική συνοχή μέσα σε πολυπολιτισμικά πλαίσια και πιο συγκεκριμένα αν η κοινωνική συνοχή μπορεί να διατηρηθεί εντός των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών ή όχι - ζήτημα ιδιαίτερα δύσκολο, το οποίο ο Ralf Dahrendorf αποκάλεσε «τετραγωνισμό του κύκλου»¹.

Το βασικό ερώτημα γεννά κι άλλα συναφή ζητήματα, τα οποία θα συζητηθούν στην παρούσα εργασία. Δηλαδή, αν μπορεί να επιτευχθεί η κοινωνική συνοχή στις σύγχρονες κοινωνίες, με ποιόν τρόπο μπορεί να γίνει αυτό; Ποιο είναι το κοινό στοιχείο, η κοινή βάση, που μπορεί ν' αποτελέσει τον «συνεκτικό κρίκο» των διαφορετικών ομάδων των σύγχρονων κοινωνιών; Αυτό το ερώτημα μας πηγαίνει κατ' ευθείαν στο ζήτημα των αξιών και των ανθρώπινων δικαιωμάτων: Υπάρχουν σταθερές, οικουμενικές κι αδιαπραγμάτευτες αξίες στην εποχή της ανακατάταξης των πληθυσμών ή επιμέρους ηθικές αξίες εξαρτώμενες από συγκεκριμένα κοινωνικοπολιτισμικά περιβάλλοντα; Μπορούν να συνυπάρξουν τ' ατομικά δικαιώματα – κατάκτηση του Δυτικού πολιτισμού – με τα συλλογικά – απόρροια της συμπερίληψης του ατόμου μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό περιβάλλον – ή πρέπει να δοθεί προτεραιότητα σε κάποιο απ' τα δύο; Τι είδους ενσωμάτωση θα

¹ JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» (μετ. Λευτέρης Αναγνώστου) Εκδόσεις ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2003, σελ. 238, υποσημ. 81

πρέπει ν' απαιτήσουν οι κοινωνίες υποδοχής από τα νέα μέλη τους; Πολιτική ή πολιτισμική; Πώς είναι δυνατόν να επιτευχθεί η ενσωμάτωση των ατόμων στα πλαίσια μιας Οικουμενικής Κοινωνίας των Πολιτών; Βάσει οικουμενικών δικαιωμάτων με καθολική ισχύ ή βάσει δικαιωμάτων που αντλούνται απ' την ταυτότητα των ατόμων, δηλαδή από την συμπερίληψή τους σε μια συγκεκριμένη πολιτισμική ομάδα;

Στόχος της ανάλυσής μας είναι ν' αναδειχθεί ότι η διλημματική μορφή των περισσοτέρων ερωτημάτων που γεννάει το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας (και που πυροδοτούν έντονες διαμάχες από τους υπέρμαχους της μιας ή της άλλης πλευράς) είναι παραπλανητική. Τις περισσότερες φορές διλήμματα τέτοιου τύπου (π.χ. οικουμενική ηθική ή επιμέρους ηθικές αξίες, ατομικά ή συλλογικά δικαιώματα, πολιτική ή πολιτισμική αφομοίωση) χρησιμοποιούν έννοιες όχι αντίθετες μεταξύ τους, αλλά αλληλοεξαρτώμενες, οι οποίες καταλήγουν ν' αποτελούν την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος ή διαφορετικές πλευρές της μιας πραγματικότητας. Όλα αυτά αναδεικνύουν τον σύνθετο χαρακτήρα του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας.

Για την ανάλυση της πολυπολιτισμικότητας και βασικών συνοδευτικών εννοιών της, θα χρησιμοποιήσουμε το έργο του Χάμπερμας. Ο συγκεκριμένος Γερμανός φιλόσοφος αναλύει το φαινόμενο αυτό μέσα από την κριτική κοινωνική θεωρία, που ανασκευάζει με τέτοιο τρόπο ώστε να δώσει απαντήσεις στα σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα. Φτιάχνει μια γενική θεωρία στην οποία εντάσσει όλο το φάσμα των θεωρητικών και πρακτικών προβλημάτων και παρέχει έννοιες – κλειδιά για την επίλυσή τους. Το έργο του - παρά τις αδυναμίες που έχουν εντοπίσει οι σύγχρονοί του - είναι αξιοθαύμαστο.

Στο ζήτημα της σχέσης πολυπολιτισμικότητας και κοινωνικής συνοχής, ο Χάμπερμας, υποστηρίζει ότι υπάρχει μια κοινή βάση, πάνω στην οποία μπορεί κάθε κοινωνία ν' αναπτύξει συνεκτικούς δεσμούς μεταξύ των μελών της. Αυτή είναι η γλώσσα, όχι με την γραμματική ή την συντακτική της μορφή, αλλά με την έννοια της επικοινωνιακής ικανότητας, η οποία είναι έμφυτη σε όλα τ' ανθρώπινα όντα. Αυτή η έμφυτη επικοινωνιακή ικανότητα δεν βασίζεται σε κάποια μεταφυσική ιδιότητα, αλλά στην κανονιστική ισχύ της γλώσσας ως έλλογης δυνατότητας του ανθρώπου. Γι' αυτό, όπως θα δούμε, βασικό μέλημα του Χάμπερμας είναι η «ανακατασκευή του Ορθού Λόγου», με άλλα λόγια η διάσωση του «σχεδίου της νεωτερικότητας».

Στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας θα παρουσιαστεί το θέμα της πολυπολιτισμικότητας. Θα εκτεθούν οι απόψεις του Χάμπερμας και ορισμένων άλλων θεωρητικών, που «διαλέγονται» μαζί του, έτσι ώστε να «φωτιστούν» ορισμένες «αθέατες» πλευρές του θέματος και ν' αντιληφθούμε ποια είναι τα εμπόδια στα οποία «σκοντάφτει» μια τέτοια συζήτηση. Στο δεύτερο μέρος θα παρουσιαστεί η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» του ίδιου και η μέθοδός του της «ανακατασκευής του Ορθού Λόγου», έτσι ώστε να δούμε πώς ο πυρήνας της χαμπερμασιανής θεωρίας δίνει απάντηση στο ζήτημα της συνοχής των σύγχρονων κοινωνιών. Η ανάλυση της «επικοινωνιακής δράσης» θα μας οδηγήσει στο πολιτικό σκέλος της χαμπερμασιανής θεωρίας, όπου θα δούμε αναλυτικά πώς εννοεί ο Χάμπερμας την συνύπαρξη των ατόμων-μελών μέσα σε Κράτους Δικαίου. Τέλος στο τρίτο μέρος, μέσα από απόψεις θεωρητικών-σχολιαστών του Χάμπερμας, θα παρουσιαστούν οι κριτικές που έχει δεχθεί η πολιτική θεωρία του Χάμπερμας, η «ηθική» του και η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης», πράγμα που θα μας βοηθήσει, μέσα από τις αδυναμίες του χαμπερμασιανού έργου, ν' αποκτήσουμε μια πληρέστερη εικόνα του φαινομένου που εξετάζουμε.

Λέξεις – κλειδιά: ανακατασκευή του ορθολογικού, επικοινωνιακή δράση (ή επικοινωνιακό πράττειν), ηθική του διαλόγου, συνταγματικός πατριωτισμός, κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη, διαβουλευτική Δημοκρατία, δημόσια σφαίρα, ουσιοκρατική ηθική, διαδικασιακή ηθική.

Α ΜΕΡΟΣ

1. ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ

1.1 Η έννοια του «Άλλου» και της «διαφοράς»

Η πολυπολιτισμικότητα ετυμολογείται από την έννοια της συνύπαρξης πολλών πολιτισμών, διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων, εντός συγκεκριμένων χωρικών ορίων, π.χ. εντός ενός Κράτους. Από μελέτες γνωρίζουμε ότι το φαινόμενο της συνύπαρξης διαφορετικών πολιτισμών δεν είναι μόνο σύγχρονο, αλλά υπήρχε και σε προνεωτερικές κοινωνίες. Σήμερα όμως αποκτά ιδιαίτερο χαρακτήρα, καθώς η πολυπολιτισμικότητα είναι μία από τις εκφάνσεις μιας ευρύτερης διαδικασίας, της παγκοσμιοποίησης των σύγχρονων Δυτικών κοινωνιών και συνδέεται με την ετερογένεια, την πολλαπλότητα αξιών κι επιλογών, τον εξορθολογισμό των παραδόσεων και των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Τα οικονομικά σύνορα καταρρέουν, μεταναστευτικοί πληθυσμοί εισρέουν κι εκρέουν, οι πολιτισμικές παραδόσεις παραγκωνίζονται χάριν του κοινωνικο-οικονομικού εκσυγχρονισμού. Είναι κατανοητό ότι αυτή η διαδικασία είναι επίπονη, καθώς τα υποκείμενα έρχονται αντιμέτωπα με την «ετερότητα», με τους «άλλους» κι αναγκάζονται να «σταθούν» αναστοχαστικά απέναντι στον εαυτό τους και στο συλλογικό Εγώ τους. Οι αντιδράσεις ποικίλουν (από τις πιο εσωστρεφείς μέχρι τις πιο διαλλακτικές) ανάλογα με την τοποθέτηση των ατόμων σε προβλήματα που άπτονται εν μέρει φιλοσοφικών ή γενικών κοσμοθεωριών. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας δημιουργεί κρίση ταυτότητας των υποκειμένων, καθώς επίσης και αποπροσανατολισμό ως προς τις σταθερές αξίες. Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση αυτού του φαινομένου θα σταθούμε για λίγο στην έννοια του «Άλλου» και της «διαφοράς», που αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας.

Ο Stephen Harold Riggins, στο κείμενό του «Η Ρητορική του ‘Άλλου’»² αναφέρει ότι ο όρος «Άλλος» έχει εισαχθεί σχετικά πρόσφατα στην ορολογία της Κοινωνικής Θεωρίας. Ωστόσο έχει ιστορία στην Φιλοσοφία. Ο «Άλλος», ως υποθετική κατηγορία

² STEPHEN HAROLD RIGGINS “*The Language and Politics of Exclusion*”, SAGE Publication, 1997, “*The Rhetoric of Othering*” pp 3 - 7

σκέψης, ανιχνεύεται στην εποχή του Πλάτωνα, που τον χρησιμοποίησε για ν' αναπαραστήσει την σχέση μεταξύ ενός παρατηρητή (του Εαυτού) και ενός παρατηρουμένου (του Άλλου)³.

Στις σύγχρονες Κοινωνικές Επιστήμες, χρησιμοποιούνται συχνά ο «εξωτερικός Άλλος»⁴ και ο «κοινωνικός Άλλος» κι αναφέρονται σε όλους εκείνους τους ανθρώπους που αντιλαμβάνεται ο Εαυτός ως ριζικά διαφορετικούς. Ιστορικά μπορούμε να βρούμε ποικίλες στάσεις προς τη διαφορετικότητα και σε άλλες εποχές. Ο Δανο-Αμερικανός ιστορικός David Gress⁵, μελέτησε τις πολυπολιτισμικές πλευρές δύο παλαιότερων πολιτισμών, του Ελληνικού και του Ρωμαϊκού. Στο ομηρικό έπος «Οδύσσεια», ο ήρωας, ο Οδυσσεάς, κατά την διάρκεια της δεκάχρονης περιπέτειάς του από την Τροία ως την Ιθάκη «είδε τις πόλεις πολλών ανθρώπων και γνώρισε τον τρόπο σκέψης τους». Παίρνοντας ο Gress τον Οδυσσεά, ως μύθο και σύμβολο, παρουσιάζει δύο διαφορετικές στάσεις προς τους ξένους πολιτισμούς. Η μία στάση είναι δεκτική προς τον «ξένο». Μ' αυτήν την έννοια, ο Οδυσσεάς προοιωνίζει την Ελληνική Φιλοσοφία και Δημοκρατία, που διερωτάται για τις πεποιθήσεις, τους κανόνες και τα έθιμα και τα κρίνει υπό το φως του Λόγου. Το άλλο πρόσωπο του Οδυσσεά είναι εκείνο που αναζητά την πατρίδα. Αυτή η στάση δεν είναι πολυπολιτισμική.

Και οι δύο αυτές στάσεις διαπερνούν και το έργο του Ηρόδοτου, του «πατέρα της Ιστορίας». Αφ' ενός για να διηγηθεί τους Περσικούς πολέμους ταξίδεψε σε πολλά μέρη κι αφ' ετέρου έφτιαξε μια αφήγηση για τον θρίαμβο των ελευθέρων ανδρών κατά του δεσποτισμού, εδραιώνοντας μ' αυτόν τον τρόπο την «διαφορά» των «ελεύθερων και πολιτισμένων» Ελλήνων με τους «ευτελείς και δουλοπρεπείς» βαρβάρους.

³ Για τον Πλάτωνα υπάρχει η διαφορετικότητα μόνο σ' επίπεδο εμπειρίας, αλλά όλη η διαφορετικότητα (όλα τα διαφορετικά πράγματα) είναι είδωλα του Πραγματικού Όντος – της Ιδέας. Η πραγματικότητα υπάρχει αλλά είναι μία εκδοχή του Όντως Όντος – της Ιδέας. Στο διάλογο του Πλάτωνα «Ο Σοφιστής», ο Ελεάτης Ξένος αντικαθιστά τον Σωκράτη κι έρχεται σε αντίθεση ουσιαστικά με τον Παρμενίδη: «*Το μη ον υπάρχει ως έτερον.*» Εδώ τίθεται για πρώτη φορά το θέμα της διαφορετικότητας. Στην συνέχεια, αυτό εφαρμόζεται από τον Πλάτωνα στην κοινωνική και πολιτική ζωή. Συγκεκριμένα ο **Νόμος** είναι αυτός που δείχνει ν' αγνοεί τη διαφορετικότητα των ανθρώπων, διότι το γενικό κι αφηρημένο (που είναι ο Νόμος) δεν μπορεί να εφαρμοστεί στο συγκεκριμένο (που είναι ο Άνθρωπος). Η Πολιτική έρχεται να καλύψει αυτό το έλλειμμα του Νόμου.

⁴ Υπάρχει και η έννοια του «εσωτερικού Άλλου», όμως αυτή αναφέρεται στο υποσυνείδητο του Εαυτού, ή στην αυτο-αλλοτριώσή του. Στο παρόν κείμενο ο «Άλλος» χρησιμοποιείται με την έννοια του «εξωτερικού Άλλου».

⁵ στο: <http://www.fpri.org/footnotes/058.199909.gress.multiculturalisminworldhistory.html>: DAVID GRESS, Multiculturalism in World History, Σεπτέμβριος 1999, Τόμος 5, No 8, Foreign Policy Research Institute

Σήμερα ο Εαυτός και ο Άλλος κατανοούνται ως μοναδικά άτομα (Εγώ κι Εσύ) ή ως συλλογικότητες που μοιράζονται τα ίδια χαρακτηριστικά (Εμείς κι Αυτοί). Ο Κοινωνιολόγος και θεωρητικός των πολιτισμών, Stuart Hall, προτείνει την εννοιολόγηση της ταυτότητας του Εαυτού ως «παραγωγή», που δεν ολοκληρώνεται ποτέ, πάντα βρίσκεται σε εξέλιξη και πάντα συγκροτείται εντός της αναπαράστασης, όχι εκτός αυτής. Για ν' αναπτύξει ένα άτομο την ταυτότητα του Εαυτού του, πρέπει να παράγει τον Λόγο της διαφοράς και τον Λόγο της ομοιότητας, δηλαδή ν' απορρίψει και ν' ασπαστεί συγκεκριμένες ταυτότητες. Ο Άλλος, έτσι, θεωρείται ως ένα σύνολο θέσεων μέσα σ' ένα σύστημα διαφορών. Έτσι στο κείμενό του, «*Το θέαμα του 'Άλλου'*»⁶, ο Hall επιχειρεί να σκιαγραφήσει τέσσερις κατηγορίες των θεωριών της διαφοράς:

α) Το γλωσσολογικό επιχείρημα (Ferdinand de Saussure) ότι η διαφορά παίζει κεντρικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο εννοιολογούμε τα πράγματα. Π.χ. νοηματοδοτούμε το «λευκό» σε σχέση με το «μαύρο», το «αρσενικό» σε σχέση με το «θηλυκό» κ.λ.π.

β) Το διαλογικό επιχείρημα (Mikhail Bakhtin) ότι η διαφορά έχει μεγάλη σημασία για την κατανόηση και την επικοινωνία, διότι επικοινωνούμε και νοηματοδοτούμε τα πράγματα, διαλεγόμενοι με τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή συμμετέχοντας σε διάλογο κι αντιμετωπίζοντας τις διαφορετικές ιδέες. (Σ' αυτήν την κατηγορία του διαλογικού επιχειρήματος υπάγεται η θεωρία του Χάμπερμας).

γ) Το ανθρωπολογικό επιχείρημα (Mary Douglas) ότι η κάθε κουλτούρα παράγει νόημα με την κατηγοριοποίηση των πραγμάτων. Η κατηγοριοποίηση σημαίνει έμφαση της διαφοράς (δηλαδή την ταξινόμηση μιας αρχής, ενός πράγματος σε μια συγκεκριμένη κατηγορία ανάλογα με την ομοιότητα ή τη διαφορά σε σχέση με άλλες αρχές ή πράγματα). Αυτές οι κατηγοριοποιήσεις μπορεί να φαίνονται «φυσικές», «λογικές» ή «αμετάβλητες», στην πραγματικότητα όμως είναι κοινωνικές συμβάσεις.

δ) Το ψυχαναλυτικό επιχείρημα (Sigmund Freud) ότι ο Άλλος – ο διαφορετικός από τον Εαυτό – είναι πολύ σημαντικός για την διαμόρφωση της ταυτότητας. Ως παιδιά, κατανοούμε τον Εαυτό μας, ως διαφορετικό από τον Άλλον.

⁶ STUART HALL “*The spectacle of the Other*” σελ. 234 στο: books.google.gr

1.2 Αποδοχή της διαφορετικότητας κι επίσημη ανοχή

Όπως ειπώθηκε συνάντηση διαφορετικών πολιτισμών έχει υπάρξει σε διάφορες ιστορικές περιόδους. Άλλες φορές εκ προθέσεως άλλες όχι. Από πολλούς υποστηρίζεται ότι η πολυπολιτισμικότητα κι ο πολιτισμικός ιμπεριαλισμός ήταν ανέκαθεν οι όψεις του ίδιου νομίσματος. Κι έτσι όπως εξελίσσεται το φαινόμενο σήμερα, φαίνεται να έχει βάση η κριτική που ασκούν οι πολέμιοι (και μη) της πολυπολιτισμικότητας ότι Ευρωπαίοι κι Αμερικάνοι «μετρούν» πάντα τους πολιτισμούς με τα δικά τους κριτήρια και φαντάζονται ότι όλοι οι άλλοι πολιτισμοί, θ' ακολουθήσουν το Δυτικό μονοπάτι προς τη νεωτερικότητα. Απ' αυτήν την άποψη, οι Δυτικοί μελέτησαν τον κόσμο, μόνο για να τον καθυποτάξουν, να τον εκμεταλλευτούν και να τον μετατρέψουν σε δικιά τους εικόνα.

Τι έχει αλλάξει από το παρελθόν έως σήμερα; Μια απάντηση φαίνεται να είναι ότι η εξέλιξη των ανθρωπιστικών επιστημών και οι θεωρίες της διαφοράς βοήθησαν προς την κατεύθυνση της αποδοχής της «διαφορετικότητας» και οδήγησαν σε μια «επίσημη ανοχή». Διάφορες μελέτες έχουν δείξει μια γενική μείωση της προκατάληψης κατά τη διάρκεια των τελευταίων πενήντα χρόνων. Σε πολλές χώρες, η πολυπολιτισμικότητα έχει γίνει πολιτική του Κράτους⁷, δηλαδή η πολιτική του Κράτους ρυθμίζεται λαμβάνοντας πλέον υπ' όψη τους υποπολιτισμούς που το συγκροτούν.

Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα δούμε ότι ο λόγος περί «διαφορετικότητας» παράγει μεικτά συμπεράσματα ως προς το ιδεώδες της διαπολιτισμικής επικοινωνίας. Άλλοι πιστεύουν πως είναι εφικτό κι άλλοι όχι. (Βεβαίως οι προσπάθειες όλων των

⁷ STEPHEN HAROLD RIGGINS όπ.π. σελ. 7 - 10

θεωρητικών που θα εξετάσουμε τείνουν προς την κατεύθυνση εξεύρεσης μιας λύσης έτσι ώστε να γίνει δυνατή η διαπολιτισμική συνεννόηση).

Το έργο του Χάμπερμας, το οποίο θ' αναλύσουμε στην συνέχεια, είναι διάχυτο από την πεποίθηση ότι είναι δυνατή η διαπολιτισμική επικοινωνία, ότι μπορούν να βρεθούν τα «κοινά στοιχεία» που ενώνουν τους ανθρώπους κι αυτό μπορεί να γίνει μέσω του διαλόγου. Όπως είδαμε από τις τέσσερις θεωρίες για την κατανόηση της διαφοράς, που σκιαγράφησε ο Stuart Hall, η θεωρία του Χάμπερμας ανήκει στο διαλογικό επιχείρημα, όπως και το έργο του Ρώσου φιλοσόφου Mikhail Bakhtin. Η διαφορά και ο διάλογος συσχετίζονται άμεσα, καθώς ο διάλογος υπάρχει επειδή ακριβώς υπάρχει η διαφορά.

2. ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ

2.1 Η πολυπολιτισμικότητα στον Χάμπερμας: Φιλελευθερισμός 1 – Η πολιτική των ίσων ατομικών δικαιωμάτων

Ο Χάμπερμας περιγράφει παραστατικά τη σύγχρονη διαδικασία της παγκοσμιοποίησης ως «ροή και όριο»⁸, που πιέζει το εθνικό Κράτος ν' ανοίξει εκ των έσω για να δεχθεί μέσα του την ποικιλομορφία των ξένων και νέων πολιτισμικών τρόπων ζωής και ταυτόχρονα περιορίζει τα περιθώρια δράσης των εθνικών κυβερνήσεων έτσι ώστε το κυρίαρχο εθνικό Κράτος ν' ανοίξει και προς τα έξω⁹. Η κοινωνία φαίνεται να χάνει την συνοχή της από την στιγμή που αμφισβητούνται κυρίαρχες αξίες και διαλύονται μακροχρόνιοι, σταθεροί κοινωνικοί δεσμοί από την ύπαρξη πολλών πολιτισμικών μορφών εντός των πλαισίων του εθνικού Κράτους.

Ωστόσο ο Χάμπερμας εμφανίζεται αισιόδοξος για την πορεία των πολυπολιτισμικών κοινωνιών ισχυριζόμενος ότι είναι δυνατόν να επιλυθούν τα – ομολογουμένως σύνθετα – προβλήματά τους στη βάση της επανερμηνείας του ήδη υπάρχοντος Δικαίου. Έτσι συνδέει το ζήτημα της πολυπολιτισμικότητας με τ' ατομικά δικαιώματα και αναλύει τις απόψεις του γι' αυτά, μέσα από τις έννοιες «Κράτος Δικαίου», «συνταγματικός πατριωτισμός», «δημόσια σφαίρα», «Οικουμενική κοινωνία των Πολιτών» (οι οποίες θ' αναλυθούν παρακάτω στο πολιτικό σκέλος της θεωρίας του). Τις απόψεις του για το σύγχρονο φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας

⁸ JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» όπ.π. σελ 23

⁹ στο ίδιο σελ.122

εκφράζει ο Χάμπερμας αναλυτικά κυρίως στο έργο του «*Αγώνες Αναγνώρισης στο Δημοκρατικό Κράτος Δικαίου*»¹⁰.

Στην αρχή της προβληματικής του, ο Χάμπερμας επιδιώκει ν' απαντήσει στο ερώτημα αν στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες πρέπει να υπάρχουν εγγυήσεις επιβίωσης για διάφορες πολιτισμικές μορφές ζωής, που έχουν περιθωριοποιηθεί. Με άλλα λόγια το ερώτημα τούτο διερευνά την προτεραιότητα των συλλογικών δικαιωμάτων έναντι των ατομικών. Ο Χάμπερμας τάσσεται ξεκάθαρα υπέρ των ατομικών δικαιωμάτων και ταυτοχρόνως απαντά στον Καναδό Φιλόσοφο, Charles Taylor που τάσσεται υπέρ των συλλογικών. Επιχειρεί εν συνεχεία ν' αποδείξει ότι η άποψη του Taylor είναι λανθασμένη.

Σ' αυτό το σημείο, για να κατανοήσουμε αυτήν την αντιπαράθεση μεταξύ Χάμπερμας και Taylor σχετικά με την προτεραιότητα των ατομικών ή των συλλογικών δικαιωμάτων πρέπει να τονίσουμε πρωτίστως ότι είναι εντελώς διαφορετική η θεωρητική τους αφετηρία. Ουσιαστικά οι διαφορές μεταξύ των δύο θεωρητικών οφείλονται στο ότι εκκινούν από διαφορετικές παραδόσεις, που έχουν να κάνουν με τα δύο διαφορετικά ιστορικά πρότυπα συγκρότησης του έθνους – κράτους:

α) Η μία παράδοση είναι εκείνη του Διαφωτισμού, σύμφωνα με την οποία το Κράτος διαμορφώνεται από την εθελούσια συμμετοχή των ατόμων, που συνάπτουν ένα κοινωνικό συμβόλαιο, στο οποίο διασφαλίζονται τ' ανθρώπινα δικαιώματα. Η παράδοση του Διαφωτισμού συνεχίζεται με την Γαλλική Επανάσταση και με την πολιτική συγκρότηση του Κράτους. Αυτού του είδους η συγκρότηση απαιτεί την συναίνεση των πολιτών. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν κοινές καθολικές αρχές.

β) Η δεύτερη παράδοση συνδέεται με την πολιτισμική συγκρότηση του έθνους-κράτους και προέρχεται από το κίνημα του Ρομαντισμού στη Γερμανία. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια κοινή πολιτισμική κληρονομιά και το έθνος-κράτος είναι η έκφραση αυτής. Αυτήν την παράδοση ασπάζονται οι κομμουνισταριστές (όπως ο Taylor), οι οποίοι δίνουν προτεραιότητα στην διατήρηση της κοινότητας, όχι στην ύπαρξη κοινών καθολικών αρχών.

Απ' αυτές τις δύο παραδόσεις απορρέουν δύο είδη Φιλελευθερισμού¹¹:

¹⁰ JÜRGEN HABERMAS «*Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*» (μετ. – επιμ. Θεόδωρος Γεωργίου, προλεγ. Μιχάλης Σταθόπουλος) Εκδόσεις Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994, σελ. 45 - 97

¹¹ CHARLES TAYLOR, K. ANTHONY APPIAH, JÜRGEN HABERMAS, STEVEN C. ROCKEFELLER, MICHAEL WALZER, SUSAN WOLF “*Multiculturalism*” (edited and introduced by AMY GUTMANN) Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994, pp. 99

- 1) Φιλελευθερισμός 1: Αφορά τ' ατομικά δικαιώματα κι ένα αυστηρά ουδέτερο Κράτος, δηλαδή Κράτος χωρίς κάποια συγκεκριμένη θρησκευτική ή πολιτισμική κατεύθυνση ή συλλογικούς σκοπούς εκτός της προσωπικής ελευθερίας, της σωματικής ακεραιότητας, της ευημερίας κι ασφάλειας των πολιτών του.
- 2) Φιλελευθερισμός 2: Αφορά την επιβίωση κι ευδοκίμηση μιας συγκεκριμένης εθνότητας, κουλτούρας ή θρησκείας (ή ενός περιορισμένου συνόλου αυτών). Το Κράτος δεσμεύεται να τα διασφαλίσει και παράλληλα να προστατεύσει όλους τους πολίτες του που ανήκουν σε διαφορετικές κουλτούρες ή παραδόσεις.

Ο Taylor τάσσεται υπέρ του Φιλελευθερισμού 2 ενώ ο Χάμπερμας υπέρ του Φιλελευθερισμού 1. Ο Χάμπερμας προάγει με τη θεωρία του την αρχή της ίσης αξίας των ατόμων ενώ ο Taylor την αρχή της ίσης αξίας των πολιτισμών. Ο Χάμπερμας ισχυρίζεται ότι ο Καναδός Φιλόσοφος έχει παραβλέψει την καντιανή έννοια της αυτονομίας του ατόμου, θέτοντας έτσι υπό αμφισβήτηση τον ατομικό πυρήνα της σύγχρονης έννοιας της ελευθερίας κι εκλαμβάνοντας την αρχή των ίσων δικαιωμάτων (το αρχικό ανθρώπινο δικαίωμα του Καντ) με την μορφή μιας νομικά προστατευμένης αυτονομίας που μπορεί να χρησιμοποιήσει το άτομο για την πραγματοποίηση του δικού του προσωπικού προτάγματος. Ο Χάμπερμας όμως στηρίζει την καντιανή έννοια της «αυτονομίας του ατόμου», κατά την οποία εκείνοι στους οποίους απευθύνεται ο νόμος μπορούν να είναι αυτόνομοι μόνο εφόσον αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως συντάκτες του νόμου στον οποίο υπόκεινται ταυτοχρόνως κι ως ιδιωτικά νομικά πρόσωπα. Για τον Χάμπερμας η ιδιωτική και η δημόσια αυτονομία είναι ισαρχέγονες¹². Δεν είναι ότι η δημόσια αυτονομία συμπληρώνει την ιδιωτική και παραμένει εξωτερική ως προς αυτήν, αλλά συνδέονται εννοιολογικώς εσωτερικά μεταξύ τους. Σε τελική ανάλυση, τ' άτομα δεν μπορούν ν' απολαύσουν τις ίσες ατομικές ελευθερίες τους, αν δεν εξασκήσουν την αυτονομία τους από κοινού ως πολίτες.

¹² στο ίδιο σελ. 113: στο κείμενο: "equigrimordial": Αυτός ο όρος αντιστοιχεί στον χαϊντεγκεριανό όρο: "gleichursprünglich", που αντιστοιχεί σ' εκείνο το είδος σχέσης που διακρίνεται από την θεμελιακή (fundamental) σχέση. Όταν ο Heidegger αναφέρεται σε μια σχέση με τον όρο "gleichursprünglich" (ισαρχέγονος), εννοεί την σχέση δύο αλληλεξαρτώμενων εννοιών. Αποτελούν διαφορετικές όψεις ενός ενοποιημένου όλου και η μία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την άλλη. Δεν βρίσκονται σε ιεραρχική σχέση μεταξύ τους και καμμία δεν είναι βασικότερη από την άλλη. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, η ιδιωτική και η δημόσια αυτονομία αλληλοσυνδέονται και η μία συνεπάγεται την άλλη. (<http://www.arisaka.org/heidegger.html> by Yoko Arisaka Philosophy Department University of San Francisco)

Επιπλέον ο Χάμπερμας τονίζει ότι η εσωτερική σχέση ιδιωτικής και δημόσιας αυτονομίας μας παραπέμπει στην εσωτερική σχέση μεταξύ Δημοκρατίας και Κράτους Δικαίου, που, αν την λάβουμε στα σοβαρά υπ' όψη, καταλαβαίνουμε ότι το σύστημα των δικαιωμάτων δεν είναι τυφλό προς τις πολιτισμικές διαφορές. Τα πρόσωπα συγκροτούνται ως άτομα μόνο μέσα από την διαδικασία της κοινωνικοποίησης, δηλαδή αντιλαμβάνονται δι'υποκειμενικώς την ταυτότητά τους¹³. (Άμεσο ρόλο σ' αυτό παίζει η θεωρία που ανέπτυξε ο Χάμπερμας για την επικοινωνιακή δράση, την οποία θα εξετάσουμε παρακάτω). Επομένως, δεν απαιτείται ένα εναλλακτικό πολιτικό μοντέλο για την επίλυση των προβλημάτων που γεννά η πολυπολιτισμικότητα. Αρκεί να πραγματοποιηθεί το σύστημα των δικαιωμάτων με ορθότητα και συνέπεια, έτσι ώστε το άτομο να προστατεύεται εντός των πλαισίων που κινείται και διαμορφώνει την ταυτότητά του. Και για να γίνει αυτό θα πρέπει να υπάρχουν καθολικές αρχές κοινές για όλους. Όμως οι επιμέρους πολιτισμικές διαφορές δεν θα πρέπει ν' αντιμετωπίζονται βάσει των καθολικών αρχών αλλά ως εξαρτώμενες από το εκάστοτε κοινωνικο-πολιτισμικό περιβάλλον¹⁴.

Παράλληλα, ο Χάμπερμας διαχωρίζει τα είδη των αγώνων στα πλαίσια των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνιών. Τονίζει ότι ο φεμινισμός, η πολιτισμική πολλαπλότητα και ο αγώνας ενάντια στην ευρωκεντρική κληρονομιά της αποικιοκρατίας – αν και συγγενή φαινόμενα – δεν θα πρέπει να συγχέονται μεταξύ τους. Βεβαίως το κοινό τους στοιχείο είναι η άμυνα ενάντια στην περιθωριοποίηση, την έλλειψη σεβασμού - άρα ο αγώνας τους για την αναγνώριση των συλλογικών ταυτοτήτων. Αλλά αυτό που ενδιαφέρει ιδιαίτερος τον Χάμπερμας είναι οι αγώνες, των οποίων οι στόχοι ορίζονται κατ' αρχήν ως πολιτικοί, π.χ. απελευθερωτικά κινήματα (ακόμη κι αν εμπεριέχουν κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες). Πιο συγκεκριμένα, διακρίνει τους φεμινιστικούς αγώνες (τους οποίους ορίζει κατ' αρχήν ως «αγώνες ερμηνειών»¹⁵), τους αγώνες εθνικών και πολιτισμικών μειονοτήτων (που

¹³ στο ίδιο σελ. 113

¹⁴ στο ίδιο σελ. 116

¹⁵ ΜΑΡΘΑ ΜΙΧΑΗΛΙΔΟΥ – ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΧΑΛΚΙΑ «Η παραγωγή του κοινωνικού σώματος» Εκδόσεις Κατάρτι & Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό, Αθήνα 2005, σελ. 196 – 197: Οι αγώνες των γυναικών διαφέρουν απ' τους άλλους αγώνες επειδή δίνονται κυρίως εναντίον των επικρατούντων ορισμών. Αυτό τους προσδίδει ειδικές δυσκολίες. Φαίνεται πως το ίδιο πρόβλημα υπάρχει και με τους αγώνες αναγνώρισης των ομοφυλοφίλων, των τρανσέξουαλς κ.λ.π. Οι αγώνες τους –κυρίως αγώνες ερμηνειών - εντάσσονται στα πλαίσια ανάλυσης «λεκτικών πράξεων», οι οποίες, κατά τον Althusser, προϋπάρχουν του υποκειμένου, το τοποθετούν μέσα σ' ένα πλαίσιο, του υποδεικνύουν μια προϋπάρχουσα γλώσσα και του υπαγορεύουν τον σωστό τρόπο ύπαρξης. Από την άλλη πλευρά, η μη αναγνώρισή τους, ακόμη και ο μη λεκτικός αυτοπροσδιορισμός τους, τους δημιουργεί προβλήματα εκπροσώπησης στα ζητήματα ισότητας και προστασίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Αν

συμπεριλαμβάνουν απελευθερωτικά ή αποσχιστικά κινήματα¹⁶), τον εθνικισμό των λαών (που διαφέρει από λαό σε λαό διότι διαφέρουν και οι συνθήκες που τον δημιουργούν) και τους διεθνείς αγώνες ενάντια στον «ευρωκεντρισμό» και στην «ηγεμονία του Δυτικού πολιτισμού».

Ο Χάμπερμας δεν περιγράφει απλώς αλλά και αιτιολογεί¹⁷ τις διαφωνίες, τις συγκρούσεις στα πλαίσια των αγώνων αναγνώρισης των διάφορων πολιτισμικών ομάδων. Έτσι οδηγείται στον προσδιορισμό της σύνθετης φύσης των προβλημάτων των πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Μία από τις σημαντικότερες αιτίες των δυσκολιών εξεύρεσης λύσεων στα προβλήματα των πολυπολιτισμικών κοινωνιών είναι για τον Χάμπερμας τα εμπόδια που προβάλλονται στην συνέχιση του προτάγματος της νεωτερικότητας. Οι διαμάχες που πυροδότησε το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας στους κύκλους των διανοούμενων (παραδοσιακοί - μεταμοντέρνοι) οφείλονται, κατά τον Χάμπερμας, στο ότι καμιά από τις αντιμαχόμενες πλευρές δεν θέλει να συνεχίσει το πρόταγμα της νεωτερικότητας. Ο διάλογος δεν είναι γόνιμος και δεν προσφέρει τίποτα ως λύση στο πολιτικό πεδίο. (Άρα, για τον Χάμπερμας, η συνέχιση του προτάγματος της νεωτερικότητας είναι ζωτικής σημασίας για την επίλυση των προβλημάτων).

Μία άλλη αιτία αφορά την ανοιχτή συζήτηση περί ορθολογικότητας, η οποία έχει επιπτώσεις πάνω στις έννοιες του «καλού» και του «δικαίου», (έννοιες-κλειδιά για την μελέτη της «πολιτικής της αναγνώρισης»). Ο συντριπτικός κατακερματισμός των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και η βαβυλωνιακή σύγχυση των γλωσσών μέσα στις υπερβολικά πολύπλοκες κοινωνίες μας καθιστούν σκεπτικούς ως προς τις γνωστικές ή κανονιστικές καθολικές αξιώσεις. Ο φιλοσοφικός λόγος, ξεκινώντας απ' τα φαινόμενα, περιγράφει γενικά ζητήματα. Απεικονίζοντας τις δυσκολίες της

ακολουθήσουμε την σκέψη του Χάμπερμας για την διαδικαστική διαμόρφωση του Δικαίου, είναι φανερό ότι οι ομάδες των γυναικών, ακόμη και οι ομάδες των ομοφυλοφίλων θα πρέπει να συμμετέχουν ενεργά σε δημόσιες συζητήσεις, διότι αν δεν το κάνουν θα είναι οι ίδιοι τελικά που θα υποστούν τις συνέπειες αυτής της «απουσίας του γυναικείου χώρου» ή της «απουσίας του χώρου της ομοφυλοφιλίας».

¹⁶ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 117 – 118: Οι αγώνες αυτοί διαφέρουν απ' τους άλλους π.χ. απ' τους αγώνες των γυναικών αφού δεν απαιτούν αλλαγή ρόλων, αλλά αλλαγή της στάσης της πλειοψηφικής κουλτούρας προς τις εθνικές και πολιτισμικές μειονότητες. Βέβαια στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες τα διάφορα απελευθερωτικά ή αποσχιστικά κινήματα δεν είναι ένα ομοιόμορφο φαινόμενο. Π.χ. μπορεί να είναι ενδογενείς μειονότητες που συνειδητοποιούν την ταυτότητά τους ή νέες μειονότητες που προκύπτουν από τη μετανάστευση. Τις περισσότερες φορές θίγουν την αυτοσυνείδηση της πλειοψηφικής κουλτούρας. Όσο πιο βαθιές είναι οι θρησκευτικές, εθνικές ή φυλετικές διαφορές τόσο μεγαλύτερες γίνονται οι προκλήσεις και όταν οι διεκδικήσεις αυτών των ομάδων λαμβάνουν φονταμενταλιστικό κι αποσχιστικό χαρακτήρα τόσο οδυνηρότερες γίνονται οι αντιθέσεις.

¹⁷ JURGEN HABERMAS «Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου» όπ.π. σελ. 64 - 68

διαπολιτισμικής συνεννόησης, ο φιλοσοφικός λόγος φωτίζει την σχέση ηθικής και κοινωνικής ηθικής (Sittlichkeit) κι αναζωπυρώνει παλιά ερωτήματα (όπως π.χ. αν μπορούμε να υπερβούμε το πλαίσιο της γλώσσας μας και του πολιτισμού μας ή αν η ορθολογικότητα είναι συνδεδεμένη με συγκεκριμένες παραδόσεις). (Σ' αυτό το σημείο, ο Χάμπερμας υποδεικνύει τον ρόλο-κλειδί της σχέσης «ηθικού» και «εθικού», τον οποίο θα εξετάσουμε λίγο παρακάτω).

Ένα άλλο ζήτημα αφορά τη νομιμότητα του Δικαίου κι έχει βαρύνουσα σημασία για το θέμα που εξετάζουμε. Στο ζήτημα των δικαιωμάτων των θιγμένων μειονοτήτων, που αποκτά νομικό χαρακτήρα, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια τεχνητή δομή με συγκεκριμένες κανονιστικές προ-αποφάσεις. Πέρα από τα βασικά χαρακτηριστικά του (τυπικό, ατομικιστικό, εξαναγκαστικό, θετικό και διαδικασιακά τεθειμένο), ο Χάμπερμας τονίζει ότι το σύγχρονο Δίκαιο πρέπει και να είναι νόμιμο, έτσι ώστε οι αποδέκτες του να το τηρούν πάντα από σεβασμό προς αυτό και για να εξασφαλίζεται η ορθολογική συναίνεση. Πότε όμως το Δίκαιο είναι νόμιμο; Όταν εξασφαλίζει την αυτονομία όλων των πολιτών εξίσου¹⁸. Και πότε εξασφαλίζεται η αυτονομία όλων των πολιτών; Μόνο όταν οι αποδέκτες του Δικαίου μπορούν να δουν τους εαυτούς τους και ως συντάκτες του (δηλαδή όταν εξασφαλίζεται η ιδιωτική και δημόσια αυτονομία τους). Και οι συντάκτες, με την σειρά τους, πρέπει να συμμετέχουν στις νομοθετικές διαδικασίες που διεξάγονται με τη μορφή επικοινωνίας (έτσι όπως την έχει αναλύσει στην θεωρία του ο Χάμπερμας και θα την εκθέσουμε παρακάτω). Από κανονιστικής απόψεως, για τον Χάμπερμας είναι ξεκάθαρο πως δεν υπάρχει Κράτος Δικαίου χωρίς Δημοκρατία. Συνεπώς για να ισχύει η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και η νομιμότητα του Δικαίου, απαιτούνται τα θεμελιώδη δικαιώματα, με κυριότερο το δικαίωμα της ατομικής ελευθερίας επιλογής και δράσης. Προϋπόθεση της κατοχύρωσης αυτού του δικαιώματος είναι η ευρεία νομική προστασία του ατόμου.

Επομένως το θέμα της πολυπολιτισμικότητας μετατρέπεται τώρα σε ζήτημα νομικής φύσεως, το οποίο αναγκάζει τον Χάμπερμας ν' ασχοληθεί με την «αρχιτεκτονική» του Κράτους Δικαίου και με τον πλούτο των προϋποθέσεων ύπαρξής του. Ο τρόπος ενασχόλησής του μ' αυτά τα θέματα, επηρεάζει και τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει το θέμα της ίσης αναγνώρισης των πολιτισμικά προσδιορισμένων ομάδων. Το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας φέρνει τον Χάμπερμας αντιμέτωπο με το ζήτημα της ηθικής ουδετερότητας του Δικαίου και του τρόπου πραγμάτωσής

¹⁸ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 121

των ανθρώπινων δικαιωμάτων μέσα στο Κράτος Δικαίου. Ένα ερώτημα είναι: Πώς ορίζεται τι είναι «ηθικό», «δίκαιο», «καλό» μέσα σ' ένα Κράτος Δικαίου; Η χαμπερμασιανή διάκριση μεταξύ ηθικών και δικαϊκών (ή εθικών) κανόνων δίνει εδώ την απάντηση σ' αυτό το ερώτημα. Για ν' αντιληφθούμε τον ρόλο που παίζει αυτή η διάκριση στο θέμα της πολυπολιτισμικότητας, πρέπει να διευκρινίσουμε την βασική διαφορά αυτών των κανόνων. Οι ηθικοί κανόνες είναι καθολικοί, ενώ οι δικαϊκοί κανόνες εκφράζουν το «ευ ζην», το οποίο δεν μπορεί ν' αξιολογηθεί από γενική σκοπιά, αλλά αντιπροσωπεύει το «τι είναι καλό για μας», δηλαδή εκφράζει την στάση μιας ιδιαίτερης μορφής ζωής, μιας συλλογικότητας. Μ' αυτόν τον τρόπο, ορίζεται μια οικουμενική ηθική, κοινή για όλους, και μια άλλη επιμέρους ηθική, η ηθική μιας συγκεκριμένης κοινωνίας ή μιας συγκεκριμένης συλλογικότητας.

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να διευκρινίσουμε επίσης και την σχέση μεταξύ ηθικής (Moralität) και εθικότητας (Sittlichkeit)¹⁹, επειδή έχει κεντρική σημασία στο θέμα που εξετάζουμε. Στο έργο του «*Η Ηθική της Επικοινωνίας*»²⁰, ο Χάμπερμας διατυπώνει τη θέση ότι υπάρχει εσωτερική σχέση μεταξύ ηθικότητας – Moralität – και εθικότητας – Sittlichkeit. Αυτή η σχέση δεν περιορίζει την γενικότητα των ηθικών αξιώσεων ισχύος, αλλά υποβάλλει σε περιορισμούς τους πρακτικούς διαλόγους. Ουσιαστικά έχουμε να κάνουμε με τον διαχωρισμό του ηθικά ορθού (που έχει ανακηρυχθεί ως τέτοιο έπειτα από διαλογικό έλεγχο) από το εθικό (δηλαδή με τις αντιλήψεις περί του «ευ ζην» μιας συγκεκριμένης κοινωνίας). Κατά τον Χάμπερμας, οι αυστηρά κανονιστικοί διάλογοι δεν πρέπει να συγχέονται με τους διαλόγους γύρω από τις επιμέρους αξίες.

Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτή η διάκριση που κάνει ο Χάμπερμας μεταξύ ηθικών και δικαϊκών κανόνων παίζει ρόλο στην επιχειρηματολογία του ενάντια στην κομμουνταριστική άποψη (του Charles Taylor και του Michael Walzer) ότι το σύστημα δικαιωμάτων είναι «τυφλό» απέναντι στις αξιώσεις προστασίας των

¹⁹ ZAN-ΠΙΕΡ ΛΕΦΕΒΡ – ΠΙΕΡ ΜΑΣΕΡΕ «*Ο Έγγελος και η Κοινωνία*», Εκδόσεις Εστία (2^η Έκδοση) Ιούνιος 2006, (μετ. Γιώργος Φαράκλας), σελ. 21 – 23: Η Sittlichkeit (αντικειμενική ή κοινωνική ηθική) είναι ένας εγγελιανός όρος πάνω στον οποίο στηρίζεται ο στοχασμός του Χέγκελ για το δίκαιο. Πρόκειται για έναν όρο που εκφράζει την κίνηση διαλλαγής, συμφιλίωσης ανάμεσα στο στοιχείο υποκειμενικότητας της ατομικής ηθικής και την αντικειμενική συμπεριφορά των μελών μιας κοινωνίας, που διέπεται από δίκαιο και παραδόσεις. Η Sittlichkeit είναι η κοινότερη μορφή ηθικότητας, η λιγότερο ατομική, παρ' όλο που οι φορείς της είναι άτομα. Είναι ένα είδος κοινωνικής ευγένειας, ενάρετης κοινωνικότητας (γι' αυτό αποδίδεται και με τον όρο «κοινωνική ηθική»). Συνεπώς εκφράζει έναν εκκοινωνισμένο τρόπο ζωής και δεν συσχετίζεται άμεσα με την ηθική ή την ηθικολογική, αξιακή στάση σε ατομικό επίπεδο.

²⁰ JÜRGEN HABERMAS «*Η Ηθική της Επικοινωνίας*» (εισαγ.-μετ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος) Εναλλακτικές Εκδόσεις/Δοκίμια 8, 1997, σελ. 97

πολιτισμικών μορφών ζωής και των συλλογικών ταυτοτήτων. Οι δικαιοί κανόνες είναι αντανάκλαση μιας συγκεκριμένης κοινωνίας κι αναφέρονται σ' ολόκληρο το δίκτυο αλληλεπιδράσεων αυτής. Βάσει αυτών λαμβάνονται πολιτικές αποφάσεις με τη μορφή συλλογικά δεσμευτικών προγραμμάτων, τα οποία ολοκληρώνουν το σύστημα των δικαιωμάτων.

Όσον αφορά τον τρόπο πραγμάτωσης των ανθρώπινων δικαιωμάτων μέσα στο Κράτος Δικαίου, η απάντηση του Χάμπερμας δεν μπορεί να είναι άλλη από το διάλογο, καθώς το διαλογικό στοιχείο διαπερνά όλο το έργο του κι εξυπηρετεί τον στόχο της συναίνεσης. Αντιθέτως ο Taylor - και γενικά οι κομμουνιστές - πιστεύουν ότι η ιδέα της πραγμάτωσης των δικαιωμάτων δεν μπορεί να ταυτίζεται με την διαδικασία επίτευξης συμφωνίας των πολιτών σχετικά με την ηθικο-πολιτική τους αυτοκατανόηση. Αλλά για τον Χάμπερμας, ο διάλογος είναι απαραίτητο στοιχείο της πολιτικής, διότι η διαδικασία πραγμάτωσης των δικαιωμάτων υπεισέρχεται σε πλαίσια αναφοράς που απαιτούν συζητήσεις για μια κοινή αντίληψη περί αγαθού και μιας επιθυμητής μορφής ζωής (π.χ. η επιλογή επίσημης γλώσσας ή μια απόφαση για το σχολικό πρόγραμμα άπτονται της ηθικής αυτοκατανόησης ενός έθνους).

Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι από μόνη της η ηθική ουδετερότητα του Δικαίου δεν είναι αρκετή για την διασφάλιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, αλλά χρειάζεται να ληφθεί υπ' όψη και η ηθική συνιστώσα κάθε δικαιοκίνης κοινωνίας. Οι πολιτισμικές διαμάχες, τις οποίες είναι φυσικό να πυροδοτούν οι ηθικο-πολιτικές συζητήσεις αντισταθμίζονται όχι από την ηθική ουδετερότητα των νομικών διατάξεων αλλά από την αναπόφευκτη ηθική συνιστώσα κάθε δικαιοκίνης²¹ (π.χ. οι θεσμικές εγγυήσεις που απολαμβάνουν οι Χριστιανικές Εκκλησίες – παρά την ανεξιθρησκεία - σε χώρες όπως η Γερμανία ή οι συνταγματικές εγγυήσεις προς την οικογένεια που διακρίνεται από άλλους παρεμφερείς προς τον γάμο διακανονισμούς). Λαμβάνοντας υπ' όψη την ποικιλία των συνθηκών και την διαφορετική πληθυσμιακή κατανομή σε κάθε πολυπολιτισμική κοινωνία, αντιλαμβανόμαστε πως η λύση δεν μπορεί να είναι μία για όλες τις περιπτώσεις πολυπολιτισμικότητας. (Π.χ. η ομοσπονδιοποίηση μπορεί ν' αποτελεί λύση για ορισμένες κοινωνίες ενώ για άλλες όχι). Επιπλέον είναι γεγονός ότι οι αποφάσεις που λαμβάνονται έχουν πάντα προσωρινό χαρακτήρα, καθώς εμπειρικά και κανονιστικά είναι άμεσα εξαρτημένες

²¹ JÜRGEN HABERMAS «Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου» όπ.π. σελ. 73 - 74

από την συγκυριακή σύνθεση του σώματος των πολιτών του έθνους-κράτους. Αλλά η σύνθεση του σώματος των πολιτών είναι αποτέλεσμα ιστορικών συνθηκών έξω από το σύστημα των αρχών του Κράτους Δικαίου κι έχει να κάνει με το σύνολο των ανθρώπων που συμβιώνουν σε μια περιοχή και συνδέονται μέσω Συντάγματος. Ωστόσο, ακόμη κι αν έχουν αποκοπεί από τις αρχικές τους παραδόσεις, οι πολίτες του Κράτους, μέσα από την διαδικασία κοινωνικοποίησης, ενσαρκώνουν τις πολιτισμικές μορφές ζωής, μέσα από τις οποίες έχουν διαμορφώσει την ταυτότητά τους. Ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι οι πολίτες ενός Κράτους σχηματίζουν κομβικά σημεία εντός ενός ευρύτερου δικτύου πολιτισμών και παραδόσεων, με διϋποκειμενικά αποδεκτό περιεχόμενο. Το δίκτυο αυτό αποτελεί τον ορίζοντα²², μέσα στον οποίον οι πολίτες του έθνους διεξάγουν ηθικο-πολιτικούς διαλόγους με σκοπό να φτάσουν σε συμφωνία. Είναι αυτονόητο ότι μια μεταβολή στην σύνθεση του πληθυσμού θα επιφέρει και μεταβολή του ορίζοντα με συνέπεια την λήψη διαφορετικών αποφάσεων πιθανόν για τα ίδια ζητήματα. (Οι εθνικές μειονότητες το γνωρίζουν αυτό – τουλάχιστον διαισθητικά – κι έτσι επιμένουν στην αξίωση του δικού τους Κράτους ή στην αναγνώρισή τους ως «διακριτή» κοινωνία – αναμένοντας προφανώς μια μεταβολή του «ορίζοντα»).

Εντούτοις τονίζεται ιδιαίτερος από τον Χάμπερμας το κοινό στοιχείο όλων των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, που είναι η δυνατότητα ανάπτυξης μιας δημόσιας σφαίρας, που να λειτουργεί καλά, με ανοιχτές δομές επικοινωνίας, έτσι ώστε να επιτρέπονται και να προάγονται συζητήσεις αυτοκατανόησης, μέσα στο πλαίσιο εκούσιων ενώσεων κι ενός φιλελεύθερου πολιτισμού. Τότε θα επεκταθεί η δημοκρατική διαδικασία πραγμάτωσης των ίσων ατομικών δικαιωμάτων για να εγγυηθεί στις εθνικές και πολιτιστικές ομάδες ίσα δικαιώματα συνύπαρξης. Εννοείται ότι αυτή η προοπτική, για τον Χάμπερμας, δεν απαιτεί κάποια ειδική θεμελίωση ή κάποια εναλλακτική αρχή, διότι, από κανονιστική σκοπιά, η ατομική ταυτότητα είναι συνυφασμένη με την συλλογική και κατά συνέπεια μπορεί να σταθεροποιηθεί μόνο εντός ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού δικτύου. Το άτομο παραμένει φορέας «δικαιωμάτων πολιτισμικής συμπερίληψης» (κατά την έκφραση του Καναδού πολιτικού φιλόσοφου και θεωρητικού της πολυπολιτισμικότητας Will Kymlicka)²³. Μέσα από την διαλεκτική de jure και de facto ισότητας (νομικής και πραγματικής ισότητας) μπορεί να προκύψουν εκτενείς εγγυήσεις. Μπορεί να υπάρξουν

²² CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 126

²³ στο ίδιο σελ. 129

επιχειρήματα υπέρ μιας «αντεστραμμένης διάκρισης», όπως π.χ. ηθικοί λόγοι που μπορούν να επικαλεσθούν – για την προστασία τους - γηγενείς πληθυσμοί από την ιστορία της χώρας τους, την οποία έχει οικειοποιηθεί μια πλειοψηφική κουλτούρα.

Ο Χάμπερμας τονίζει ότι η υποχρέωση προστασίας ενός πολιτισμού απορρέει από νομικές αξιώσεις κι όχι από την αξιολόγησή του. (Αντιθέτως ο Taylor υποστηρίζει ότι η αναγνώριση ενός πολιτισμού απορρέει από την «παραδοχή της ίσης αξίας» των πολιτισμών και την συμβολή τους στον παγκόσμιο πολιτισμό). Όμως ο Χάμπερμας επιμένει ότι το δικαίωμα του ίσου σεβασμού δεν έχει να κάνει με την υποτιθέμενη πολιτισμική υπεροχή. (Μαζί του συμφωνεί και η Susan Wolf²⁴, η οποία ισχυρίζεται ότι αρκεί να υπάρξει η συνειδητή αναγνώριση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας, για να εκτιμηθούν τα έργα ενός πολιτισμού. Δηλαδή δεν χρειάζεται οπωσδήποτε η παραδοχή της ίσης αξίας των πολιτισμών, αφού – όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Taylor όπως θα δούμε παρακάτω – η απαίτηση αυτή συνυφαίνεται με την άρνηση αποδοχής όλων των επιπέδων αξιολόγησης και συνεπώς με την υπονόμηση της εγκυρότητας των κρίσεων).

Ο Χάμπερμας διαφωνεί κάθετα στην αξίωση προστασίας των πολιτισμών ως «προστατευόμενων ειδών», ισχυριζόμενος ότι η οικολογική οπτική της διατήρησης των ειδών (του ζωϊκού και του φυτικού βασιλείου) δεν μπορεί να μεταφερθεί στους πολιτισμούς²⁵. Τ' ατομικά δικαιώματα διασφαλίζουν και τα συλλογικά, κι έτσι απαλλάσσουν την θεωρία των δικαιωμάτων (που είναι φτιαγμένη με ατομικά μέτρα) από τον πρόσθετο φόρτο της διευθέτησης των συλλογικών. Οι πολιτισμικές κληρονομίες δεν επιβάλλονται πατερναλιστικά και αναγκαστικά μέσω του Δικαίου, αλλά αναπαράγονται με την πειθώ και την παρακίνηση να τις οικειοποιηθούν τ' άτομα παραγωγικά_και να τις συνεχίσουν. Το Κράτος Δικαίου, ενώ μπορεί να καταστήσει δυνατό αυτό το ερμηνευτικό επίτευγμα της πολιτισμικής αναπαραγωγής των διαφόρων μορφών ζωής, δεν μπορεί να το εγγυηθεί, διότι έτσι θα στερούσε από τα μέλη τους την ελευθερία του «ναι» ή του «όχι». Αυτή η ελευθερία προϋποθέτει την αναστοχαστικότητα και την ικανότητα αυτομετασχηματισμού ενός πολιτισμού. Όταν ένας πολιτισμός γίνεται αναστοχαστικός, τα μέλη της κοινότητας υποβάλλουν τους εαυτούς τους σε κριτική εξέταση κι αφήνουν στους επιγενόμενους την ελεύθερη επιλογή σύμπλευσης ή αλλαγής πορείας.

²⁴ στο ίδιο σελ. 75 - 85

²⁵ στο ίδιο σελ. 130

Στην σκέψη του Χάμπερμας, η ικανότητα αυτομετασχηματισμού είναι ζωτικής σημασίας για την διατήρηση ενός πολιτισμού (καθώς οι στάσιμες μορφές ζωής αναιρούνται από τους ταχείς ρυθμούς αλλαγής των σύγχρονων κοινωνιών). Π.χ. στην περίπτωση των μεταναστευτικών πολιτισμών, βλέπουμε ότι αρχικά αυτοί περιχαράκωνονται» και υπό την αφομοιωτική πίεση του νέου περιβάλλοντος αναβιώνουν παραδοσιακά στοιχεία, όμως μετά γρήγορα αναπτύσσουν έναν τρόπο ζωής εξίσου αποστασιοποιημένο κι από την αφομοίωση και από την παράδοση²⁶. Άρα η διατήρηση ή και αναγέννηση ενός πολιτισμού έχει να κάνει όχι μόνο με τον «διαχωρισμό» του από τους «άλλους» αλλά και με την «ανταλλαγή» κι «επαφή» μ' αυτούς. Το Δίκαιο παρέχει ακριβώς αυτήν την εγγύηση, δηλαδή ότι ο καθένας, μέσα στον πολιτισμικό του περίγυρο, θα διατηρεί την δυνατότητα αυτής της δύναμης του αυτομετασχηματισμού.

Για να ενισχύσει αυτούς τους ισχυρισμούς του ο Χάμπερμας φέρνει δύο κυρίως παραδείγματα (που δεν πρέπει να συγχέονται μεταξύ τους): του φονταμενταλισμού και του εθνικισμού. Τα φονταμενταλιστικά κινήματα μπορούν να κατανοηθούν ως ειρωνική προσπάθεια παλινόρθωσης ενός βίκοσμου, ο οποίος έχει ήδη αποσυντεθεί μέσα στην δίνη του εκσυγχρονισμού. Η ειρωνεία βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο αυτά τα κινήματα αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους – στην πραγματικότητα «μιμούνται πιθηκίζοντας» μια ουσία που έχει ήδη εκφυλιστεί²⁷. Οδηγούν σε πρακτικές αδιαλλαξίας και είναι ασυμβίβαστα με το Κράτος Δικαίου. Ο εθνικισμός μπορεί να μετατραπεί σε φονταμενταλισμό. Ο φονταμενταλισμός δεν πλήττει μόνο τις καταρρέουσες κοινωνίες αλλά και τις Δημοκρατίες της Δύσης. Από την άλλη πλευρά, οι μη φονταμενταλιστικές κοσμοθεωρίες (που διακρίνονται από τις θρησκείες) επιτρέπουν μια πολιτισμένη συζήτηση όπου ο ένας μπορεί ν' αναγνωρίσει τον άλλον ως «συμμαχητή» στην αναζήτηση της αλήθειας, χωρίς να θυσιάζει τις δικές του αξιώσεις εγκυρότητας²⁸.

Στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, το εθνικό Σύνταγμα μπορεί να δείχνει ανοχή στις μη φονταμενταλιστικές παραδόσεις. Αλλά σταθερή πεποίθηση του Χάμπερμας είναι ότι η ηθική ολοκλήρωση των διαφόρων ομάδων και πολιτισμών, με τις δικές τους πολιτισμικές ταυτότητες, πρέπει ν' αποσυνδεθεί από την ευρύτερη πολιτική ολοκλήρωση που συμπεριλαμβάνει εξίσου όλους τους πολίτες. (Πάνω σ' αυτήν την

²⁶ στο ίδιο σελ. 131

²⁷ στο ίδιο σελ. 132

²⁸ στο ίδιο σελ. 133

αποσύνδεση στηρίζεται η χαμπερμασιανή ιδέα του «συνταγματικού πατριωτισμού» για την οποία θα κάνουμε λόγο παρακάτω).

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη προσοχή στο τι ακριβώς εννοεί ο Χάμπερμας χρησιμοποιώντας την έννοια «ανοχή». Πολλοί πιστεύουν ότι για την καταπολέμηση των προκαταλήψεων και των διακρίσεων σε μια σύνθετη κοινωνία, οι άνθρωποι θα πρέπει να δείξουν «περισσότερη ανοχή». Αλλά ο Χάμπερμας δεν δίνει προτεραιότητα σ' αυτό. Στο άρθρο του «*Μη Ανοχή και Διάκριση*»²⁹, διαπιστώνουμε ότι διαχωρίζει την ανοχή που δείχνει μια κοινωνία στους «άλλους» (οι οποίοι συνήθως αντιμετωπίζονται ως κατώτεροι) από την ανεκτικότητα που βασίζεται σε αμοιβαία αναγνώριση και αμοιβαία αποδοχή αποκλινουσών κοσμοθεωριών. Αυτό ακριβώς είναι το είδος της ανοχής που ανοίγει τον δρόμο για συμφιλίωση μεταξύ της πολυπολιτισμικότητας και της ισότητας, με τον ίδιο τρόπο που επιτρέπει στις θρησκείες και στην Δημοκρατία να συνυπάρχουν, μέσα σ' ένα πλουραλιστικό περιβάλλον.

Όταν ζητάμε απλώς «περισσότερη ανοχή» είναι σαν να παρέχουμε μια ηθική βάση στις προκαταλήψεις και στις διακρίσεις. Η απάντηση για την καταπολέμηση των διακρίσεων δεν μπορεί να είναι η απλή προτροπή για «περισσότερη ανοχή», αλλά ο αγώνας για ίσα ατομικά δικαιώματα³⁰. Οι προκαταλήψεις και οι διακρίσεις στιγματίζονται στην βάση της ίσης μεταχείρισης των πολιτών. Ο κανόνας της ίσης συμπερίληψης κάθε πολίτη πρέπει ν' αναγνωριστεί καθολικά μέσα στην πολιτική κοινότητα, και να προηγηθεί της προσδοκίας για ανοχή του ενός από τον άλλον.

Το κοινό χαρακτηριστικό της μη διάκρισης των ατόμων παρέχει τους ηθικούς και συνταγματικούς λόγους της ανοχής. Επιπλέον ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα «κολλάει» περισσότερο στη διάκριση άλλων ομάδων (και λιγότερο στη διάκριση – όπως θα περίμενε κανείς - των θρησκευτικών μειονοτήτων) π.χ. σε θέματα που αφορούν την επιλογή των εθνικών εορτασμών, τον ορισμό της επίσημης γλώσσας (ή των επίσημων γλωσσών), το ποσοστό εκπροσώπησης των φύλων και των φυλών στην πολιτική εξουσία, τα Πανεπιστήμια κ.λ.π. Βέβαια ο Χάμπερμας αναγνωρίζει ότι οι θρησκευτικές διακρίσεις αναμειγνύονται ελαφρώς με την διαχωριστική γραμμή των πολιτισμικών ή

²⁹ JÜRGEN HABERMAS “Intolerance and Discrimination” στο International Journal of Constitutional Law (2003) pp 1 - 11 στο: <http://icon.oxfordjournals.org/reports/most-cited>

³⁰ στο ίδιο σελ. 3 - 4

γλωσσικών, εθνικών ή φυλετικών διακρίσεων κι έτσι οι «συνοριακές γραμμές» συχνά θολώνουν³¹.

Θα εμβαθύνουμε περισσότερο στις θέσεις του Χάμπερμας για την πολυπολιτισμικότητα όταν εκθέσουμε παρακάτω το θεωρητικό του υπόβαθρο και κυρίως τη θεωρία του της «επικοινωνιακής δράσης». Αυτό θα γίνει στο Β μέρος αυτής της εργασίας. Στην παρακάτω ενότητα θα συνεχίσουμε την συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα με την παρουσίαση των απόψεων ορισμένων άλλων θεωρητικών που αντιπαρατίθενται με ή συμπληρώνουν τον Χάμπερμας.

2.2. Φιλελευθερισμός 2 – Η πολιτική της αναγνώρισης και οι κριτικές της

Η Amy Gutmann, που προλογίζει το βιβλίο «Πολυπολιτισμικότητα»³², τονίζει ότι ένα τμήμα που πρέπει να πληρώσουμε εμείς οι πολίτες για το ότι ζούμε σε μια κοινωνία που μας μεταχειρίζεται ως ίσους (ανεξάρτητα από εθνικές, θρησκευτικές, φυλετικές ή σεξουαλικές ταυτότητες) είναι ο απρόσωπος χαρακτήρας των δημόσιων θεσμών. Η ουδετερότητα της δημόσιας σφαίρας προστατεύει την ελευθερία μας και την ισότητά μας, οι οποίες αναφέρονται μόνο στα κοινά χαρακτηριστικά μας³³ και, κατά συνέπεια, οι δημόσιοι θεσμοί δεν χρειάζεται (και δεν πρέπει) να πασχίζουν για την αναγνώριση των ιδιαίτερων πολιτισμικών μας ταυτοτήτων. Στο σημείο αυτό η Guttmann συμφωνεί με τον Χάμπερμας και το παρακάτω ερώτημα που θέτει η ίδια υπογραμμίζει τις

³¹ στο ίδιο σελ. 8 – 9: π.χ. Δίνεται το παράδειγμα της απαγόρευσης του καλέσματος στον μουεζίνη σε χωριά όπου οι καμπάνες των εκκλησιών καλούν τους πιστούς σε προσευχή. Αυτό αποτελεί θρησκευτική διάκριση, αλλά επίσης και απόρριψη της πολιτισμικής αυτο-εκπροσώπησης μιας ομάδας μεταναστών και πολιτικού αποκλεισμού εκείνων των συμβόλων που καλλιεργούν την ταυτότητά τους

³² CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 3 - 24

³³ Τα κοινά χαρακτηριστικά όλων των πολιτών αναφέρονται στα βασικά τους δικαιώματα ανεξαρτήτως των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων, όπως π.χ. εισόδημα, περίθαλψη, μόρφωση, θρησκευτική ελευθερία, ελευθερία συνείδησης, λόγου, τύπου, νόμιμης οδού, το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι, του εκλέγειν κι εκλέγεσθαι.

ανησυχίες του Γερμανού Φιλοσόφου: Θα πρέπει μια φιλελεύθερη κοινωνία να σέβεται εκείνους τους πολιτισμούς που τηρούν ανταγωνιστική στάση προς τους άλλους πολιτισμούς; Και αν ναι, τότε πώς μπορεί να συμβιβαστεί ο σεβασμός για έναν πολιτισμό που τηρεί στάση εθνικής ή φυλετικής υπεροχής με την δέσμευση για ίση μεταχείριση των ανθρώπων;

Πάνω σ' αυτό το ζήτημα, που βρίσκεται στην πολιτική ατζέντα πολλών δημοκρατικών κι εκδημοκρατιζόμενων κοινωνιών, βασίζεται το έργο του Charles Taylor "*The Politics of Recognition*" (Η Πολιτική της Αναγνώρισης). Ο Taylor³⁴ κάνει μια αναδρομή στο παρελθόν για να εντοπίσει πότε ακριβώς άρχισε να γίνεται λόγος για τις έννοιες «αναγνώριση» και «ταυτότητα». Ο ίδιος υποστηρίζει ότι ένα κοινό χαρακτηριστικό των ανθρώπων είναι ο βαθιά διαλογικός χαρακτήρας της ανθρώπινης ταυτότητας (δηλαδή αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας με βάση την στάση των άλλων απέναντί μας). Μόνο μέσω αυτού του στοιχείου μπορούμε να καταλάβουμε την στενή σύνδεση μεταξύ ταυτότητας κι αναγνώρισης. Μέσα απ' την διαδικασία κοινωνικοποίησης, αποκτούμε μια διϋποκειμενική αντίληψη της ταυτότητάς μας. Προσδιορίζουμε την ταυτότητά μας, μέσω της απόκτησης πλούσιων ανθρώπινων γλωσσικών εκφράσεων. Ο Charles Taylor ορίζει την γλώσσα με την ευρεία της έννοια, που καλύπτει όχι μόνο τις λέξεις, αλλά και άλλους τρόπους έκφρασης (συμπεριλαμβανομένων και των «γλωσσών» της τέχνης, του έρωτα κ.ά.). Εμείς μαθαίνουμε αυτούς τους τρόπους έκφρασης μέσω των επαφών μας με τους «σημαντικούς άλλους», όπως διατύπωσε ο George Herbert Mead. Αυτό συμβαίνει στην προσωπική σφαίρα του ατόμου. Αλλά για τον Charles Taylor, εκτός της προσωπικής σφαίρας η αναγνώριση γίνεται και στη δημόσια σφαίρα. Εκεί παίζει όλο και μεγαλύτερο ρόλο η πολιτική της ίσης αναγνώρισης, γι' αυτό η προσοχή του Taylor επικεντρώνεται στη δημόσια σφαίρα και σ' αυτό το συγκεκριμένο είδος πολιτικής. Θέλει να δείξει τι σημαίνει τώρα αυτή η πολιτική και τι θα μπορούσε να σημαίνει. Στην πραγματικότητα, η πολιτική ίσης αναγνώρισης σημαίνει δύο διαφορετικά πράγματα:

- 1) Μια πολιτική παγκοσμιότητας η οποία ήρθε με το πέρασμα από την τιμή στην αξιοπρέπεια. Το περιεχόμενο αυτής της πολιτικής είναι η εξίσωση των δικαιωμάτων. Φυσικά τα μέτρα εξίσωσης είναι αμφιλεγόμενα και συχνά ποικίλουν. Μερικοί πιστεύουν ότι η εξίσωση έχει επηρεάσει μόνο τα πολιτικά

³⁴ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 25 - 73

δικαιώματα, άλλοι πιστεύουν ότι έχει περάσει και στην κοινωνικο-οικονομική σφαίρα. Αλλά παρ' όλες τις διαφορές ερμηνείας, η αρχή της ιδιότητας του πολίτη (ίση για όλους) έχει γίνει αποδεκτή παγκοσμίως. (Η πιο πρόσφατη νίκη της ήταν το κίνημα των πολιτικών δικαιωμάτων, την δεκαετία του '60, στις Η.Π.Α.).

- 2) Μια πολιτική διαφοράς, η οποία ήρθε από την εξέλιξη της μοντέρνας έννοιας της ταυτότητας. Φυσικά και σ' αυτήν την πολιτική υπάρχει μια παγκοσμιοποιητική τάση, αλλά εδώ η αναγνώριση σημαίνει κάτι άλλο: Ενώ με την πολιτική της παγκοσμιότητας (δηλαδή των ίσων ατομικών δικαιωμάτων), αυτό που καθιερώνεται είναι το ίδιο για όλους παγκοσμίως, με την πολιτική της διαφοράς καλούμαστε ν' αναγνωρίσουμε την μοναδική ταυτότητα των ατόμων-μελών μιας συγκεκριμένης ομάδας, τη διαφορετικότητά τους από τους άλλους.

Σ' αυτούς τους δύο τύπους πολιτικής αντιστοιχούν τα δύο είδη του Φιλελευθερισμού, που αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο (τα οποία πηγάζουν από τις διαφορετικές παραδόσεις για την συγκρότηση του έθνους-κράτους). Στην πολιτική της παγκοσμιότητας, με την αρχή της ιδιότητας του πολίτη, αντιστοιχεί ο Φιλελευθερισμός 1 και στην πολιτική της διαφοράς, με την έμφαση που δίνει στη μοναδική ταυτότητα ενός συγκεκριμένου ατόμου (απόρροια του γεγονότος ότι ανήκει σε μια συγκεκριμένη ομάδα), αντιστοιχεί ο Φιλελευθερισμός 2. Καθώς έχει προαναφερθεί, ο Taylor – σε αντίθεση με τον Χάμπερμας - τάσσεται υπέρ της πολιτικής της διαφοράς. Θεωρεί πως υπάρχει μια παγκόσμια δυναμική στην βάση αυτής της πολιτικής, δηλαδή η δυναμική σχηματισμού και καθορισμού της ταυτότητας κάποιου ως ατόμου αλλά και ως πολιτισμού, η οποία πρέπει να τύχει σεβασμού απ' όλους εξίσου.

Βεβαίως οι υπέρμαχοι αυτών των δύο πολιτικών προβάλλουν ισχυρά επιχειρήματα οι μεν εναντίον των δε. Η πολιτική των ίσων δικαιωμάτων (που υποστηρίζει ο Χάμπερμας) μέμφεται την πολιτική της διαφοράς για παραβίαση της αρχής της μη διάκρισης και η πολιτική της διαφοράς (που υπερασπίζεται ο Taylor) μέμφεται την πολιτική των ίσων δικαιωμάτων για άρνηση της ταυτότητας, για εξαναγκασμό των ανθρώπων να μουν σ' ένα ομογενοποιητικό καλούπι, στην ουσία ξένο προς αυτούς. Και αυτή η μομφή πάει ακόμη μακρύτερα, όπως επισημαίνει ο Taylor. Το υποτιθέμενο ουδέτερο σύνολο των αρχών της πολιτικής της ίσων δικαιωμάτων, που είναι «τυφλές» στην διαφορά, είναι στην πραγματικότητα αντανάκλαση της μίας

ηγεμονικής κουλτούρας (κι αυτή είναι μία πολύ σοβαρή κριτική που έχει δεχθεί ο Χάμπερμας). Όπως καταλήγει τελικά, μόνο η μειοψηφία ή οι καταπιεσμένες κουλτούρες εξαναγκάζονται να πάρουν ξένη μορφή. Συνεπώς, η υποτιθέμενη δίκαιη και «τυφλή» στις διαφορές κοινωνία είναι όχι μόνο απάνθρωπη (επειδή καταπιέζει τις ταυτότητες) αλλά και σε μεγάλο βαθμό διαχωριστική. Αυτή η επίθεση είναι η πιο σκληρή και η πιο ανησυχητική απ' όλες.

Ο φιλελευθερισμός των ίσων δικαιωμάτων εκκινεί από την υπόθεση ότι υπάρχουν κάποιες παγκόσμιες αξίες ουδέτερες στις διαφορές. (Παρ' όλο που δεν έχουν οριστεί ακόμη, το πρόταγμα του ορισμού τους παραμένει ζωντανό και ουσιαστικό)³⁵.

Ο Taylor, για να δει σε ποιο βαθμό η θεωρία των ίσων δικαιωμάτων είναι υπεύθυνη για την κατηγορία της επιβολής μιας ψεύτικης ομογενοποίησης, πηγαίνει πίσω εξετάζοντας τις θεωρίες του Kant και του Rousseau. Ισχυρίζεται ότι η πολιτική της «ίσης αξιοπρέπειας», που εγκαινίασε ο Rousseau, είναι προβληματική, διότι απαιτεί ενότητα σκοπών, κάτι το οποίο είναι ασυμβίβαστο με οποιαδήποτε διαφοροποίηση. Έτσι φαίνεται ν' αποκλείεται αυστηρά η διαφοροποίηση των ρόλων στην ελεύθερη πολιτεία του Rousseau. Στον Rousseau τρία πράγματα είναι αδιαχώριστα: ελευθερία (μη κυριαρχία), απουσία διαφοροποιημένων ρόλων και κοινός σκοπός. Πρέπει όλοι να εξαρτώνται από την γενική βούληση³⁶. Ο Taylor ισχυρίζεται ότι αυτή η θεωρία οδηγεί με μαθηματική ακρίβεια στις πιο τρομερές μορφές ομογενοποιητικής κυριαρχίας (που ξεκίνησε με τους Ιακωβίνους κι επεκτάθηκε ως τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του αιώνα μας).

Από την άλλη μεριά, ο Χάμπερμας ως υπέρμαχος του Φιλελευθερισμού 1, που προέρχεται από την Καντιανή Φιλοσοφία, προωθεί την αντίληψη ότι η ανθρώπινη αξιοπρέπεια έγκειται στην αυτονομία, δηλαδή στην δυνατότητα του κάθε προσώπου να έχει για τον εαυτό του μια άποψη του «ευ ζην». Αλλά μια φιλελεύθερη κοινωνία πρέπει να παραμείνει ουδέτερη σ' αυτό (στο τι είναι «ευ ζην») και να περιοριστεί στο να διασφαλίζει ότι οι πολίτες θα αντιμετωπίζουν εξίσου ο ένας τον άλλον και το Κράτος θα τους αντιμετωπίζει όλους εξίσου. Η απάντηση του Χάμπερμας στην

³⁵ στο ίδιο σελ. 44, υποσημ. 20: Μέχρι τώρα έχουν διατυπωθεί πολλές διαφορετικές θεωρίες – οι περισσότερες απ' αυτές στις μέρες μας - σχετικά με τις ουδέτερες στις διαφορές παγκόσμιες αξίες. Η κοινή τους θέση είναι ότι είναι όντως σωστή η θεωρία των παγκόσμιων αξιών. Αναφέρονται τα έργα των: John Rawls "A Theory of Justice", Ronald Dworkin "Taking Rights Seriously" και "A Matter of Principle" και ανάμεσα σ' αυτά του Jürgen Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns" (Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης).

³⁶ στο ίδιο σελ. 51, υποσημ. 28: Μάλιστα ο Rousseau έχει πει το περίφημο σλόγκαν για το άτομο που εξαναγκάζεται να υπακούσει στον νόμο ότι είναι «αναγκασμένος να είναι ελεύθερος».

προαναφερθείσα κριτική της ομογενοποίησης είναι η «διαδικασιακή Δημοκρατία» (την οποία θ' αναπτύξουμε παρακάτω εκτενέστερα).

Στην ουσία, η διαφωνία μεταξύ των δύο θεωρητικών είναι βαθύτερη από την απλή αντιπαράθεση συλλογικών και ατομικών δικαιωμάτων καθώς συσχετίζεται με το δίλημμα «δέσμευση επί της διαδικασίας» (που αφορά τα τυπικά χαρακτηριστικά των ανθρώπινων σχέσεων κι όχι τον καθορισμό των απώτερων στόχων) ή «δέσμευση επί της ουσίας» (που αφορά τον καθορισμό των απώτερων στόχων)³⁷. Μάλιστα εδώ αξίζει ν' αναφερθούμε στον Αμερικάνο Φιλόσοφο και Συνταγματολόγο Ronald Dworkin, που διέκρινε τα δύο είδη δεσμεύσεων, «ουσιαστική δέσμευση» και «διαδικασιακή δέσμευση». Ο Dworkin (όπως και ο Χάμπερμας) είναι υπέρμαχος του Φιλελευθερισμού 1 και ισχυρίζεται ότι φιλελεύθερη είναι η κοινωνία εκείνη που δεν υιοθετεί συγκεκριμένη ουσιαστική άποψη για τον σκοπό της ζωής, αλλά είναι ενωμένη γύρω από μια δυνατή διαδικασιακή δέσμευση να μεταχειρίζεται τους ανθρώπους με ίσο σεβασμό. Δηλαδή μια πολιτεία δεν μπορεί να νομοθετεί για να κάνει τους ανθρώπους «ενάρετους», διότι αυτό θα παραβίαζε πρώτα απ' όλα τον διαδικασιακό κανόνα.

Αντιθέτως, ο Taylor ισχυρίζεται ότι οι κοινωνίες που έχουν συλλογικούς στόχους, ουσιαστικά προωθούν την «δέσμευση επί της ουσίας» και σαν παράδειγμα αναφέρει την περίπτωση του Καναδά. Π.χ. οι κυβερνήσεις του Κεμπέκ έχουν ως αξίωμα ότι η επιβίωση και η ευδοκίμηση της Γαλλικής κουλτούρας είναι «καλό». Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι σε μια τέτοια Δημοκρατία, ένας στόχος θα ήταν η “survinance”³⁸, δηλαδή ο τρόπος διακυβέρνησης που στοχεύει στην επιβίωση μιας κουλτούρας (π.χ. στην συγκεκριμένη περίπτωση με το να διασφαλίζει ότι οι επόμενες γενιές θα συνεχίσουν να προσδιορίζονται ως Γαλλόφωνοι). Άρα οι κάτοικοι του Κεμπέκ, που δίνουν σημασία στον συλλογικό στόχο, επιλέγουν ένα διαφορετικό μοντέλο φιλελεύθερης κοινωνίας, δηλαδή εκείνο που ορίζει τι είναι «ευ ζην» (χωρίς όμως να υποτιμά όσους δεν συμμερίζονται αυτόν τον ορισμό). Βεβαίως εκεί όπου η φύση του «καλού» απαιτεί και την συγκατάθεση των άλλων, γίνεται θέμα δημόσιας πολιτικής. Σ' αυτό το σημείο, ο Taylor υποδεικνύει ότι πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα στις θεμελιώδεις ελευθερίες που δεν πρέπει ποτέ να καταπατηθούν και στα προνόμια, που

³⁷ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΣΙΑΜΟΥΡΑΣ «Τσάρλς Τέηλορ 'Πολυπολιτισμικότητα'», στήλη «Χρονικό του βιβλίου», περιοδικό ΟΥΤΟΠΙΑ, τεύχος 30 (Μάιος – Ιούνιος 1998), σελ. 201, στο: http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/2062/1/tsiamoyras_OUYTOPIA_30.pdf

³⁸ Αγγλική λέξη που πιθανόν ετυμολογείται από τις δύο λέξεις μαζί: survival + governance: δηλαδή η διακυβέρνηση που στοχεύει στην επιβίωση (εννοείται μιας συγκεκριμένης κουλτούρας)

είναι να μην είναι σημαντικά, αλλά μπορούν ν' ανακληθούν για λόγους δημόσιας πολιτικής.

Συνοπτικά, ο Taylor υποστηρίζει ότι ο «διαδικασιακός» Φιλελευθερισμός 1 παρουσιάζει ακαμψία και στην πράξη μπορεί ν' αποδειχθεί μη ωφέλιμος εντός των πλαισίων των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, οι οποίες συμπεριλαμβάνουν πάνω από μία πολιτισμική κοινότητα που επιθυμεί την επιβίωσή της. Επιπροσθέτως ο Taylor αντικρούει την θέση του Χάμπερμας ότι ο Φιλελευθερισμός 1 προσφέρει ουδέτερο έδαφος, όπου μπορούν να συναντηθούν και να συνυπάρξουν οι άνθρωποι όλων των πολιτισμών. Ο Taylor διατείνεται ότι ο Φιλελευθερισμός 1 δεν αποτελεί έδαφος πιθανής συνάντησης όλων των πολιτισμών αλλά πολιτική έκφραση μιας ομάδας πολιτισμών και είναι εντελώς ασύμβατος με τις άλλες ομάδες. (Π.χ. πολλοί Μουσουλμάνοι γνωρίζουν καλά ότι ο Δυτικός Φιλελευθερισμός δεν είναι τόσο πολύ έκφραση της «κοσμικής», «μεταθρησκευακικής» οπτικής, που τυχαίνει να έχει απήχηση στους φιλελεύθερους διανοούμενους αλλά οργανική απόληξη του Χριστιανισμού. Η διαίρεση Κράτους κι Εκκλησίας πηγαίνει πίσω στις απαρχές του Χριστιανικού πολιτισμού. Οι πρώτες μορφές διαίρεσης ήταν πολύ διαφορετικές από τις δικές μας, αλλά αποτέλεσαν την βάση για τις σύγχρονες εξελίξεις. Ακόμη κι αυτός ο όρος «κοσμικός» ήταν αρχικά μέρος του Χριστιανικού λεξιλογίου)³⁹. Μ' αυτό το επιχείρημα, ο Taylor τονίζει ότι ο Δυτικός Φιλελευθερισμός δεν μπορεί και δεν πρέπει ν' αξιώνει πλήρη πολιτισμική ουδετερότητα.

Ωστόσο ένα ερώτημα με αφορμή τον παραπάνω συλλογισμό είναι: Είναι δυνατή η συνύπαρξη με πολιτισμούς που αμφισβητούν τις βασικές μας παραδοχές; Ο Taylor απαντά ότι αυτή είναι μία πρόκληση των σύγχρονων Δυτικών κοινωνιών, δηλαδή να καταπολεμήσουν (χωρίς να διακυβέυσουν τις βασικές πολιτικές τους αρχές) την περιθωριοποίηση αυτών των πολιτισμών. Γύρω απ' αυτό το σημείο βρίσκεται η συζήτηση που διεξάγεται σήμερα, στο θέμα της πολυπολιτισμικότητας. Κεντρικής σημασίας είναι το θέμα της υποτιθέμενης υπεροχής κάποιων πολιτισμών που επιβάλλονται πάνω στους άλλους. Οι Δυτικές φιλελεύθερες κοινωνίες θεωρούνται οι κύριοι ένοχοι γι' αυτό, εν μέρει εξαιτίας του αποικιοκρατικού παρελθόντος τους κι εν μέρει εξαιτίας της περιθωριοποίησης εκείνων των τμημάτων του πληθυσμού τους που προέρχονται από άλλους πολιτισμούς. Ο συμβιβασμός φαίνεται να είναι σχεδόν αδύνατος και φτάνουμε ξανά στο θέμα της αναγνώρισης.

³⁹ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 62

Σε ό,τι προηγήθηκε μέχρι τώρα ο Taylor δεν αμφισβήτησε την αναγνώριση της ίσης αξίας των ατόμων. Αλλά πρόβαλε μία παραπάνω απαίτηση: την αναγνώριση της ίσης αξίας των διαφορετικών πολιτισμών. Άρα προάγει μία διευρυμένη έννοια αναγνώρισης. Επίσης διεύρυνε την αναγνώριση και ως προς το δίκιο της επιβίωσης των πολιτισμικών ομάδων. Το θέμα της πολιτισμικής επιβίωσης είναι, για τον Taylor, ένας νόμιμος στόχος. Αυτή η διευρυμένη έννοια της αναγνώρισης λειτουργούσε υπόρρητα και υποσυνείδητα μέχρι τώρα – ίσως χωρίς να το αντιληφθούμε - όπως ισχυρίζεται ο Taylor, π.χ. στην πολιτική του εθνικισμού (αναφέρεται γενικά στο αίσθημα της συλλογικής ταυτότητας ενός έθνους). Επίσης σε διεθνές επίπεδο, η υπέρμετρη ευαισθησία ορισμένων (υποτιθέμενων) κλειστών κοινωνιών προς την παγκόσμια γνώμη (όπως δείχνουν τα ευρήματα π.χ. της Διεθνούς Αμνηστίας) πιστοποιεί την σπουδαιότητα της εξωτερικής αναγνώρισης⁴⁰.

Αλλά όλο αυτό ήταν έως τώρα *an sich* (αυτό τούτο)⁴¹ για να χρησιμοποιήσουμε την Εγγεληνική ορολογία. Οι ίδιες οι συλλογικότητες, που κατά βάθος επιθυμούσαν την αναγνώριση, ήταν συχνά οι πρώτες που επικαλούνταν άλλους παράγοντες ως κίνητρά τους π.χ. ανισότητα ή αδικία (όχι ξεκάθαρα την ανάγκη τους γι' αναγνώριση). (Π.χ. πολλοί λίγοι αυτονομιστές του Κεμπέκ μπορούν ν' αποδεχθούν ότι αυτό που τους κάνει να μάχονται είναι κυρίως η έλλειψη αναγνώρισης από την πλευρά των Άγγλων του Καναδά).

Όμως σήμερα ένα βασικό καινοτομικό στοιχείο των πολυπολιτισμικών κοινωνιών είναι ότι η απαίτηση γι' αναγνώριση είναι ρητώς διατυπωμένη. Κι αυτό γιατί έχει διαδοθεί η ιδέα ότι οι άνθρωποι διαμορφώνουν την ταυτότητά τους μέσω αυτής. Ένας από τους πιο σημαντικούς συγγραφείς αυτού του μεταβατικού σταδίου είναι Αλγεριανός Φιλόσοφος Franz Fanon, ο οποίος με το έργο του «*Οι Άθλιοι της Γης*»⁴² έδειξε ότι το κύριο όπλο των αποικιοκρατών ήταν η επιβολή της εικόνας τους στους

⁴⁰ στο ίδιο σελ. 64

⁴¹ ZAN-ΠΙΕΡ ΛΕΦΕΒΡ – ΠΙΕΡ ΜΑΣΕΡΕ όπ.π. σελ.146: δηλώνει το φαινόμενο που παρουσιάζεται μόνο με τρόπο δυνητικό, δηλαδή δεν αναπτύσσεται πλήρως ή δεν πραγματοποιείται ενεργώς. Το “*an sich*” είναι η χαρακτηριστική μορφή του άμεσου, δηλαδή του «όχι ακόμη» ενεργώς πραγματικού. Δηλαδή στις συγκεκριμένες περιπτώσεις έως τώρα το αίτημα της αναγνώρισης ήταν σε λανθάνουσα μορφή.

⁴² FRANZ FANON “*The Wretched of the Earth*”: Είναι μία ανάλυση της ψυχολογίας των υπόδουλων και του δρόμου τους προς την ελευθερία. Εξετάζει την οργή και την απογοήτευση των υπόδουλων λαών και τον ρόλο της βίας στην αποτελεσματική ιστορική αλλαγή. Το βιβλίο του Franz Fanon εστιάζει την προσοχή στον δίδυμο κίνδυνο της μετα-αποικιακής πολιτικής: στην στέρηση των μαζών από τα πολιτικά τους δικαιώματα από τις ελίτ αφ' ενός κι αφ' ετέρου στις ενδοφυλετικές κι ενδοθρησκευτικές εχθρότητες. Αυτό το έργο έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στα πολιτικά δικαιώματα, την αντι-αποικιοκρατία και τα κινήματα συνειδητοποίησης των μαύρων σε όλον τον κόσμο: στο http://books.google.com/books/about/The_wretched_of_the_earth.html?id=-XGKFJq4eccC

υπόδουλους, οι οποίοι για να ελευθερωθούν έπρεπε να «καθαριστούν» από την υποτιμητική αυτο-εικόνα τους. Ο Fanon συνιστούσε τη βία, ως τον δρόμο προς την ελευθερία. Βεβαίως δεν συμφωνούν όλοι με τον Fanon στην θέση του για τη βία, αλλά όπως ισχυρίζεται ο Taylor, η γενική ιδέα είναι ότι υπάρχει ένας αγώνας για αλλαγή της αυτο-εικόνας των μειονοτήτων, ο οποίος λαμβάνει χώρα σε δύο πεδία: εντός των υπόδουλων και ενάντια στον κυρίαρχο⁴³. Η ιδέα αυτής της αλλαγής είναι πολύ σημαντικό στοιχείο στην σύγχρονη συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας.

Σύμφωνα με τη θεωρητική υπόθεση ότι η αναγνώριση σφυρηλατεί την ταυτότητα, σήμερα ο πυρήνας της σύγχρονης συζήτησης περί πολυπολιτισμικότητας βρίσκεται στην εκπαίδευση, με την ευρεία της έννοια. Π.χ. σ' αυτόν τον τομέα, γίνεται προσπάθεια να δοθεί περισσότερος χώρος στις γυναίκες και στους μη Ευρωπαίους. Αν δεχθούμε και την θέση του Fanon ότι οι κυρίαρχες ομάδες έχουν την τάση να εδραιώνουν την ηγεμονία τους μεταδίδοντας στις υπόδουλες ομάδες μια εικόνα κατωτερότητας, τότε αντιλαμβανόμαστε γιατί είναι υψίστης σημασίας ο αγώνας για ελευθερία και ισότητα να περάσει από την αναθεώρηση αυτών των εικόνων, π.χ. αρχικά μέσα από μία πολυπολιτισμική σχολική ύλη. Αν και δεν αναφέρεται ξεκάθαρα, η βασική υπόθεση αυτής της πρότασης είναι η αρχή του ίσου σεβασμού. Οφείλουμε σε όλους τους πολιτισμούς ίσο σεβασμό. (Πολλοί θεωρητικοί πιστεύουν ότι αυτή η αρχή δημιουργεί επιπρόσθετα προβλήματα στην συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα, όπως ο Χάμπερμας, η Susan Wolf αλλά και νεο-Νιτσεϊκοί φιλόσοφοι. Όμως ο Taylor δεν συμφωνεί μαζί τους).

Η διαπίστωση ότι όλοι οι ανθρώπινοι πολιτισμοί έχουν κάτι σημαντικό να πουν σε όλα τ' ανθρώπινα όντα (ανεξαρτήτως των φάσεων ακμής και παρακμής τους) στηρίζει την αρχή της ίσης αξίας αυτών. Κατά τον Taylor, αυτή η αρχή πρέπει ν' αποτελεί την αφετηρία προσέγγισης της μελέτης οποιουδήποτε πολιτισμού. Αυτό δηλαδή που πρέπει να συμβεί, είναι αυτό που ο Hans-Georg Gadamer, στο έργο του „*Wahrheit und Methode*“ – «*Αλήθεια και Μέθοδος*», έχει ονομάσει «*διεύρυνση οριζόντων*»⁴⁴. Μαθαίνουμε να κινούμαστε σ' έναν ευρύτερο ορίζοντα, εντός του οποίου αυτό που προηγουμένως θεωρούσαμε δεδομένο υπόβαθρο αξιολόγησης μπορεί να συγχωνευτεί μ' ένα εντελώς διαφορετικό υπόβαθρο ενός άγνωστου μέχρι τότε σε μας πολιτισμού. Η «διεύρυνση των οριζόντων» λειτουργεί μέσω της

⁴³ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 65: Αυτή η ιδέα παίζει σπουδαίο ρόλο σε ορισμένα παρακλάδια του φεμινισμού.

⁴⁴ στο ίδιο σελ. 67: “fusion of horizons”

ανάπτυξης νέου λεξιλογίου σύγκρισης, με το οποίο μπορούμε να διατυπώσουμε τις αντιθέσεις. Αυτό θα γίνει όταν κατανοήσουμε τι αποτελεί αξία. Αυτήν την κατανόηση δεν θα μπορούσαμε να την έχουμε εξ αρχής αλλά μόνο αν μεταμορφώσουμε τα κριτήριά μας. Όμως τι γίνεται στην περίπτωση που μια τέτοια αρχή (της ίσης αξίας των πολιτισμών) συναντήσει διαφωνίες; Από εδώ και πέρα ξεκινούν οι εγγενείς αντιφάσεις της συζήτησης περί πολυπολιτισμικότητας, οι οποίες απειλούν με αδιέξοδο όλη την πορεία της συζήτησης αυτής.

Ο Charles Taylor ισχυρίζεται ότι για να ξεπεράσει το εμπόδιο των διαφωνιών η αρχή της ίσης αξίας των πολιτισμών θα πρέπει να καθολικευτεί, ως λογική ακολουθία της πολιτικής της αξιοπρέπειας. Όπως ακριβώς όλοι μας έχουμε ίσα πολιτικά δικαιώματα ανεξαρτήτως φυλής ή πολιτισμού, έτσι και οι παραδοσιακοί πολιτισμοί του καθενός έχουν αξία. Αλλά σ' αυτό το σημείο γεννιούνται δύο προβλήματα από την τηλοριανή υπεράσπιση της ίσης αξίας των πολιτισμών:

α) Από την στιγμή που - όπως έδειξε ο Taylor κατά την ιστορική του αναδρομή - αυτή η αξία απορρέει από την αρχή της ίσης αξιοπρέπειας των ατόμων, φαίνεται ότι οι δύο αξίες είναι ασυμβίβαστες διότι η αρχή της ίσης αξιοπρέπειας των ατόμων είναι «ουδέτερη στη διαφορά» ενώ η αρχή της ίσης αξίας των πολιτισμών λαμβάνει υπ' όψη τη «διαφορά».

β) Αν η απαίτηση για ίση αξία των πολιτισμών υπαγορεύεται από μια ηθική αρχή - που, όπως υποστηρίζει ο Taylor, θα πρέπει να καθολικευτεί - τότε φαίνεται να μην παίζει σπουδαίο ρόλο η ανθρώπινη κρίση για την ίση, κατώτερη ή ανώτερη αξία των πολιτισμών. Με άλλα λόγια φαίνεται πως αχρηστεύονται οι δυνατότητες της ανθρώπινης κρίσης.

Ως προς το πρώτο πρόβλημα, ο Taylor παραδέχεται πως δεν είναι βέβαιος για την εγκυρότητα αυτής της αρχής. Ωστόσο εκφράζει μια πολύ ισχυρή απαίτηση: Να εφαρμοστεί αυτή η αρχή στα έθιμα και στα έργα των διαφόρων πολιτισμών⁴⁵. Το δεύτερο πρόβλημα (συνέχεια του πρώτου) μας πηγαίνει κατ' ευθείαν στο θέμα της «αντικειμενικότητας των κρίσεων», για το οποίο υπάρχει ολόκληρη διαμάχη. Όπως γνωρίζουμε, θέματα όπως «αλήθεια», «αντικειμενικότητα» αποτελούν ζήτημα ακόμη και για τις Φυσικές Επιστήμες. Στην πραγματικότητα, μέσα σ' αυτήν την συζήτηση υπεισέρχονται υποκειμενιστικές, νεο-Νιτσεϊκές θεωρίες. Αντλώντας τις θέσεις τους από τον Φουκώ και τον Ντεριντά, ισχυρίζονται ότι όλες οι κρίσεις για την αξία

⁴⁵ στο ίδιο σελ. 68

επιβάλλονται από τις δομές εξουσίας. Μετατρέπουν το θέμα σε ζήτημα εξουσίας κι αντι-εξουσίας. Βέβαια ο Taylor δεν «τρέφει ιδιαίτερη συμπάθεια» στον «υποκειμενισμό», διότι, όπως ισχυρίζεται, δημιουργεί σύγχυση. Αλλά εδώ, στο πλαίσιο που εξετάζουμε, φαίνεται ότι υπάρχει ειδική σύγχυση. Δηλαδή οι κρίσεις για έναν πολιτισμό μπορεί να μην ανήκουν στην κατηγορία «σωστό» ή «λάθος», αλλά στις κατηγορίες «αρέσκεια» - «δυσαρέσκεια», «επιδοκιμασία» - «απόρριψη». Τότε το θέμα δεν βασίζεται σε κάποια αντικειμενική κρίση αλλά μετατοπίζεται προς την ανθρώπινη βούληση⁴⁶. Σε τέτοια περίπτωση όμως το ζήτημα δεν είναι πλέον εκείνο του σεβασμού, αλλά εκείνο της συμπαράταξης, της αλληλεγγύης. Αλλά ο Taylor αναγνωρίζει πως αυτό δεν αποτελεί ικανοποιητική λύση, επειδή με την συμπαράταξη χάνεται η κινητήρια δύναμη εκείνης της πολιτικής που αναζητά ακριβώς την αναγνώριση και τον σεβασμό.

Επιπλέον, μια κατ' απαίτηση ευνοϊκή κρίση για την «ίση αξία» ενός πολιτισμού δεν θα ήταν μόνο συγκαταβατική, αλλά κι εθνοκεντρική από την στιγμή που θα επαινούσε τον «άλλον» για την ομοιότητά του με μας. Εδώ βρίσκεται, όπως αναφέρει ο Taylor, άλλο ένα σοβαρό πρόβλημα της πολιτικής της πολυπολιτισμικότητας. Ο επιτακτικός χαρακτήρας των ευνοϊκών κρίσεων για την αξία είναι παραδόξως – και θα λέγαμε τραγικά – ομογενοποιητικός⁴⁷. Διότι υποδηλώνει ότι κατέχουμε ήδη τα κριτήρια τέτοιων κρίσεων – βεβαίως τα κριτήρια του Δυτικού πολιτισμού – κι έτσι οι κρίσεις μας υπόρρητα και υποσυνείδητα «στοιβάζουν» τους «άλλους» στις δικές μας κατηγορίες. Μ' αυτόν τον τρόπο, η πολιτική της διαφοράς καταλήγει στην ομογενοποίηση όλων και συνεπώς είναι απαράδεκτη. Μπροστά σ' αυτό το αδιέξοδο, ο Taylor δεν βλέπει άλλη λύση παρά αυτό που περιγράφηκε πρωτύτερα από τον Gadamer ως «διεύρυνση οριζόντων», έτσι ώστε να μην κρίνουμε μόνο με τα δικά μας κριτήρια.

Ο Taylor παρατηρεί πως οι κοινωνίες γίνονται όλο και πιο πολύ πολυπολιτισμικές και ταυτοχρόνως όλο και πιο πολύ διαπερατές. Αυτά τα δύο πάνε μαζί. Η διαπερατότητά τους έχει να κάνει με το άνοιγμά τους προς την πολυπολιτισμική μετανάστευση – όλο και περισσότερα μέλη των κοινωνιών ζουν την ζωή της «διασποράς», της οποίας το κέντρο είναι κάπου αλλού. (Παρόμοια είναι και η διατύπωση του Χάμπερμας για το έθνος-κράτος που «πιέζεται» για ν' ανοίξει τα σύνορά του και προς τα μέσα και προς τα έξω).

⁴⁶ στο ίδιο σελ. 69

⁴⁷ στο ίδιο σελ. 71

Ο ίδιος ο Taylor παραδέχεται, όπως είδαμε, ότι η «ίση αξία των πολιτισμών» είναι απλά μια υπόθεση που έχει να κάνει με την στάση που πρέπει να υιοθετούμε όταν μελετούμε τους «άλλους», με τον τρόπο που οφείλουμε να προσεγγίζουμε τους «άλλους». Σ' αυτό το σημείο φαίνεται ότι το ζήτημα άπτεται της ηθικής. Γι' αυτό αναζητά τα θεμέλια αυτής της υπόθεσης, για να την καταστήσει έγκυρη. Έτσι διακρίνει δύο θεμέλια⁴⁸:

α) Σε θρησκευτικό επίπεδο, σύμφωνα την Θεία Πρόνοια, θα πρέπει όλη αυτή η ποικιλία πολιτισμών να μην ένα τυχαίο συμβάν αλλά ένα προκαθορισμένο γεγονός που έχει ως στόχο τη μεγαλύτερη αρμονία.

β) Σε ανθρώπινο επίπεδο, μέσω της «λογικής υπόθεσης» ότι οι πολιτισμοί έχουν δώσει έναν ορίζοντα νοημάτων σε πολλούς ανθρώπους (διαφορετικών χαρακτήρων και ιδιοσυγκρασιών), για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα, είναι σχεδόν βέβαιο ότι γι' αυτό και μόνο αξίζουν το θαυμασμό μας και τον σεβασμό μας.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι ο Taylor αναγάγει τις δυσκολίες αναγνώρισης των «άλλων» πολιτισμών στην ηθική ανεπάρκεια των ανθρώπων και διαπιστώνει ότι είμαστε πολύ μακριά από τον τελικό ορίζοντα, απ' όπου μπορεί να γίνει ορατή η σχετική αξία των διαφόρων πολιτισμών.

Από τη μέχρι τώρα αντιπαράθεση των απόψεων διαπιστώνουμε ότι η συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας φαίνεται να καταλήγει σε αδιέξοδα, τα οποία συχνά εκμεταλλεύονται οι πολέμιοι αυτής και τα χρησιμοποιούν ως δικαιολογία απόρριψής της.

Μέσα στο πνεύμα των τεηλοριανών απόψεων κινείται και η κριτική που άσκησε στον Χάμπερμας, για τις απόψεις του στο φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας, ο Martin Blanchard⁴⁹ στο άρθρο του «Αναγνώριση και η περίπτωση επανορθώσεων στους αυτόχθονες: Μία Χαμπερμασιανή κριτική του Χάμπερμας». Σύμφωνα με τον συγγραφέα, η πίστη του Χάμπερμας στην αυτονομία του ατόμου είναι κάτι που δεν ταιριάζει σε όλους τους πολιτισμούς, διότι μερικοί εξ αυτών έχουν κοινωνικοποιηθεί με βάση την αφοσίωσή τους στην συλλογικότητα. Επιπλέον δεν μπορεί να προεξοφλήσει κανείς ότι οι συλλογικότητες επιβιώνουν μετασχηματιζόμενες κι αναπροσαρμοζόμενες, διότι γνωρίζουμε από την ιστορία ότι πολλές εθνότητες και

⁴⁸ στο ίδιο σελ. 72

⁴⁹ MARTIN BLANCHARD "Recognition and the Case of Indigenous Reparations: A Habermasian Critique of Habermas" στο: http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf/Habermas_and_Recognition.pdf

κουλτούρες επιβίωσαν χρησιμοποιώντας αθέμιτα μέσα. Επομένως «η επιβίωση του καταλληλότερου» μέσω αναπροσαρμογής και αυτομετασχηματισμού, που προβάλλεται ως επιχείρημα από τον Χάμπερμας, δεν ίσχυσε σε τέτοιες περιπτώσεις. Σύμφωνα με τον Blanchard, οι υποπολιτισμοί πρέπει να υπερασπιστούν συλλογικά τα δικαιώματά τους, γιατί οι συλλογικοί αγώνες είναι αποτελεσματικοί (όπως οι περιπτώσεις των εταιρειών ως συλλογικών οργάνων, των εργατικών συνδικάτων κ.ά.) Ωστόσο, συνεχίζοντας την συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η έννοια της αναγνώρισης έτσι όπως την θέτει ο Taylor και άλλοι θεωρητικοί της πολυπολιτισμικότητας θεωρείται προβληματική και αμφισβητήσιμη σε εννοιολογικό αλλά και σε πρακτικό επίπεδο. Ο Patchen Markell (σχολιαστής της πολιτικής θεωρίας του Χάμπερμας, όπως θα δούμε παρακάτω) στο έργο του “*Bound by Recognition*”⁵⁰ δίνει έμφαση στην ιδέα ότι η «πολιτική της αναγνώρισης» είναι ανέφικτη κι επικίνδυνη σε πολλά σημεία. Ο ίδιος προτείνει ν’ αντικατασταθεί η έννοια της «αναγνώρισης» (recognition) από την έννοια της «παραδοχής» (acknowledgement), που σημαίνει ότι πρέπει ν’ αντιληφθούμε τον πεπερασμένο χαρακτήρα των δυνατοτήτων μας ως προς την σύλληψη της πολλαπλότητας. Αυτή θα πρέπει να είναι η αφετηρία μας. Ο Markell θεωρεί προβληματική τη διατύπωση του Taylor ότι η επίλυση των προβλημάτων και των αγώνων γι’ αναγνώριση μπορεί να βρεθεί μόνο «σε καθεστώς αμοιβαίας αναγνώρισης μεταξύ ίσων»⁵¹. Αμφισβητεί αν αυτός είναι ο καλύτερος δρόμος για την πραγμάτωση του ιδανικού της Δημοκρατίας και στηρίζει την θέση του σε παραδειγματικά αφηγήματα που ξεκινούν από τους αρχαίους Έλληνες τραγικούς και φτάνουν μέχρι τον Tocqueville και την Arendt, η οποία έδωσε έμφαση στον απρόβλεπτο χαρακτήρα της ανθρώπινης διαντίδρασης. Έτσι ο Markell θεωρεί πως η ιδέα της «αμοιβαίας αναγνώρισης» μπορεί να φαίνεται δίκαια κι ελκυστική, αλλά είναι παραπλανητική όσον αφορά συγκεκριμένες κρίσιμες πλευρές της κοινωνικοπολιτικής ζωής. Ανάμεσα σ’ αυτές τις πλευρές είναι η πεπερασμένη ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, την οποία ο Markell δεν ερμηνεύει από την άποψη της θνητότητας, αλλά από την άποψη των πρακτικών περιορισμών⁵². Βεβαίως η θέση του, όπως ισχυρίζεται, δεν εγκαταλείπει τα ιδανικά της Δημοκρατίας και της ισότητας. Αυτό που επιδιώκει είναι ν’ αντικαταστήσει την «πολιτική της αναγνώρισης» με την «πολιτική της παραδοχής», αποδεικνύοντας ότι η δικαιοσύνη

⁵⁰ PATCHEN MARKELL “*Bound by Recognition*” στο:

<http://books.google.gr/books?id=iQPKeGhPnL8C&printsec=frontcover&hl=el#v=onepage&q&f=false>

⁵¹ στο ίδιο σελ. 3

⁵² στο ίδιο σελ. 4

σε μια Δημοκρατία δεν εξαντλείται στη βάση της ίσης αναγνώρισης και ίσου σεβασμού. Δεν θα πρέπει ν' αποδίδεται κανένας χαρακτηρισμός - ούτε θετικός ούτε αρνητικός - για την ταυτότητα των άλλων εξ αιτίας των επιτευγμάτων τους. Κι αυτό γιατί, όπως είδαμε, οι θετικές εικόνες επιβάλλονται, δηλαδή μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία υποταγής. Με λίγα λόγια η «πολιτική της παραδοχής» δεν είναι εύκολος δρόμος, αλλά απαιτεί να σηκώσει ο καθένας μας το φορτίο που του αναλογεί μέσα στα αβέβαια πλαίσια της επικοινωνίας μας με τους άλλους⁵³. Κάτω απ' αυτήν την οπτική, δεν υπάρχει λόγος διαχωρισμού ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό (όπως ατομικά δικαιώματα – συλλογικά δικαιώματα – το επίμαχο θέμα που διχάζει φιλελεύθερους και κομμουνιστές), ανάμεσα στο γενικό και το μερικό. Αυτό θα ήταν σαν να τοποθετούσαμε τα θέματα της δικαιοσύνης εντός χωρικών ορίων, δηλαδή σαν την ορίζαμε με «κανονιστικούς χάρτες». Για τον Markell η «πολιτική της αναγνώρισης» έχει προσωρινό χαρακτήρα, επειδή ακριβώς φιλοδοξεί να κυριαρχήσει ως η μοναδική άτρωτη λύση. Επιπλέον η διαμάχη ανάμεσα στο ατομικό και στο συλλογικό μας οδηγεί σε «κυριαρχία της ταυτότητας» κι επισκιάζει το ότι καθώς μοιραζόμαστε την ίδια κοινωνία με τους άλλους, οι συνθήκες της ζωής μας είναι πολύ πιο αβέβαιες και πιο πολύπλοκες απ' ό,τι μπορούμε ν' αντιληφθούμε αν «υποταχθούμε» στην «αυθεντία των ταυτοτήτων μας»⁵⁴.

2.3. Ανάμεσα σε Φιλελευθερισμό 1 και Φιλελευθερισμό 2

Ενώ ο Χάμπερμας επιχειρηματολογεί υπέρ των ατομικών δικαιωμάτων, ο Taylor υπέρ των συλλογικών, ο Αμερικάνος Φιλόσοφος Michael Walzer⁵⁵ τοποθετείται ανάμεσα σε ατομικά και συλλογικά δικαιώματα. Αναγνωρίζει την οξυδέρκεια του Taylor και ουσιαστικά κλίνει προς τις απόψεις του. Ήδη αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο πως ο ίδιος ο Taylor ισχυρίζεται ότι το μοντέλο προστασίας

⁵³ στο ίδιο σελ. 7

⁵⁴ στο ίδιο σελ. 15

⁵⁵ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 99 - 103

των συλλογικών δικαιωμάτων είναι προσαρμοστικό και δεκτικό σε αλλαγές. Μερικές φορές μπορούμε να προσαρμόσουμε την πολιτική μας ανάλογα με τις περιστάσεις και να επιλέξουμε το ένα ή το άλλο μοντέλο. Η ερώτηση που θέτει ο Walzer είναι: Σε ποιες περιπτώσεις μπορούμε να το κάνουμε αυτό;

Αν πάρουμε το παράδειγμα του Καναδά, η αναγνώριση του Κεμπέκ, ως «διακριτή κοινωνία» σημαίνει ότι η αυτή η επαρχιακή κυβέρνηση θα επιλέξει τα συλλογικά δικαιώματα, δηλαδή τον Φιλελευθερισμό 2 με σκοπό τη διατήρηση της Γαλλικής κουλτούρας. Όμως αυτό θα γίνει ως εξαίρεση, αφού η ομοσπονδιακή κυβέρνηση δεν θα συμμετέχει σ' αυτό το σχέδιο, αλλά θα παραμείνει ουδέτερη προς όλες τις εθνότητες και όλες τις θρησκείες του Καναδά. Αυτό σημαίνει ότι η ομοσπονδιακή κυβέρνηση θα επιλέξει τ' ατομικά δικαιώματα, δηλαδή τον Φιλελευθερισμό 1.

Επιπλέον ο Walzer παρατηρεί πως το μοντέλο πολιτικής που ακολουθούν τα περισσότερα φιλελεύθερα έθνη-κράτη (π.χ. της Δυτικής Ευρώπης) είναι ο Φιλελευθερισμός 2, με την έννοια ότι ενδιαφέρονται για την διατήρηση της πολιτισμικής επιβίωσης της πλειοψηφικής τους κουλτούρας. Δεν είναι ουδέτερα ως προς την γλώσσα ή την ιστορία της πλειοψηφίας τους. Ταυτοχρόνως δικαιολογούν αυτήν την πολιτική τους με την ανοχή και τον σεβασμό που δείχνουν απέναντι στις μειονότητες και στις εθνο-θρησκευτικές διαφορές. Φυσικά εντάσεις και συγκρούσεις υπάρχουν πάντα. Μάλιστα είναι εγγενείς στον Φιλελευθερισμό 2. Αλλά ο Walzer υποστηρίζει πως αυτός δεν είναι λόγος για να απορρίψουμε τα συλλογικά δικαιώματα. Εντάσεις θα υπάρχουν πάντα ακόμη και με τον Φιλελευθερισμό 1. Ας υποθέσουμε ότι ένα ευρωπαϊκό Κράτος (π.χ. η Νορβηγία) παρέχει ίση υποστήριξη προς την κουλτούρα της πλειοψηφίας και στις κουλτούρες των μειονοτήτων. Τι θα γινόταν τότε; Απλά θα οριοθετούσε τον δημόσιο χώρο των μειονοτήτων και θα τις άφηνε να έχει η κάθε μια τον έλεγχο του χώρου της. Με άλλα λόγια θα δημιουργούσε, θα λέγαμε, «πολλά μικρά Κεμπέκ», μέσα στο έδαφός της, δηλαδή πολλές περιοχές με το μοντέλο του Φιλελευθερισμού 2. Αλλά δεν υπάρχει λόγος να το κάνει αυτό, από την στιγμή που ο Φιλελευθερισμός 2 σε κρατικό επίπεδο είναι κατάλληλος κι επαρκής εφ' όσον σέβεται τα βασικά δικαιώματα των μειονοτήτων.

Αντίθετα ο Φιλελευθερισμός 1 είναι το επίσημο δόγμα των κοινωνιών που αποτελούνται από μετανάστες όπως π.χ. οι ΗΠΑ και ο ομοσπονδιακός Καναδάς. Και αυτό το δόγμα είναι εντελώς κατάλληλο εντός των χωροχρονικών πλαισίων που επιλέχθηκε. Οι ΗΠΑ, για παράδειγμα, δεν είναι ένα έθνος-κράτος, αλλά έθνος εθνότητων. Δεδομένης της απουσίας εδαφικών ορίων των μειονοτήτων, οι ΗΠΑ δεν

έχουν αντιμετωπίσει ποτέ μια πρόκληση «Κεμπέκ». Οι διάφορες ομάδες είναι ελεύθερες να κάνουν ό,τι νομίζουν πως είναι καλύτερο για τους εαυτούς τους – δεν έχουν βοήθεια απ' το Κράτος. Είναι όλες εξίσου εκτεθειμένες στους ίδιους κινδύνους. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο Φιλελευθερισμός 1 δεν αναγνωρίζει καμμία προνομιά πλειοψηφία ούτε μειοψηφία.

Αναμφίβολα η κρατική ουδετερότητα είναι υποκριτική και ατελής (όπως υποστήριξε και ο Taylor). Υπάρχουν πάντα ομάδες ή πολιτισμικές κοινότητες που είναι περισσότερο εκτεθειμένες στους κινδύνους απ' ό,τι άλλες ομάδες. Ακόμη και στις ΗΠΑ, υπάρχει η κοινή κουλτούρα της Αμερικάνικης ζωής που υποστηρίζει έναν τρόπο ζωής περισσότερο από άλλους. Αυτό δεν είναι ζήτημα μόνο Ιστορίας, αλλά επίσης πλούτου κι εξουσίας. Γι' αυτό και η σύγχρονη πολιτική της πολυπολιτισμικότητας, σε μια από τις μορφές της, έχει την τάση να αψηφά τον πλούτο και την εξουσία και να εξισώνει τους κινδύνους για όλους. Και φαίνεται ότι το πιο συμβατό μοντέλο γι' αυτού του είδους την πολιτική είναι ο Φιλελευθερισμός 1, δηλαδή ένα ουδέτερο Κράτος που δεν αναλαμβάνει την ευθύνη για την πολιτισμική επιβίωση καμιάς ομάδας.

Αλλά με μια άλλη της μορφή, η πολυπολιτισμικότητα έχει την τάση να ελαχιστοποιεί τους κινδύνους για όλες τις εθνικότητες, τις κοινωνικές ενώσεις, τις πολιτισμικές κοινότητες. Σε τέτοια περίπτωση το Κράτος θ' αναλάμβανε την ευθύνη της πολιτισμικής επιβίωσης κάθε ξεχωριστής ομάδας. Ο Walzer παραδέχεται ότι δεν γνωρίζει πώς ακριβώς μπορεί να γίνει αυτό. Π.χ. τι θα γινόταν αν το Αμερικάνικο Κράτος έπρεπε να εγγυηθεί την πολιτισμική επιβίωση όλων των μειονοτήτων; Σίγουρα θα έπρεπε να μετακινηθεί πιο μακριά από την επίσημη αναγνώριση της ίσης αξίας των διαφορετικών μορφών ζωής. Οι διάφορες μειοψηφικές ομάδες θα έπρεπε να ελέγχουν μέρος του δημόσιου χρήματος, να έχουν τα δικά τους σχολεία κ.λ.π.

Σ' αυτήν την περίπτωση ο Walzer θα διάλεγε τον Φιλελευθερισμό 1 και πάλι, όχι επειδή πιστεύει τυφλά στην κρατική ουδετερότητα και στ' ατομικά δικαιώματα ούτε επειδή δεν συμπαθεί τις ταυτότητες των ομάδων – κάτι που είναι συνηθισμένο για πολλούς φιλελεύθερους. Αλλά θα διάλεγε τον Φιλελευθερισμό 1 εκ των έσω - μέσα από τον Φιλελευθερισμό 2. Η επιλογή του έχει να κάνει με την συγκεκριμένη κοινωνική κατάσταση και τις επιλογές των συγκεκριμένων ανθρώπων. Οι μετανάστες των σύγχρονων Δυτικών κοινωνιών έχουν κάνει κι αυτοί την ίδια επιλογή, αφήνοντας πίσω την σιγουριά της παλιάς ζωής τους κι αναλαμβάνοντας το πολιτισμικό ρίσκο της επιβίωσής τους. Οι κοινότητες που δημιουργούν είναι διαφορετικές απ' αυτές που

αφήνουν, με την έννοια ότι προσαρμόζονται σε και διαμορφώνονται από την φιλελεύθερη ιδέα των ατομικών δικαιωμάτων. Αν τους μεταχειριζόμασταν σαν είδη προς εξαφάνιση, που χρειάζονται επίσημη προστασία, τότε θα τους περιορίζαμε αυτά τα δικαιώματα.

Συνεπώς, μέσα από τον Φιλελευθερισμό 2, «βάζοντας στην ζυγαριά» ίσα δικαιώματα και πολιτισμική επιβίωση, ο Walzer επιλέγει τα ίσα ατομικά δικαιώματα (τον Φιλελευθερισμό 1) για τις σύγχρονες Δυτικές κοινωνίες, όχι παντού και πάντα. Φυσικά και αυτό το μοντέλο Φιλελευθερισμού μπορεί, κατά τον ίδιο, να στηρίζει και πολιτικές του Φιλελευθερισμού 2, για παράδειγμα τα σχολεία που θα μελετούν τον «άλλον» (όπως ζητούσε και ο Taylor).

Μέχρι εδώ, η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα είχε ως σκοπό την ανάδειξη της συνθετότητας των απαντήσεων που γεννούν τα κυριότερα προβλήματα και διλήμματα του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας. (Π.χ. Ατομικά ή συλλογικά δικαιώματα; Δέσμευση επί της ουσίας ή δέσμευση επί της διαδικασίας; Ηθικοί ή δικαιοί κανόνες; Αντικειμενικές ή επιθυμητές κρίσεις; κ.λ.π.).

Βεβαίως η συζήτηση δεν εξαντλείται εδώ. Υπάρχουν και πολλές άλλες οπτικές. Π.χ. η πλευρά των θεωρητικών εκείνων που τονίζουν περισσότερο τις δομές της εξουσίας και τον συγκρουσιακό χαρακτήρα των κοινωνιών (όπως μεταμοντέρνοι και μαρξιστές). Αυτοί έχουν ασκήσει κριτική στο έργο του Χάμπερμας, ως ιδεατή θεωρητική κατασκευή, η οποία παραγκωνίζει τα παιχνίδια εξουσίας και εκμετάλλευσης των διαφόρων ομάδων. Π.χ. πολλοί μαρξιστές Κοινωνιολόγοι και Φιλόσοφοι⁵⁶ πιστεύουν ότι το θέμα της πολυπολιτισμικότητας, έτσι όπως συζητιέται σήμερα, είναι υπερβολικά τονισμένο και μάλιστα χωρίς λόγο. Κι αυτό διότι οι υποτιθέμενες διαφορές των πολιτισμών και η ένταξη των ανθρώπων μέσα σε πολιτισμικές ομάδες, με κατασκευασμένες ταυτότητες, αποσιωπά το γεγονός ότι η οικονομική και ταξική εκμετάλλευση υφίστανται στον ίδιο βαθμό όπως και πριν. Στην βάση αυτής της συλλογιστικής, δεν υπάρχουν διαφορές ανάμεσα σε πολιτισμούς αλλά ανισότητες, που απορρέουν από το συγκεκριμένο οικονομικό σύστημα εκμετάλλευσης, στην ιστορικά συγκεκριμένη εποχή της παγκοσμιοποίησης. Άλλωστε, κατά την μαρξική θεωρία, κάθε αλλαγή στην οικονομική βάση της κοινωνίας είναι αυτή που συμπαρασύρει τις αλλαγές στο εποικοδόμημα. Έχει

⁵⁶ ΘΑΝΑΣΗΣ ΑΛΕΞΙΟΥ: «Η πολυπολιτισμική κοινωνία: Μύθος και πραγματικότητα» στο: <http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/1095/1/Alexiou.Thanassis.pdf>

παρατηρηθεί ότι οι περίοδοι οικονομικής ύφεσης και οικονομικών κρίσεων, επηρεάζουν τις πολιτισμικές ταυτότητες, οδηγώντας τα μέλη των διάφορων πολιτισμικών ομάδων σε προσκόλληση στις παραδόσεις τους, στους ιδιαίτερους πολιτισμούς τους. Έτσι οι συζητήσεις και οι διαμάχες για τις πολιτισμικές διαφορές οξύνονται. Ενώ σε περιόδους οικονομικής ευημερίας, οι συζητήσεις για τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες αμβλύνονται καθώς οι άνθρωποι είναι πιο πρόθυμοι να συνεργαστούν ανεξαρτήτως των πολιτισμικών προελεύσεών τους (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παύουν να υπάρχουν οι πολιτισμικές διαφορές).

Είπαμε ότι η συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα οδηγεί σε συζήτηση για το Κράτος Δικαίου και στην κατοχύρωση των δικαιωμάτων. Οι απόψεις των θεωρητικών για τη μορφή ενός πολυπολιτισμικού Κράτους διαφέρουν, ανάλογα με τις αφετηρίες της σκέψης τους και τις βασικές θεωρητικές τους υποθέσεις. Ο Χάμπερμας υπερασπίζεται τη «διαβουλευτική Δημοκρατία», ως μοντέλο διακυβέρνησης, το οποίο είναι συνεπές με τις θέσεις του για την προτεραιότητα των ίσων ατομικών δικαιωμάτων κι επίσης με τη θεωρία του της «επικοινωνιακής δράσης». Πριν προχωρήσουμε στις πολιτικές θέσεις του Χάμπερμας (από τις οποίες απορρέει η θέση του για την πολυπολιτισμικότητα) και στις κριτικές που έχει δεχθεί, θα εξετάσουμε τη θεωρία του της «επικοινωνιακής δράσης» και το πώς αυτή η θεωρητική βάση συνδέεται με τις απόψεις του για την πολυπολιτισμικότητα.

B ΜΕΡΟΣ

1. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ

Ήδη από την Εισαγωγή, αλλά και στα επόμενα κεφάλαια, διευκρινίστηκε ότι ο Χάμπερμας θεωρεί ότι μπορούν να υπάρξουν συνεκτικοί δεσμοί εντός των πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Αυτή η πεποίθησή του οφείλεται στη γενική θεωρητική

του τοποθέτηση, που στο κέντρο της βρίσκεται η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης». Η επικοινωνία, με τη χαμπερμασιανή έννοια, είναι σε γενικά πλαίσια η απάντηση για τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής μέσα στα πλαίσια της πολυπολιτισμικής ποικιλομορφίας των κοινωνιών και συνδέεται με την μέθοδο του της «ανακατασκευής του Ορθού Λόγου». Ο Χάμπερμας ξεκινάει από την παράδοση της Κριτικής Θεωρίας. Βασική του μέριμνα (χαρακτηριστική των θεωρητικών της Σχολής της Φρανκφούρτης) είναι η ανθρώπινη χειραφέτηση, γι' αυτό δίνει προτεραιότητα στην ανθρώπινη δράση έναντι της θεωρίας, πιστεύοντας πως η θεωρία υπάρχει για να υπηρετεί την ανθρώπινη δράση και για να οδηγεί τον άνθρωπο στην ελευθερία⁵⁷.

Η ανάλυση του νοήματος της ανθρώπινης δράσης, λοιπόν, είναι το αφετηριακό σημείο της σκέψης του Χάμπερμας⁵⁸. Η ερμηνευτική προσέγγιση, δηλαδή η κατανόηση των κινήτρων και συνθηκών της ανθρώπινης δράσης, δεν ικανοποιεί πλήρως τον Χάμπερμας. Ενώ την αποδέχεται, επισημαίνει και τ' αδύνατα σημεία της, θεωρώντας ότι η ανθρώπινη δράση έχει κι ένα δικό της, ατομικό νόημα, που δεν εξαρτάται από τα κοινωνικά πλαίσια. Επιπλέον ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι οι οικονομικές και διοικητικές δομές οδηγούν τον άνθρωπο σε εργαλειακώς ορθολογικά πρότυπα συμπεριφοράς. Αυτή η συλλογιστική αποτελεί τη βάση για τη χαμπερμασιανή θεωρία της ορθολογικότητας. Η εργαλειακώς εννοούμενη ορθολογικότητα πρέπει ν' ανασκευαστεί. Η «ανακατασκευή του ορθολογικού» είναι λοιπόν η μέθοδος του Χάμπερμας και πάνω σ' αυτήν βασίζεται όλο το θεωρητικό του οικοδόμημα, η κοινωνική, ηθική, πολιτική και νομική του θεωρία. Η επανεφεύρεση του Ορθού Λόγου αποτελεί το πρόταγμα της νεωτερικότητας, για την οποία ισχυρίζεται ότι το σχέδιό της δεν ολοκληρώθηκε ποτέ. (Όπως έχει προαναφερθεί, για τον Χάμπερμας, η επίλυση των συγκρούσεων, που δημιουργούν οι αγώνες αναγνώρισης εντός των σύνθετων κοινωνιών βασίζεται στη διάσωση του σχεδίου της νεωτερικότητας).

Η υπόσχεση του Διαφωτισμού παραμένει, κατά τον Χάμπερμας, μια «πρακτική υπόθεση» από την οποία εκκινεί η κριτική κοινωνική θεωρία. Δηλαδή, η βασική αφετηρία της χαμπερμασιανής σκέψης είναι ότι το σχέδιο της νεωτερικότητας μπορεί

⁵⁷ IAN CRAIB «Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας» (μετ. Μαριάννα Τζιαντζή – Παντελής Ε. Λέκκας, επιμ. Παντελής Ε. Λέκκας) 11^η έκδοση, Εκδόσεις ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, Αθήνα 2008, σελ. 484

⁵⁸ MARIAN HILLAR “*Roots of Humanist Ethics. A Historical Perspective. Jürgen Habermas: A practical sense sociologist and a Kantian Moralist in a nutshell*”, Center of Philosophy and Socinian Studies (<http://www.socinian.org/files/Habermas.pdf>) pp 8 - 9

να ολοκληρωθεί. Ο Χάμπερμας γράφει στο κείμενό του «*Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο*»⁵⁹: «*Το πρόγραμμα της νεωτερικότητας, όπως το διατύπωσαν το 18ο αιώνα οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, συνίσταται στην ανάπτυξη μιας αντικειμενικής επιστήμης, μιας οικουμενικής ηθικής κι ενός Δικαίου και μιας αυτόνομης τέχνης, αλλά με την παράλληλη απελευθέρωση των γνωστικών ικανοτήτων από την εσωτερικότητα κι αριστοκρατικότητα των μορφών τους, με σκοπό να χρησιμοποιηθούν στην έλλογη οργάνωση της καθημερινής ζωής. Από αυτήν την αισιοδοξία στον 20ο αιώνα δεν έμεινε τίποτε...Το πρόβλημα όμως το οποίο έχει τεθεί, παραμένει και συνεχίζει να διχάζει το πνεύμα: Πρέπει να επιμείνουμε στις προθέσεις του Διαφωτισμού, παρά τη διάλυση τους ή, αντίθετα, πρέπει ν' αρνηθούμε το πρόγραμμα της νεωτερικότητας;»*

Από το παραπάνω ερώτημα γίνεται σαφές ότι με τον όρο «μοντέρνο» σηματοδοτείται μια εποχή όπου ο Λόγος κυριαρχεί επί του Μύθου. Ο διαχωρισμός «έλλογου» και «μυθικού» συμπεριλαμβάνει την επιστήμη, την τέχνη, την ηθική. Αυτή είναι η κατάσταση, την οποία ο Max Weber χαρακτηρίζει ως «εξορθολογισμό» της Δυτικής κουλτούρας και σημαίνει ότι αυτοί οι τομείς (οι διαπραγματευόμενοι από τους ειδικούς) αυτονομούνται, διακόπτοντας τους δεσμούς τους από τις παραδόσεις⁶⁰.

Για τον Χάμπερμας η απόρριψη του σχεδίου της νεωτερικότητας ισοδυναμεί με απόρριψη κάθε δυνατότητας συντονισμού των ανθρώπινων δράσεων για την επίτευξη κοινών στόχων. Οι παθολογίες της νεωτερικότητας είναι διαγνώσιμες – ο Χάμπερμας τις έχει αναλύσει πολύ εύστοχα. Η «θεραπεία» που προτείνει γι' αυτές τις δομικές αδυναμίες είναι ο Λόγος με την επικοινωνιακή του διάσταση. Γι' αυτό και αναλαμβάνει μέσω της δικιάς του θεωρίας για την επικοινωνία να ενδυναμώσει το «πρόταγμα της νεωτερικότητας». Επιδιώκει να ξεπεράσει τον πεσσιμισμό της ύστερης νεωτερικότητας, δίνοντας λύση στα διλήμματα του Λόγου που έχει ως κέντρο το Υποκείμενο μέσα από το παράδειγμα της επικοινωνιακής δράσης. Σταθερή πεποίθησή του είναι ότι μπορούμε να θεμελιώσουμε την πίστη μας στο ανθρώπινο μέλλον όχι πάνω σ' έναν αφηρημένο Λόγο αλλά στις κοινές για όλους δομές της ηθικής του διαλόγου⁶¹.

⁵⁹ JÜRGEN HABERMAS: «*Το μοντέρνο: Ένα ημιτελές έργο*», Περιοδικό ΛΕΒΙΑΘΑΝ σελ. 9 – 10 στο: <http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/804/1/Jurgen+Habermas.pdf>

⁶⁰ στο ίδιο σελ. 10 - 11

⁶¹ JASON L. POWELL and HARRY R. MOODY “*The Challenge of Modernity: Habermas and Critical Theory*” THEORY & SCIENCE (2003) ISSN: 1527-5558 στο: http://theoryandscience.icaap.org/content/vol4.1/01_powell.html

Επομένως η μέθοδος της ανακατασκευής του «ορθολογικού»⁶² είναι το έργο που αναλαμβάνει να διεκπεραιώσει ο Χάμπερμας και αποτελεί μια εναλλακτική λύση, ανάμεσα στην εμπειρικοαναλυτική και στην ερμηνευτική παράδοση. Ο Χάμπερμας ασκεί κριτική και στις δύο επιστημονικές προσεγγίσεις της κοινωνικής θεωρίας. Συνδυάζοντας το «φιλοσοφικό» με το «επιστημονικό», αυτή η μέθοδος αποφεύγει τον απριορισμό της παραδοσιακής Φιλοσοφίας και προωθεί προτάσεις που, παρά τις καθολικές αξιώσεις τους, διατηρούν τον υποθετικό χαρακτήρα τους και είναι ανοιχτές στον εμπειρικό έλεγχο. Αυτός είναι ο τρόπος που ο Χάμπερμας αναζητεί την ανανέωση του αρχικού προγράμματος της Κριτικής Θεωρίας⁶³.

Το κύριο ερώτημα που θέτει ο Χάμπερμας για την σχέση Επιστήμης και παρατήρησης είναι το εξής: Ποια είναι η αλήθεια σε σχέση με τα θεωρητικά ερωτήματα; Εδώ τίγεται το πρόβλημα που αφορά την σχέση παρατήρησης και γλώσσας και αναδεικνύεται η σημασία της επικοινωνίας και της επιχειρηματολογίας με γνώμονα τον Ορθό Λόγο (όπως θα δούμε παρακάτω στην θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης»).

Η ανακατασκευή του Ορθού Λόγου οδηγεί σ' έναν νέο τρόπο προσέγγισης της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Χάμπερμας δίνει έμφαση στην αναγκαιότητα μιας “*sinnverstehende*” (προσανατολισμένης στην κατανόηση του νοήματος) προσέγγισης της κοινωνικής πραγματικότητας αλλά όχι με την παραδοσιακή ερμηνευτική⁶⁴. Οι ανακατασκευαστικές επιστήμες (*reconstructive sciences*) μπορούν να υπερβούν τις προβληματικές πλευρές των επιστημονικών καθώς επίσης και των ερμηνευτικών προσεγγίσεων. «Σπάνε» τον ερμηνευτικό κύκλο στον οποίο είναι παγιδευμένη η *Geisteswissenschaft* (Επιστήμη του πνεύματος) και η ερμηνευτική κοινωνική επιστήμη.

Αντικείμενο της ανακατασκευής του Ορθού Λόγου αποτελεί η συμβολικά δομημένη πραγματικότητα. Μπορούμε να πούμε ότι τ' ανθρώπινα όντα δεν ζουν μόνο σ' ένα υλικό σύμπαν αλλά και σ' ένα συμβολικό επίσης, όπου συνεργάζονται με την βοήθεια συμβόλων που αναπαριστούν ένα νόημα. Το πρωταρχικό συμβολικό σύστημα είναι η γλώσσα, που δομεί τον κόσμο των εμπειριών μας. Αξιοσημείωτο είναι ότι η

⁶² JORGEN PEDERSEN “*Habermas’ Method: Rational Reconstruction*”, University of Bergen, Bergen, Norway (Philosophy of the Social Sciences, Volume 38, Number 4, December 2008, pp. 457 – 485, Sage Publications hosted at <http://online.sagepub.com>) pp. 457 - 467

⁶³ JÜRGEN HABERMAS “*The Theory of Communicative Action*” Volume One, Polity Press, Cambridge, 1991, (trans. by Thomas McCarthy) pp xviii

⁶⁴ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 461

ορθολογική ανακατασκευή (σε αντίθεση με τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις) αναζητά τις βαθιές δομές του νοήματος, ένα θεμελιακό σύνολο κανόνων, όπως η παραγωγή εννοηματομένων γλωσσικών εκφράσεων. Ο σκοπός δεν είναι η άμεση μετάφραση ή παράφραση του νοήματος αλλά οι κανόνες και οι δομές που βρίσκονται πίσω απ' αυτό. Το κλειδί της ορθολογικής ανακατασκευής βρίσκεται στην επίτευξη μιας ξεκάθαρης γνώσης που βγαίνει από μια υπόρρητη, προ-θεωρητική γνώση. Με άλλα λόγια πρέπει κανείς να είναι σε θέση να φέρει προς τα έξω την γνώση που κατέχουν τα δρώντα υποκείμενα αλλά δεν το γνωρίζουν. Και για να γίνει αυτό, χρειάζεται αυτός που επιχειρεί ν' ανακατασκευάσει τις συμβολικές διαδικασίες, να τηρήσει μια επιτελεστική_στάση, από την οπτική γωνία του συμμετέχοντα. Σημαντικό είναι επίσης ότι η ορθολογική ανακατασκευή αποβλέπει στην αποκάλυψη μιας ικανότητας με καθολική εγκυρότητα (που στο επίπεδο της καθολικής πραγματολογίας⁶⁵ αποτελεί προϋπόθεση της δυνατότητας ύπαρξης γλώσσας).

Οι υποθέσεις που προκύπτουν από τις αναλύσεις της ορθολογικής ανακατασκευής είναι ελέγξιμες, ανοιχτές σε επαλήθευση ή διάψευση. Βασίζονται σε εμπειρικά δεδομένα κι αποβλέπουν στην αποκάλυψη του Λόγου μέσα από την διερεύνηση της χρήσης της γλώσσας⁶⁶. Η ορθολογική ανακατασκευή αναζητά την κατανόηση και αποκάλυψη των δομών πάνω στις οποίες αναπτύσσεται η προ-θεωρητική γνώση (αντίθετα από τις εμπειρικοαναλυτικές επιστήμες, που αναζητούν την αντικατάσταση της προ-θεωρητικής γνώσης από μια επαρκέστερη επιστημονική εξήγηση).

Σ' αυτήν ακριβώς την φιλοδοξία ανακάλυψης της προ-θεωρητικής γνώσης με καθολική ισχύ και συνεπώς της αποκάλυψης του Λόγου που ενυπάρχει στην γλωσσική έκφραση στηρίζεται η πεποίθηση του Χάμπερμας ότι είναι δυνατή η συνεννόηση μεταξύ των ανθρώπων ακόμη κι αν ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς. Ο Λόγος είναι μία κοινή ικανότητα των ανθρώπων («επικοινωνιακή

⁶⁵ JÜRGEN HABERMAS «Η Ηθική της Επικοινωνίας» όπ.π. σελ. 20: Ο Κωνσταντίνος Καβουλάκος εξηγεί στο εισαγωγικό του σημείωμα τι είναι η «καθολική πραγματολογία»: «Η καθολική πραγματολογία εμπνέεται από το πρότυπο της γλωσσολογίας του N. Chomsky και εκκινεί από την ιδέα ότι οι επιφανειακές δομές της επικοινωνίας (αυτές που διαπιστώνονται εμπειρικά) στηρίζονται σε κάποιες άλλες, βαθιές δομές (τις οποίες πρέπει να 'ανακατασκευάσει' ορθολογικά ο ερευνητής)... Αυτό ακριβώς είναι το αντικείμενο της καθολικής πραγματολογίας: η διερεύνηση των βαθιών δομών που υποστηρίζουν τη χρήση των γλωσσικών προτάσεων σε πραγματικές δηλώσεις, κατά την επικοινωνιακή αλληλόδραση (Interaktion) μεταξύ υποκειμένων. Η καθολική πραγματολογία είναι λοιπόν το ερευνητικό πρόγραμμα που 'αποσκοπεί στην ανακατασκευή (Rekonstruktion) της καθολικής βάσης ισχύος (Geltungsbasis) της ομιλίας'... έργο του θεωρητικού επιστήμονα είναι να την διατυπώσει (αυτήν την γνώση) σε θεωρητικές προτάσεις ... προκειμένου για την συγκρότηση μιας ... θεωρίας των τυπικών δομών της επικοινωνίας».

⁶⁶ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 463 - 464

ικανότητα») και η ανακατασκευή του θα τον απαλλάξει από τα στοιχεία στρέβλωσής του και θα φανερώσει την συνεκτική δύναμή του για όλα τα μέλη μιας κοινωνίας.

Παράλληλα μ' αυτά, οι κοινωνίες εξελίσσονται⁶⁷ και για να εντοπίσει τον μηχανισμό εξέλιξής τους, ο Χάμπερμας επιχειρεί ν' ανακατασκευάσει τον Ιστορικό Υλισμό. Η μαρξική θεωρία είναι η αφετηρία του Χάμπερμας, που τη διαλύει και την επανασυναρμολογεί αφού την έχει διορθώσει σε βασικά σημεία⁶⁸, ένα εκ των οποίων είναι εκείνο της κοινωνικής αναπαραγωγής. Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, τόσο η διαντίδραση (επικοινωνία) όσο και η εργασία συμβάλλουν από κοινού στην αναπαραγωγή των κοινωνιών. (Εδώ είναι μια βασική διαφορά του Χάμπερμας από τους ορθόδοξους μαρξιστές, που αντιλαμβάνονται την επικοινωνία ως απορρέουσα από την εργασία). Η επικοινωνία αναφέρεται στην συμβολική αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής ενώ η εργασία στην υλική αναπαραγωγή της. Αυτές οι δύο μορφές κοινωνικής αναπαραγωγής συσχετίζονται στενά με τη διάκριση που κάνει η τυπική πραγματολογία μεταξύ πράξεων που προσανατολίζονται προς την επιτυχία (εργαλειακή δράση) κι εκείνων που προσανατολίζονται προς την αμοιβαία κατανόηση (επικοινωνιακή δράση).

Η χαμπερμασιανή τυπική πραγματολογία δίνει έμφαση στα θεμελιώδη, καθολικά και δομικά χαρακτηριστικά της επικοινωνίας, που εμφανίζονται παντού και πάντα σε όλες τις εποχές. Αλλά καθώς οι κοινωνίες εξελίσσονται, διαφαίνονται τα στοιχεία εκείνα που μεταβάλλονται, που εξαρτώνται από συγκεκριμένες μορφές ζωής. Εδώ βασίζεται και η διάκριση που κάνει ο Χάμπερμας μεταξύ ηθικών και δικαϊκών κανόνων. Οι ηθικοί κανόνες είναι καθολικοί, αλλά οι δικαϊκοί κανόνες είναι μερικοί,

⁶⁷ Σύμφωνα με τον Χάμπερμας υπάρχουν πιθανότητες τόσο για την πρόοδο, όσο και για την οπισθοδρόμηση μιας κοινωνίας. Εδώ βλέπουμε ότι παρ' όλο που το εξελικτικό σχήμα του Χάμπερμας εμπνέεται από (και έχει πολλά κοινά στοιχεία με) το εγγελητικό σχήμα της εξέλιξης των κοινωνιών, εδώ βρίσκεται μια σημαντική διαφορά: Για τον Χέγκελ οι κοινωνίες ακολουθούν την πορεία του Νου (ή του Πνεύματος) κατά την εξέλιξή τους, και οδηγούνται σε ολοένα και ανώτερα στάδια μέχρι την πραγμάτωση του Απόλυτου Ιδανικού, της Ιδέας της Ελευθερίας. Αντιθέτως ο Χάμπερμας διαβλέπει τον κίνδυνο (ή την πιθανότητα) «χειροτέρευσης» των κοινωνιών κατά την εξελικτική πορεία τους. (Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα οπισθοδρόμησης μιας κοινωνίας, ο Χάμπερμας αναφέρει την άνοδο των Ναζί στην Γερμανία).

⁶⁸ MICHEL LALLEMENT «*Ιστορία των Κοινωνιολογικών Ιδεών*» (μετ. Μπάμπης Λυκούδης) Εκδόσεις Μεταίχμιο, Μάρτιος 2004, σελ. 445: Η τριπλή ρήξη που επέφερε ο Χάμπερμας στην μαρξική θεωρία έχει να κάνει με:

α) Την απόρριψη της εξελικτιστικής.

β) Την απόρριψη του οικονομικού παράγοντα ως πρωτεύοντα στην εξέλιξη των κοινωνιών.

γ) Την απόρριψη της τάσης της αντίληψης του κοινωνικού υπό την έννοια της κυριαρχίας. Οι οδοί χειραφέτησης που προτείνει ο Χάμπερμας δεν ακολουθούν αναγκαστικά τον δρόμο της επανάστασης, αλλά οδηγούν σε μια αγνή, ιδεώδη κατάσταση επικοινωνίας απ' όπου απουσιάζει η έννοια της κυριαρχίας.

αντιπροσωπεύουν μια συγκεκριμένη μορφή ζωής κι εξαρτώνται από τις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες.

Ο Αμερικανός Φιλόσοφος (και μεταφραστής των έργων του Χάμπερμας στην Αγγλική γλώσσα), Thomas McCarthy αναλύει την προσπάθεια θεμελίωσης της «επικοινωνιακής δράσης» του Χάμπερμας στον Πρόλογο που κάνει στο έργο του «*Κρίση Νομιμότητας*»⁶⁹. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης είναι μια σαρωτική προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των φιλοσοφικών θεμελίων της προβληματικής μεταξύ θεωρίας και πράξης. Είδαμε ότι ο Χάμπερμας, ενώ απορρίπτει την επιστροφή στην κλασσική Φιλοσοφία, αναζητά (σε αντίθεση με τον θετικισμό) την αναδιατύπωση και υπεράσπιση κάποιων γενικών θέσεων αυτής (π.χ. το αδιαίρετο Αλήθειας κι Αγαθού, θεωρίας και πράξης). Και, όπως είδαμε, προσπαθεί να το πετύχει αυτό μέσω της γλώσσας, που την χαρακτηρίζει ως παγκόσμιο μέσο, με το οποίο ξετυλίγεται η κοινωνική ζωή του ανθρώπινου είδους και μπορεί να εννοιολογηθεί επαρκώς μόνο από την σκοπιά της καθολικής πραγματολογίας, που δείχνει την κανονιστική βάση όλης της επικοινωνίας και εξηγεί την πιθανότητα της συστηματικά διαστρεβλωμένης επικοινωνίας. Είναι φανερό πως αν αποκαλυφθεί η κανονιστική βάση της επικοινωνίας, τότε μπορεί να στηριχθεί η ύπαρξη οικουμενικών αξιών κι έτσι διαφαίνεται ένας δρόμος διϋποκειμενικής αλλά και διαπολιτισμικής συνεννόησης.

Οι κύριες ιδέες της Χαμπερμασιανής θεωρίας για την επικοινωνιακή ικανότητα είναι: Α) η σχέση μεταξύ επικοινωνιακής δράσης και Λόγου Β) η συναινετική θεωρία της αλήθειας και Γ) η υπόθεση για την «ιδανική ομιλιακή κατάσταση». Αναλυτικότερα:

Α) Ο Thomas McCarthy στην εισαγωγή του, στο έργο του Χάμπερμας «*Η Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης*»⁷⁰, εξηγεί ότι ο Χάμπερμας, δίνοντας έμφαση στο γεγονός ότι οι δράσεις των ατόμων κατευθύνονται σ' έναν σκοπό και συντονίζονται κοινωνικά, μεταθέτει την προσοχή μας προς το ευρύτερο πλαίσιο των ατομικών ένσκόπων πράξεων, δηλαδή προς τις δομές της κοινωνικής διαντίδρασης όπου εντοπίζονται οι τελεολογικές πράξεις. Γράφει⁷¹: «*Το επικοινωνιακό μοντέλο δράσης δεν εξισώνει [όλη] την δράση με την επικοινωνία. Η γλώσσα είναι ένα μέσον επικοινωνίας, που εξυπηρετεί την αμοιβαία κατανόηση, ενώ οι δρώντες ... για να*

⁶⁹ JÜRGEN HABERMAS “*Legitimation Crisis*” Beacon Press, Boston, 1975 (trans. by Thomas McCarthy) pp vii - xxiv

⁷⁰ JÜRGEN HABERMAS “*The Theory of Communicative Action*” ό.π. σελ. vii - xxxix

⁷¹ στο ίδιο σελ. xi

συντονίσουν τις δράσεις τους, επιδιώκουν τους ατομικούς σκοπούς τους». Ο Χάμπερμας ξεχωρίζει διάφορες έννοιες της κοινωνικής δράσης ανάλογα με τον συντονισμό των δρώντων. Π.χ. οι δράσεις μπορεί να υποκινούνται: από εγωκεντρικούς υπολογισμούς, από την συναίνεση πάνω στους κανόνες και τις αξίες, από την επίτευξη κατανόησης – με την έννοια της συνεργατικής διαδικασίας ερμηνείας.

Έτσι η ανθρώπινη δράση, διακρίνεται: α) στην τελεολογική δράση (προσανατολισμένη προς έναν σκοπό) β) στην δράση που ρυθμίζεται από κανόνες (προσανατολισμένη προς τις αξίες) γ) στην δραματουργική δράση (μέσα από την αλληλεπίδραση, κατά τον Goffman) δ) στην επικοινωνιακή δράση (που ορίζεται ως αλληλεπίδραση κατά την οποία οι συμμετέχοντες συντονίζουν τα σχέδια δράσης τους και καταλήγουν σε συνεννόηση, που καθορίζεται από την διϋποκειμενική αναγνώριση των αξιώσεων εγκυρότητας). Αυτό ακριβώς είναι το είδος της δράσης που καθορίζεται από το Λόγο κι έχει ως στόχο την συνεννόηση. Η ικανότητα των ατόμων να επικοινωνούν ορθολογικά ονομάζεται «επικοινωνιακή ορθολογικότητα» ή «επικοινωνιακή καταλληλότητα».

Β) Το παιχνίδι της γλώσσας βασίζεται σε μια προϋπάρχουσα συναίνεση, η οποία σχηματίζεται από τουλάχιστον τρία διαφορετικά είδη αξιώσεων εγκυρότητας (Geltungsansprüche): α) αξιώσεις να είναι κατανοητή η φραστική διατύπωση (ο ομιλητής να είναι ειλικρινής κατά την διατύπωσή της) β) αξιώσεις να είναι αληθινό το περιεχόμενο της πρότασης και γ) αξιώσεις να είναι σωστή ή κατάλληλη η επιτέλεση της ομιλιακής πράξης από τον ομιλητή. Αυτές οι αξιώσεις εγκυρότητας είναι η βάση συσχετισμού των δρώντων προσώπων με τρεις διαφορετικούς κόσμους: τον υποκειμενικό (η ειλικρίνεια του ομιλητή), τον αντικειμενικό (η προτασιακή αλήθεια), και τον κοινωνικό (η ορθότητα ή καταλληλότητα των εκφράσεων)⁷². Αυτό σημαίνει ότι μέσα από την εκφορά του λόγου τους, οι ομιλητές μπορούν να διακρίνουν την σχέση μεταξύ εξωτερικού, κοινωνικού κι εσωτερικού κόσμου (και μπορούν να χρησιμοποιούν αυτές τις διακρίσεις στις επικοινωνιακές τους πράξεις).

Βεβαίως, οι αξιώσεις εγκυρότητας μπορούν ν' αμφισβητηθούν, να δεχθούν κριτική, να υποστηριχθούν και ν' αναθεωρηθούν. Όμως η προβολή επιχειρημάτων (υπέρ ή κατά) είναι κεντρικής σημασίας για την ιδέα της ορθολογικότητας. Όπως επισημαίνει ο Thomas McCarthy, για τον Χάμπερμας, μια αξίωση εγκυρότητας θεμελιωμένη

⁷² JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 469

(fundiert) στην εμπειρία δεν είναι αξίωση εγκυρότητας στην βάση ορθών επιχειρημάτων (begründet)⁷³. Όταν τίθεται υπό αμφισβήτηση η προϋπάρχουσα συναίνεση, τότε η εγκυρότητα της προβληματικής αλήθειας μπορεί ν' αποκατασταθεί διαλογικά (και μόνο διαλογικά). Ο διάλογος είναι η ανώτερη μορφή επικοινωνίας.

Οι σχέσεις διαντίδρασης των ατόμων συνεπάγονται την θεώρηση του Άλλου, ως Υποκειμένου, και την προϋπόθεση ότι γνωρίζει τι κάνει και γιατί το κάνει, δηλαδή την προϋπόθεση ότι σκοπίμως διατηρεί τις απόψεις που έχει και σκοπίμως ακολουθεί τους κανόνες και ότι όλα αυτά μπορεί να τα δικαιολογήσει διαλογικά. Ωστόσο, ο Χάμπερμας αναγνωρίζει ότι αυτή η προϋπόθεση είναι αντι-πραγματική και ότι η εξαίρεση αυτής είναι ο κανόνας στην ανθρώπινη ιστορία. Όμως παραμένει αυτή η προϋπόθεση ως προσδοκία⁷⁴. Στο ερώτημα πώς μπορούν να παγιωθούν αυτές οι προσδοκίες, η απάντηση βρίσκεται στην νομιμοποίηση του κυρίαρχου συστήματος των διαλογικά παραγόμενων κανόνων.

Συμπερασματικά, τα τυπικά χαρακτηριστικά του διαλόγου είναι η απόληξη της χαμπερμασιανής ανακατασκευής του ορθολογικού, και λειτουργούν σε κριτικό, κατασκευαστικό και θεωρητικό επίπεδο⁷⁵. Κριτικά, θέτουν ένα επίπεδο εγκυρότητας έτσι ώστε να εντοπίζεται οποιαδήποτε εκφορά λόγου παρεκκλίνει απ' αυτό το επίπεδο. Κατασκευαστικά, δημιουργούνται καινούργια αναλυτικά επίπεδα εγκυρότητας, στον βαθμό που οι ατομικές αξιώσεις για εγκυρότητα ξεπεράσουν αυτό που θεωρείται παραδοσιακά έγκυρο. Θεωρητικά, όταν αναλυθούν οι γενικοί όροι εγκυρότητας, περιγράφονται τα καθολικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ικανότητας και προκύπτουν θεωρίες εφάμιλλες των μεγάλων γενικευτικών θεωριών.

Αναλυτικότερα, σύμφωνα με την μέθοδο ανακατασκευής, ως προς τον διάλογο, ισχύουν τα εξής⁷⁶: α) Είναι απαραίτητο να αποκαλυφθούν οι συνθήκες διεξαγωγής ενός διαλόγου. β) Το ζητούμενο είναι η αποκάλυψη μιας γενικής ικανότητας που αφορά τον τρόπο χρήσης της γλώσσας (κι όχι το περιεχόμενο της επικοινωνίας). γ) Η ανακατασκευή αποφέρει τις τυπικές (όχι ουσιακές) συνθήκες επίτευξης μιας συμφωνίας.

⁷³ JÜRGEN HABERMAS "Legitimation Crisis" όπ.π. σελ. 145, υποσημ. 17: Ο Habermas χρησιμοποεί τον όρο "Begründung" με την σημασία της «θεμελίωσης στην βάση ορθών επιχειρημάτων (Gründe)» κι όχι απλά με την έννοια της «δικαιολόγησης» (την οποία ο Karl Popper και οι μεταγενέστεροί του εξίσωσαν με την παραγωγική απόδειξη, που γι' αυτούς ήταν ένας ανέφικτος στόχος ακόμη και για τις Φυσικές Επιστήμες). Ο Χάμπερμας απορρίπτει αυτήν την εξίσωση. Η "Begründung" είναι μια πραγματολογική - όχι συντακτική - έννοια.

⁷⁴ στο ίδιο σελ. xvii - xviii

⁷⁵ Είναι προφανής η επιρροή του Βέμπερ σχετικά με την κατασκευή του «ιδεατού τύπου».

⁷⁶ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 468

Ο λόγος που ο Χάμπερμας ενδιαφέρεται πρωταρχικά γι' αυτό που συμβαίνει στο διάλογο, είναι γιατί θέλει ν' ανακατασκευάσει τις συνθήκες κατανόησης⁷⁷. Με άλλα λόγια, η πρωταρχική μέριμνα πρέπει να είναι η διασαφήνιση του μηχανισμού της συντονιστικής ισχύος των ομιλιακών ενεργημάτων, δηλαδή η απάντηση στο ερώτημα: Με ποιόν μηχανισμό συντονίζονται οι δράσεις των ανθρώπων μέσω της ομιλίας; Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι ο τρόπος χρήσης της γλώσσας είναι εκείνος που πρέπει ν' ανιχνευτεί για ν' αποκαλυφτούν οι δομές της επικοινωνιακής δράσης. Γίνεται διάκριση ανάμεσα στην γλώσσα, της οποίας η βασική μονάδα ανάλυσης είναι οι προτάσεις και στην επικοινωνία, στην οποία αναλύονται οι ομιλιακές πράξεις (διότι η ομιλία είναι ταυτόχρονα κι επιτέλεση πράξης)⁷⁸.

Γ) Αναφέρθηκε ότι η θεωρία του Χάμπερμας για την γνώση και το ανθρώπινο διαφέρον παρέμεινε πιστή στην κλασική φιλοσοφική παράδοση (κατά την οποία η Αλήθεια συνδέεται στενά με το Αγαθό και την αληθινή ζωή). Για να διασαφηνιστεί η έννοια της «Αλήθειας», λοιπόν, απαιτείται διαλογική δικαιολόγηση (ή καλύτερα διαλογική θεμελίωση) των αξιώσεων εγκυρότητας. Απ' αυτό καταλαβαίνουμε ότι η αναγνώριση της Αλήθειας είναι μία διϋποκειμενική διαδικασία. Αυτό σημαίνει επίσης ότι πριν μπούμε στην διαδικασία του διαλόγου, χρειάζεται μια συναίνεση που να ισχύει σε οποιονδήποτε χώρο ή χρόνο. Για να είναι η συναίνεση δικαιολογημένη πρέπει να υπάρχει η «ισχύς του καλύτερου επιχειρήματος», από την σκοπιά των «τυπικών»⁷⁹ ιδιοτήτων του διαλόγου, δηλαδή η παροχή ορθολογικών βάσεων. Η «ισχύς του καλύτερου επιχειρήματος» είναι αναγκαία για τον Χάμπερμας, γιατί εξυπηρετεί την υπόθεση της 'σωστής' έκβασης μιας συζήτησης κι όχι την υπόθεση ύπαρξης τυχαίων ή συστηματικών φραγμών. Αυτό συμβαίνει μόνο στα πλαίσια μιας

⁷⁷ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. 298: Για ν' ανασκευαστούν οι συνθήκες κατανόησης πρέπει να συντρέχουν οι εξής προϋποθέσεις: οι γλωσσικές εκφράσεις να είναι γραμματικώς καλοσηματισμένες και να τηρούν τα γενικά πλαίσια που απαιτούνται για ένα τέτοιο είδος ομιλίας. Επίσης ένας ομιλητής κατανοεί το νόημα μιας πρότασης όταν (εκτός των παραπάνω) γνωρίζει κι εκείνες τις αναγκαίες συνθήκες, υπό τις οποίες παρακινείται από έναν άλλον ομιλητή να λάβει θετική θέση.

⁷⁸ στο ίδιο σελ. 296: «Μ' αυτό το 'ναι', ο ομιλητής αποδέχεται μία ομιλιακή πράξη και θεμελιώνει μια συμφωνία. Αυτή η συμφωνία αφορά αφ' ενός το περιεχόμενο της πρότασης κι αφ' ετέρου συγκεκριμένες εγγυήσεις εμμενείς στις ομιλιακές πράξεις και συγκεκριμένες υποχρεώσεις σχετικές με την αλληλουχία της διαντίδρασης. Η δυναμική της δράσης που είναι χαρακτηριστική μιας ομιλιακής πράξης εκφράζεται στην αξίωση που εγείρει ο ομιλητής γι' αυτό που λέει (σε μια σαφή ομιλιακή πράξη [αυτό γίνεται] μέσω ενός 'επιτελεστικού' ρήματος). Αναγνωρίζοντας αυτήν την αξίωση, ο ομιλητής αποδέχεται την προσφορά της ομιλιακής πράξης. Αυτή η ελλεκτική επιτυχία ...εγκαθιδρύει μια δια-προσωπική σχέση μεταξύ ομιλητή κι ακροατή, που είναι αποτελεσματική στον συντονισμό των πεδίων δράσης...»

⁷⁹ JÜRGEN HABERMAS "Legitimation Crisis" όπ.π. σελ. xvi: Ο όρος «τυπικός» δεν είναι με την συντακτική ή την σημασιολογική του έννοια αλλά με την πραγματολογική του έννοια.

«καθαρής διαντίδρασης», εκεί όπου για όλους τους συμμετέχοντες υπάρχει συμμετρική κατανομή ευκαιριών επιλογής και χρήσης ομιλιακών πράξεων κι ανάληψης ρόλων εντός του διαλόγου. Μόνο τότε μπορεί ν' απελευθερωθεί ο Λόγος από τους φραγμούς της δράσης.

Με άλλα λόγια, οι συνθήκες μιας «ιδανικής ομιλιακής κατάστασης» πρέπει να διασφαλίζουν όχι μόνο την απρόσκοπτη συζήτηση αλλά και την συζήτηση που θα είναι απαλλαγμένη από κάθε κυριαρχία (είτε αυτή είναι συνειδητή στρατηγική συμπεριφορά είτε ιδεολογία). Μ' αυτόν τον τρόπο, οι συνθήκες του ιδανικού διαλόγου συνδέονται με τις συνθήκες της ιδανικής μορφής της ζωής και συμπεριλαμβάνουν τις γλωσσολογικές εννοιολογήσεις των παραδοσιακών ιδεών της «Ελευθερίας» και της «Δικαιοσύνης»⁸⁰.

Είναι προφανές ότι οι καταστάσεις της πραγματικής ομιλίας σπανίως είναι (αν είναι και ποτέ) εκείνες της «ιδανικής ομιλιακής κατάστασης». Η «ιδανική ομιλιακή κατάσταση» είναι απλά μια αμοιβαία υπόθεση – είδαμε ότι ο ίδιος ο Χάμπερμας προτιμά να μιλάει για «προσδοκία» - η οποία μπορεί (αλλά δεν είναι αναγκαίο) να είναι αντι-πραγματική. Αλλά ακόμη κι έτσι (ακόμη κι αν είναι αντι-πραγματική) ακόμη κι αν είναι ένα κήμα της φαντασίας, λειτουργεί θετικά σε μια κοινωνία, χρησιμεύοντας ως μέτρο για το επίπεδο του σωστού διαλόγου. Στην περίπτωση της πολυπολιτισμικότητας, προσδοκάται η επικοινωνία των εμπλεκόμενων ομάδων σε συνθήκες «ιδανικής ομιλιακής κατάστασης», οι οποίες προϋποτίθενται ότι υπάρχουν και παρέχουν το πρότυπο μιας σωστής διαντίδρασης μεταξύ αυτών των διαφορετικών ομάδων.

Ο Jorgen Pedersen αναφέρει ότι η «ιδανική ομιλιακή κατάσταση» οδήγησε σε επικρίσεις στον πυρήνα της χαμπερμασιανής θεωρίας, όπου βρίσκεται ένα είδος υπερβατολογικής επιχειρηματολογίας. Ο Χάμπερμας παίρνει ένα αντικειμενικό γεγονός ως αξίωμα κι έπειτα προσθέτει σ' αυτό έναν ισχυρισμό ως αναγκαία συνθήκη. Ακριβέστερα, στην δομή της υπερβατολογικής επιχειρηματολογίας βρίσκεται η προσανατολισμένη προς την συμφωνία επικοινωνία. Για τον Χάμπερμας είναι αναμφισβήτητο το γεγονός ότι η επικοινωνία προσανατολίζεται προς την συμφωνία μόνο εάν υπάρχουν οι συνθήκες «της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης». Επομένως συνεπάγεται ότι η «ιδανική ομιλιακή κατάσταση» είναι υπαρκτή⁸¹.

⁸⁰ στο ίδιο σελ. xvii

⁸¹ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 471

Πάντως ο Jorgen Pedersen δεν συμερίζεται τις κριτικές πάνω σ' αυτό το θέμα και πιστεύει ότι η ιδανική ομιλιακή κατάσταση δεν πρέπει να θεωρείται ως ένα ιδεώδες που κατακτιέται μια για πάντα, διότι αυτό θα μας οδηγούσε στην σκέψη ότι μπορεί να βρεθεί μία τελική συναίνεση που θα σταματούσε κάθε συνομιλία⁸². Αντιθέτως, θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια συνεχιζόμενη διαδικασία, που μπορεί να εφαρμόζεται αέναα στην εμπειρική πραγματικότητα. Μ' αυτόν τον τρόπο, η υπερβατολογική επιχειρηματολογία του Χάμπερμας τρέπεται σε εμμενή (immanent) κριτική που βοηθάει στην διατύπωση των κανόνων της επικοινωνίας, οι οποίοι, με την σειρά τους, αφού δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν πλήρως χρησιμεύουν ως μέτρα σύγκρισης.

Για την καλύτερη κατανόηση της έννοιας της «επικοινωνιακής δράσης» θα μας βοηθήσει μια σύντομη αναφορά στον διαχωρισμό που κάνει ο Χάμπερμας ανάμεσα στο «σύστημα» και στο «βιόκοσμο» και στον τρόπο που τα εννοιολογεί.

Ο Thomas McCarthy στην εισαγωγή της «Θεωρίας της Επικοινωνιακής Δράσης» αναφέρει πως η έννοια του «βιόκοσμου» εισάγεται από τον Χάμπερμας ως απαραίτητο συμπλήρωμα της «επικοινωνιακής δράσης»⁸³. Την συνδέει με την έννοια της «κοινωνίας». Σκοπός του είναι να συλλάβουμε τη δομική πολυπλοκότητά του και ν' αντιληφθούμε με ποιόν τρόπο ο «βιόκοσμος» παράγεται συμβολικά κι αναπαράγεται μέσω της «επικοινωνιακής δράσης». Ο Χάμπερμας επικρίνει ως επιλεκτικές και μονόπλευρες τις διάφορες προσεγγίσεις της «κοινωνίας» και θέλει ν' αναπτύξει μια πολυδιάστατη έννοια του «βιόκοσμου», που να ενσωματώνει τις τρεις θεωρίες: την Φαινομενολογία, το Λειτουργισμό και την Συμβολική Διαντίδραση. Το κλειδί αυτής της κατασκευής είναι ο πολυδιάστατος χαρακτήρας της «επικοινωνιακής δράσης», που την είδαμε ν' «απλώνεται» στον αντικειμενικό, τον κοινωνικό και τον υποκειμενικό κόσμο. Μέσω αυτής αναπαράγεται συμβολικά ο «βιόκοσμος». Η Φαινομενολογία αναφέρεται στο «βιόκοσμο» άλλοτε ως «ορίζοντα» της κοινωνικής δράσης, άλλοτε

ως «δεδομένο υπόβαθρο» των δράσεών μας. Θεωρώντας ότι αυτές οι διατυπώσεις είναι στενά συνδεδεμένες με την Φιλοσοφία της Συνείδησης, ο Χάμπερμας τις αναδιατυπώνει με τέτοιο τρόπο ώστε ο «βιόκοσμος» ν' αναπαρίσταται ως ένα «πολιτισμικά μεταδιδόμενο και γλωσσικά οργανωμένο απόθεμα ερμηνευτικών

⁸² στο ίδιο σελ. 472

⁸³ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xxv

προτύπων»⁸⁴. Έτσι, για ν' αναπτύξει ένα επαρκέστερο πλαίσιο, ο Χάμπερμας επιστρέφει στην επικοινωνιακή πρακτική της καθημερινής ζωής - το μέσον της συμβολικής αναπαραγωγής.

Διακρίνει τα τρία δομικά στοιχεία του «βιόκοσμου»: κουλτούρα, κοινωνία, προσωπικότητα, τα οποία αναπαράγονται μέσω της πολιτισμικής αναπαραγωγής, της κοινωνικής ολοκλήρωσης και της κοινωνικοποίησης αντιστοίχως. Αυτές οι δομικές αντιστοιχίες επιτρέπουν στην «επικοινωνιακή δράση» να εκτελέσει τις διαφορετικές της λειτουργίες (ως κατανόηση, συντονισμός και κοινωνίωση) και να χρησιμεύσει ως το κατάλληλο μέσον συμβολικής αναπαραγωγής του «βιόκοσμου». (Αν διαταραχθούν αυτές οι λειτουργίες, τότε εκδηλώνονται κρίσεις: π.χ. απώλεια νοήματος, άρνηση νομιμότητας, σύγχυση προσανατολισμών, ανομία, αποσταθεροποίηση συλλογικών ταυτοτήτων, αλλοτρίωση, ψυχοπαθολογίες, κατάρρευση παραδόσεων).

Από την μια πλευρά, η κοινωνία εννοιολογείται ως ο «βιόκοσμος» μιας κοινωνικής ομάδας (μέσω του συντονισμού δράσης) και από την άλλη πλευρά ως ένα αυτορυθμιζόμενο σύστημα (όπου οι δράσεις συντονίζονται μέσω λειτουργικών αλληλεξαρτήσεων των συνεπειών τους)⁸⁵. Ο Χάμπερμας θεωρεί ότι είναι μονόπλευρη η θεώρηση της κάθε μιας πλευράς ξεχωριστά. Η θεωρία της κοινωνίας απαιτεί τον συνδυασμό και των δύο πλευρών, δηλαδή της εσωτερικής οπτικής του συμμετέχοντα με την εξωτερική οπτική του παρατηρητή, της ερμηνευτικής και δομικής ανάλυσης με την λειτουργική ανάλυση και την ανάλυση της θεωρίας των συστημάτων, της μελέτης της κοινωνικής ολοκλήρωσης με την μελέτη της συστημικής ολοκλήρωσης. Αν ο «βιόκοσμος» προσεγγιστεί ξεχωριστά από το «σύστημα», υπάρχει ο κίνδυνος ενός «ερμηνευτικού ιδεαλισμού» (όπως λέει ο Thomas McCarthy), που εννοιολογεί την κοινωνία από την πλευρά των συμμετεχόντων κι αγνοεί τις συνέπειες που βρίσκονται πέρα από τον ορίζοντα της καθημερινής πρακτικής. Συμπερασματικά, ο Χάμπερμας προτείνει να συνδυάσουμε αυτές τις δύο οπτικές⁸⁶, που σημαίνει να συλλάβουμε την κοινωνία ως ένα σύστημα που διατηρεί τα όρια του «βιόκοσμου» εντός της. Γι' αυτό πρέπει να γίνει μία μεθοδολογική αντικειμενοποίηση του «βιόκοσμου», ως σύστημα διατήρησης ορίων.

⁸⁴ στο ίδιο σελ. xxvi

⁸⁵ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xxviii

⁸⁶ στο ίδιο σελ. xxix

Βάσει αυτού του διαχωρισμού, ο Χάμπερμας (όπως είδαμε στις απόψεις του για την πολυπολιτισμικότητα) διαχωρίζει το Κράτος Δικαίου, το οποίο διασφαλίζει τ' ατομικά δικαιώματα, αλλά δεν εγγυάται την πολιτισμική αναπαραγωγή του «βιόκοσμου» (ή των «βιόκοσμων»). Από την άλλη, τ' άτομα δεν μπορούν να βαδίσουν έξω από τους «βιόκοσμους» τους, κι αυτό εξηγεί γιατί οι συλλογικότητες, οι διάφορες πολιτισμικές ομάδες είναι τόσο ισχυρές. Όμως μέσω της «επικοινωνιακής δράσης», τ' άτομα μπορούν να προβληματιστούν όλο και πιο μεθοδικά κι αναστοχαστικά για όλο και περισσότερα «τμήματα» των «βιόκοσμών» τους. Αυτή είναι μια μεγάλη προσφορά της «επικοινωνιακής δράσης» προς την συνειδητοποίηση των ατόμων-μελών των διαφόρων ομάδων, προς την δυνατότητα ελευθερίας που τους παρέχεται να πουν «ναι» ή «όχι» ή να υποβάλλουν σε κριτική εξέταση τις επιταγές των «συστημάτων». Μ' αυτόν τον τρόπο τα πολιτισμικά όρια αναπροσαρμόζονται. Εν κατακλείδι, στα πλαίσια αυτής της συλλογιστικής, στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες η «επικοινωνιακή δράση» γίνεται το μέσον αναστοχασμού κι αυτομετασχηματισμού διαφόρων υποπολιτισμών.

Έπειτα απ' αυτήν την συνοπτική παρουσίαση της «επικοινωνιακής δράσης» και των συνοδευτικών εννοιών της («σύστημα» - «βιόκοσμος») θα είναι χρήσιμο να διευκρινιστούν ορισμένα σημαντικά ερωτήματα που γεννάει η θεωρία αυτή.

α) Πώς υπηρετεί η χαμπερμασιανή έννοια της «επικοινωνιακής δράσης» την κοινωνική θεωρία;

Η απάντηση είναι μέσω της σύνδεσής της με τις πολιτισμικές παραδόσεις και τους κοινωνικούς θεσμούς⁸⁷. Όμως τώρα γεννιέται ένα επιπρόσθετο πρόβλημα, καθώς ο Χάμπερμας έρχεται αντιμέτωπος με την πολιτισμική και ιστορική μεταβλητότητα των δομών του βιόκοσμου, και με τον πλουραλισμό των εκφάνσεων της ορθολογικότητας. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, η έννοια της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας» δεν θα μπορούσε ν' αξιώσει καθολική σημασία. Άρα μία κοινωνική θεωρία που κατασκευάζεται πάνω σ' αυτήν θα περιοριζόταν εξ αρχής σε μια οπτική γωνία. Ο Χάμπερμας ασχολείται μ' αυτό το πρόβλημα από πολλές διαφορετικές γωνίες (π.χ. μέσω της σύγκρισης «μυθικών και σύγχρονων τρόπων κατανόησης του κόσμου). Τελικά υποδεικνύει πως την αξίωση της καθολικής σημασίας της έννοιας της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας» μπορεί να την αποφασίσει μόνο η εμπειρία, η

⁸⁷ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xiii - xiv

οποία μπορεί να επαληθεύσει ή να διαψεύσει τα θεωρητικά σχήματα (που βασίζονται σ' αυτήν την έννοια) σε διαφορετικά πεδία: από την κατασκευή μιας τυπικής πραγματολογίας της Γλώσσας και την ανακατασκευή της επικοινωνιακής καταλληλότητας έως την ανάπτυξη θεωριών της εξέλιξης των κοινωνιών και σ' αυτό το σημείο ο Thomas McCarthy εντοπίζει το μη υπερβατολογικό στοιχείο της θεωρίας του Χάμπερμας - κάτι που έχουν αγνοήσει οι επικριτές του⁸⁸. Βλέπουμε λοιπόν ότι η καθολικότητα της έννοιας του «επικοινωνιακού Λόγου» αποδεικνύεται εμπειρικά, όταν τα θεωρητικά συμπεράσματα εισαχθούν προς άμεση επαλήθευση σε εμπειρικά δεδομένα. Έτσι αμβλύνεται ο υποθετικός και υπερβατολογικός χαρακτήρας της χαμπερμασιανής θεωρίας.

β) Η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» αποτελεί τη βάση ολόκληρου του χαμπερμασιανού θεωρητικού οικοδομήματος. Αλλά πώς ακριβώς μπορεί να γίνει κατανοητή η «επικοινωνιακή δράση»;

Ο Χάμπερμας αναφέρει ότι: *«Η επικοινωνιακή δράση μπορεί να κατανοηθεί ως μια κυκλική διαδικασία, κατά την οποία το δρών Υποκείμενο γίνεται δύο πράγματα σ' ένα: ένας εμπνευστής (initiator) που κυριαρχεί στις καταστάσεις μέσω πράξεων για τις οποίες είναι υπεύθυνος κι ένα προϊόν (product) των παραδόσεων που τον περιβάλλουν, των ομάδων στις οποίες ανήκει και που η συνοχή τους βασίζεται στην αλληλεγγύη, και των διαδικασιών κοινωνικοποίησης με τις οποίες έχει μεγαλώσει»⁸⁹.*

γ) Πώς καθίσταται δυνατή η κοινωνική οργάνωση μέσω της επικοινωνιακής δράσης; Με άλλα λόγια «πώς μπορούν (τουλάχιστον δύο) συμμετέχοντες που αλληλεπιδρούν να συντονίσουν τα σχέδιά τους με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε το “Alter” να μπορεί να συνδέσει τις πράξεις του με το “Ego” χωρίς να προκύψουν συγκρούσεις, ή τουλάχιστον χωρίς τον κίνδυνο να διακοπεί αυτή η αλληλεπίδραση»⁹⁰.

Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα πρέπει να λάβει υπόψη το χαμπερμασιανό διαχωρισμό μεταξύ ενός προσανατολισμένου προς την επιτυχία πράττειν (ορθολογικότητα ως προς τον σκοπό) και ενός προσανατολισμένου προς την συνεννόηση πράττειν (επικοινωνιακή ορθολογικότητα)⁹¹. Με άλλα λόγια, υπάρχει από την μια το μοντέλο ενός υποκειμένου απομονωμένου απ' τον κόσμο που μπορεί να τον ελέγχει εξωτερικά (στην ορθολογική ως προς τον σκοπό δράση) και από την

⁸⁸ στο ίδιο σελ. 403, υποσημ. 6

⁸⁹ JÜRGEN HABERMAS “*Moral Consciousness and Communicative Action*”, (transl. Cristian Lenhart and Shierry Weber Nicholsen, introd. Thomas McCarthy), Polity Press, 1990, pp 135

⁹⁰ στο ίδιο σελ. 133

⁹¹ JÜRGEN HABERMAS «*Η Ηθική της Επικοινωνίας*» όπ.π. σελ. 16 - 18

άλλη το μοντέλο δύο υποκειμένων που αλληλεπιδρούν και συγκροτούν το χώρο της διυποκειμενικότητας (στην επικοινωνιακή δράση).

Για να σκιαγραφήσει ο Χάμπερμας τον τρόπο με τον οποίο συντονίζονται οι δράσεις των υποκειμένων, δανείζεται από τον George Herbert Mead το αξίωμα ότι η γλώσσα είναι ταυτοχρόνως η βάση και η μορφή της κοινωνικότητας⁹². Χάρη σ' αυτήν είναι δυνατό το «ομού ζην». Εκτός από τον Mead, ο Χάμπερμας δανείζεται στοιχεία κι από άλλους θεωρητικούς όπως τον Wittgenstein, τον Austin και τον Searle, κυρίως σε ό,τι αφορά την ανάλυσή του για την ομιλιακή πράξη⁹³. Υποστηρίζει ότι η ομιλία αποτελεί πράξη, καθώς όταν μιλάει κάποιος επιτελεί ταυτόχρονα και μια πράξη.

Η προσοχή του Χάμπερμας εστιάζεται στην διάκριση μεταξύ απολεκτικών πράξεων (perlocutionary acts) κι ελλεκτικών πράξεων (illocutionary acts). Αντλησε αυτές τις έννοιες από τη θεωρία της ομιλιακής πράξης του Austin⁹⁴ όπου οι απολεκτικές πράξεις είναι εκείνες με τις οποίες κάποιος καταφέρνει ένα αποτέλεσμα και οι ελλεκτικές πράξεις είναι εκείνες με τις οποίες κάποιος δεν επιθυμεί κανένα άλλο αποτέλεσμα πέραν της κατανόησης⁹⁵. Ο Χάμπερμας ισχυρίζεται ότι οι απολεκτικές πράξεις αποτελούν μορφή στρατηγικής δράσης και ως εκ τούτου έρχονται σε αντίθεση με τις επικοινωνιακές πράξεις (εδώ τις ελλεκτικές), οι οποίες κατευθύνονται προς την κατανόηση.

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Χάμπερμας επιχειρηματολογεί υπέρ της υπόθεσης ότι «η συνεννόηση ενυπάρχει ως τέλος στην ανθρώπινη γλώσσα» και αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο της γλωσσικής επικοινωνίας⁹⁶. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η επικοινωνία που κατευθύνεται προς την επίτευξη συμφωνίας (Einverständnis) και αυτό ξεκινάει από την πεποίθησή του ότι υπάρχει μία οικουμενική ηθική, με καθολική μορφή κι εφαρμογή σε όλες τις κοινωνίες. Αναφέρθηκε ήδη στις απόψεις του Χάμπερμας για την πολυπολιτισμικότητα ότι η οικουμενική ηθική δεν βασίζεται

⁹² MICHEL LALLEMENT όπ.π. σελ. 449: Για τον Χάμπερμας (όπως είδαμε στην αναπαραγωγή των δομικών στοιχείων του βιόκοσμου) η γλώσσα έχει τριπλή συμβολή: εκείνη της πολιτιστικής αναπαραγωγής (με την μετάδοση των παραδόσεων), της κοινωνικής ολοκλήρωσης (με την κοινωνική αλληλεπίδραση) και της κοινωνικοποίησης (με την πολιτισμική ερμηνεία των αναγκών).

⁹³ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 468

⁹⁴ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. 291: Ο Austin συμπέρανε ότι τα ελλεκτικά αποτελέσματα βρίσκονται σε μια συμβατικώς ρυθμισμένη ή εσωτερική σύνδεση με τα ομιλιακά ενεργήματα, ενώ τα απολεκτικά αποτελέσματα παραμένουν εξωτερικά ως προς το νόημα αυτού που ειπώθηκε.

⁹⁵ JORGEN PEDERSEN όπ.π. σελ. 469 - 470

⁹⁶ JÜRGEN HABERMAS «Η Ηθική της Επικοινωνίας» όπ.π. σελ. 18, υποσημ. 24

στο περιεχόμενο των προτάσεων ή των κανόνων, αλλά στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται αυτές οι προτάσεις ή οι κανόνες και γι' αυτό ονομάζεται διαδικασιακή ηθική. Αυτή ακριβώς η θέση του Χάμπερμας αποτελεί την προσπάθειά του να διασώσει το πρόταγμα της Νεωτερικότητας, καθώς η οικουμενική ηθική βασίζεται στην ισχύ του Ορθού Λόγου και όχι στην παράδοση⁹⁷.

δ) Όμως, ο Χάμπερμας δέχεται ότι ο Λόγος κατανοείται ιστορικά και είναι συνυφασμένος με τις κοινωνικές πρακτικές. Κατά συνέπεια δεν αρκεί η περιγραφή του τρόπου με τον οποίο θα μπορούσε να διεξάγεται η απρόσκοπτη επικοινωνία αλλά δεδομένης της ιστορικότητας του Λόγου πρέπει να εξηγήσουμε πώς περιορίζεται η επικοινωνία μέσα στα ιστορικά πλαίσια και αυτό με την σειρά του μας οδηγεί στο ερώτημα: Τι είναι ένα «καλό» επιχείρημα;

Αυτό το ερώτημα δεν μπορεί ν' απαντηθεί θεωρητικά. Η απάντηση είναι ότι αυτό αποφασίζεται και καθορίζεται μόνο από τους συμμετέχοντες στον διάλογο, μέσω του προβληματισμού τους πάνω στα επιχειρήματα εγκυρότητας⁹⁸. Μ' αυτόν τον τρόπο, η διαδικασιακή ηθική διαχωρίζεται από την ουσιοκρατική ηθική, η οποία βασίζεται στο περιεχόμενο των κανόνων. Ο διαχωρισμός μεταξύ αυτών των δύο ειδών ηθικής εξυπηρετεί τον Χάμπερμας μεθοδολογικά, και τον βοηθάει στην επίλυση ορισμένων εγγενών αντιφάσεων των πολυπολιτισμικών κοινωνιών όπως π.χ. η ομογενοποίησή τους μέσα από την επιβολή της κυρίαρχης κουλτούρας. Η διαδικασιακή ηθική ρυθμίζει τα τυπικά (άρα και καθολικά) χαρακτηριστικά των ανθρώπινων σχέσεων ενώ παράλληλα αφήνει χώρο για τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων (που καθορίζονται από την ουσιοκρατική ηθική).

Η τυπική πραγματολογία του Χάμπερμας είναι πολύ σημαντική για την κοινωνική θεωρία. Μια κοινωνία μπορεί να θεμελιωθεί κανονιστικά, από την στιγμή που υπάρχει η κανονιστική ισχύς εντός της γλώσσας (η ισχύς άρθρωσης των κανόνων). Άρα η θεωρία της επικοινωνίας μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως μεταθεωρία για την ανάλυση της κοινωνίας⁹⁹.

⁹⁷ IAN CRAIB όπ.π. σελ. 482

⁹⁸ Αυτό είναι ένα σημείο για το οποίο ο Χάμπερμας έχει δεχθεί πολλές κριτικές, ανάμεσα σ' αυτές κι εκείνη του Taylor, ο οποίος θεωρεί ότι οι ηθικοί κανόνες δεν μπορούν να εξαρτώνται από τις εκάστοτε αποφάσεις των συμμετεχόντων σ' ένα διάλογο. Η έλλειψη περιεχομένου του «ευ ζην» φέρνει σε μειονεκτική θέση τις διάφορες πολιτισμικές ομάδες, καθώς ανάγει τα ζητήματα ηθικής τους σε επιμέρους διαπραγματεύσιμες αξίες.

⁹⁹ IAN CRAIB όπ.π. σελ. 473

Συνεπώς, η τυπική πραγματολογία ανοίγει τον δρόμο για δύο πολύ σημαντικές παραδοχές: α) δεν μπορούμε να συμμετέχουμε σε διάλογο χωρίς αξιώσεις εγκυρότητας β) αυτές οι αξιώσεις εγκυρότητας «δείχνουν» προς την κατεύθυνση του κανονιστικού στοιχείου που ενυπάρχει στην γλώσσα

Για την πολυπολιτισμικότητα, η τυπική πραγματολογία αποτελεί οδηγό για τη δυνατότητα κατασκευής των κατάλληλων συνθηκών της κανονιστικής θεμελίωσης των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και την δημιουργία συνεκτικών δεσμών μεταξύ των μελών τους. Η γλώσσα είναι (για να παραφράσουμε τον Χάμπερμας) ο «βηματοδότης» της κοινωνικής ζωής των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνιών.

2. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ

Το έργο του Χάμπερμας είναι διάχυτο από την πεποίθηση ότι η Φιλοσοφία και η Επιστήμη δεν μπορούν ν' αδιαφορούν για την πολιτική και την πράξη. Ο ίδιος εφαρμόζει τις θεωρητικές του αρχές στην πολιτική του φιλοσοφία. Η πολιτική θεωρία του Χάμπερμας είναι η θεωρία της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας», όπου ο επικοινωνιακός Λόγος βρίσκει την εφαρμογή του στο πολιτικό πεδίο. Εκτός από την έννοια της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας», η πολιτική θεωρία του Χάμπερμας βασίζεται επίσης στο διαχωρισμό «συστήματος» - «βιόκοσμου». Η σφαίρα της πολιτικής ανήκει στο σύστημα. Κατανοείται ως σφαίρα αποφάσεων, ισχύος κι εξουσίας κι όχι ως σφαίρα του Λόγου¹⁰⁰. Σ' αυτό το σημείο θα δούμε με ποιόν τρόπο η σφαίρα της πολιτικής καταχωρείται στο «σύστημα» από τον Χάμπερμας.

Είδαμε πως η διαδικασία εξορθολογισμού διεξάγεται συγχρόνως (αν και με διαφορετικό τρόπο) και στο «σύστημα» (που είναι χώρος ελεύθερος από ηθικές δεσμεύσεις) μέσω των διευθυντικών μέσων του χρήματος και της εξουσίας και στο «βιόκοσμο» (χώρος όπου ρυθμίζεται η συμπεριφορά μέσω ηθικών και δικαϊκών κανόνων). Πιο συγκεκριμένα, η διαδικασία εξορθολογισμού συνιστά μια γνωστική πρόοδο, κατά την οποία εξασθενίζει σταδιακά η αυθεντία των παραδοσιακών κοσμοεικόνων και ηθικών συστημάτων και συνακόλουθα αυξάνεται η εξάρτηση των ηθικών-πρακτικών μας αντιλήψεων από μια συμφωνία που παράγεται μέσω της ελεύθερης επικοινωνίας. Έτσι πλάϊ στο «λειτουργικό εξορθολογισμό» του συστήματος έχουμε έναν «επικοινωνιακό εξορθολογισμό» του βιόκοσμου, που στηρίζεται στην επικοινωνιακή παραγωγή έλλογης συναίνεσης¹⁰¹.

¹⁰⁰ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xx

¹⁰¹ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κριτική Θεωρία κι Ερμηνευτική. Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας» σελ. 266, στο

Αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι τα δύο αυτά επίπεδα δεν είναι παράλληλα, αλλά αλληλοσυνδέονται. Οι συστημικοί μηχανισμοί «εισβάλλουν» στο «βιόκοσμο», δηλαδή θεσμοποιούνται. Ο εξορθολογισμός του «βιόκοσμου» είναι απαραίτητη συνθήκη για τη θεσμοποίηση νέων μηχανισμών συστημικής ολοκλήρωσης, δηλαδή για τα επίσημα οργανωμένα υποσυστήματα της ένσκοπης-ορθολογικής και διοικητικής δράσης στην σύγχρονη εποχή¹⁰². Εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι όσο προχωρά ο εξορθολογισμός του «βιόκοσμου», τόσο μεγαλώνει ο κίνδυνος διαφωνίας μεταξύ των μελών του. Τώρα οι παραδόσεις καλύπτουν λιγότερο την ανάγκη αμοιβαίας κατανόησης πάνω στις αξιώσεις εγκυρότητας και αυτό το φορτίο μετατοπίζεται προς τους δρώντες που καλούνται να ορίσουν από κοινού τις νέες καταστάσεις. Γι' αυτό υπάρχει η ανάγκη δημιουργίας της επικοινωνιακής έλλογης συναίνεσης.

Γίνεται φανερό ότι τώρα είναι μεγαλύτερος ο κίνδυνος αποτυχίας κατά τον συντονισμό των δράσεων. Για να μειωθεί αυτός ο κίνδυνος και για να «ελαφρύνει» η επικοινωνιακή δράση απ' όλο το φορτίο της αμοιβαίας κατανόησης έχουν αναπτυχθεί διάφοροι μηχανισμοί. Ένας τέτοιος μηχανισμός βρίσκεται στη δομή της σύγχρονης κοινωνίας: το μέσο συντονισμού των δράσεων σε ορισμένα πεδία έχει μετατοπιστεί από τη «γλώσσα» προς τα «απογλωσσοποιημένα» μέσα επίτευξης στόχων. Π.χ. το χρήμα «απαλλάσσει» τον βιόκοσμο από την ανάγκη δημιουργίας συναίνεσης. «Κωδικοποιεί» συγκεκριμένες μορφές της ένσκοπης-ορθολογικής δραστηριότητας και συνδέει όλο και πιο πολύπλοκα λειτουργικά δίκτυα μεταξύ τους, χωρίς να θεωρείται κανείς υπόλογος γι' αυτά¹⁰³. Μ' αυτόν τον τρόπο, μέσω της θεσμοποίησης του χρήματος, η Οικονομία διαφοροποιήθηκε ως ένα λειτουργικά εξειδικευμένο υποσύστημα. Και κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο ο Χάμπερμας αντιμετωπίζει την «εξουσία», δηλαδή ως ένα δεύτερο μέσο επίτευξης στόχων, μέσω του οποίου διαμορφώνεται ο κυβερνητικός μηχανισμός ως υποσύστημα που αποσυνδέεται από τον «βιόκοσμο». Μ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν η σφαίρα της πολιτικής καταχωρείται στο «σύστημα».

Σκιαγραφώντας σε αδρές γραμμές τη θέση του Χάμπερμας για το πολιτικό σύστημα, το πρώτο πράγμα που παρατηρεί ο Thomas McCarthy¹⁰⁴ είναι ότι ο Χάμπερμας

<http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/Kritiki%20theoria-ermineytikh.pdf>

¹⁰² JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xxx

¹⁰³ στο ίδιο σελ. xxxi-xxxii

¹⁰⁴ ALEX HONNETH and HANS JOAS: "Communicative Action", the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, (trans. by Jeremy Gaines and Doris L. Jones), pp. 125

αναφέρεται στο πολιτικό σύστημα συνήθως μόνο όταν συζητάει τα προβλήματα νομιμότητας του Κοινωνικού Κράτους Πρόνοιας των μαζικών Δημοκρατιών. Εκτός αυτού του πλαισίου μιλά για «διοικητικό σύστημα», για «κρατικό μηχανισμό», για «κρατική διοίκηση» και άλλα παρόμοια. Αυτό που συμβαίνει εδώ είναι μια διάκριση ανάμεσα στη διοίκηση και στην πολιτική, με την στενή έννοια. Καθώς το ειδικό μέσον επίτευξης στόχων αυτού του συστήματος είναι η «εξουσία», η πολιτική λειτουργία επικεντρώνεται στον ειδικό ρόλο της εξουσίας, παίρνοντας κι εφαρμόζοντας συλλογικά δεσμευτικές αποφάσεις. Τα γραφειοκρατικά στοιχεία του πολιτικού συστήματος διαφοροποιούνται ως συμπληρωματικά υποσυστήματα. Έτσι έχουμε ένα πολιτικό σύστημα, που αποτελείται από μια διοικητική γραφειοκρατία υπεύθυνη για την εκλογή των αξιωματούχων. Αυτό το πολιτικό σύστημα συνδέεται με τ' άλλα μέρη της κοινωνίας μέσω εισροών κι εκροών στα σύνορά της. Συγκεκριμένα, το πολιτικό σύστημα απαιτεί από το λαό γενικευμένη υποστήριξη ενώ του παρέχει αποτελεσματική αρχηγία και δεσμευτικές αποφάσεις.

Οι παθολογίες της νεωτερικότητας (π.χ. ανομία, αλλοτρίωση, διάλυση του κοινωνικού ιστού) ερμηνεύονται από τον Χάμπερμας ως σημάδια μιας «αποικιοποίησης του βιόκοσμου από το σύστημα». Και, ουσιαστικά, η διάγνωση της αποικιοποίησης αποδίδεται σταθερά στην υποταγή του βιόκοσμου στο οικονομικό και διοικητικό υποσύστημα. Δεν είναι παθολογικός από μόνος του ο ανταγωνισμός μεταξύ των συστημικών μηχανισμών και της κοινωνικής ολοκλήρωσης ούτε από μόνη της η επέμβαση των μηχανισμών, αλλά η «διαμεσολάβηση στο βιόκοσμο» μετατρέπεται σε «αποικιοποίηση του βιόκοσμου» μόνο όταν διακυβεύεται η συμβολική αναπαραγωγή, δηλαδή όταν οι συστημικοί μηχανισμοί εκδιώκουν τους μηχανισμούς κοινωνικής ολοκλήρωσης από πεδία όπου δεν μπορούν ν' αντικατασταθούν¹⁰⁵. Ο Χάμπερμας παρατηρεί ότι στην περίοδο της νεωτερικότητας, η υπέρμετρη ανάπτυξη του συστήματος δημιουργεί μια τάση υποταγής του βιόκοσμου στις επιταγές και στα κριτήρια της «λειτουργιστικής ορθολογικότητας». Αυτή η εισβολή των μέσων του συστήματος στο βιόκοσμο έχει καταστροφικά αποτελέσματα για τις δομές της ηθικής-πρακτικής συνείδησης και της κοινωνικής

¹⁰⁵ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. xxxiii

αλληλεγγύης, που μπορούν ν' αναπαραχθούν μόνο μέσω της επικοινωνίας - όχι μέσω του χρήματος και της εξουσίας¹⁰⁶.

Τα δύο συμπληρωματικά υποσυστήματα - οικονομικό και διοικητικό - εμπλέκονται σε σχέσεις ανταλλαγής με τη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα του «βιόκοσμου». Ο Χάμπερμας πιστεύει ότι το μοντέλο αυτό των δύο συμπληρωματικών υποσυστημάτων μπορεί ν' αναλύσει τα κεντρικά χαρακτηριστικά του προηγμένου καπιταλισμού (κυρίως τον κρατικό παρεμβατισμό, τη μαζική Δημοκρατία και το Κράτος Κοινωνικής Πρόνοιας)¹⁰⁷. Στις προηγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες, η ταξική σύγκρουση έχει «θεσμοθετηθεί» και ο κόσμος της εργασίας έχει «εξημερωθεί» μέσω της «εξομάλυνσης» των ρόλων των απασχολούμενων και της αύξησης του ρόλου του καταναλωτή. Το φορτίο που προέρχεται από την θεσμοποίηση ενός αλλοτριωμένου τρόπου πολιτικής συμμετοχής μετατοπίζεται προς το ρόλο του πελάτη του Κράτους, ακριβώς όπως το φορτίο της ομαλοποιημένης αλλοτριωμένης εργασίας μετατοπίζεται προς το ρόλο του καταναλωτή.

Τα πρωταρχικά σημεία αναφοράς της χαμπερμασιανής θεωρίας της νεωτερικότητας είναι ο Μαρξ και ο Βέμπερ. Ο ίδιος ο Χάμπερμας χαρακτηρίζει την προσέγγισή του τότε ως «μια δεύτερη προσπάθεια οικειοποίησης του Βέμπερ στο πνεύμα του Δυτικού Μαρξισμού», τότε ως «μια επαναδιατύπωση της προβληματικής της πραγματοποίησης από απόψεως συστημικά προκαλούμενων παθολογιών του βιόκοσμου» και τότε ως ανακατασκευή και γενίκευση της μαρξικής ανάλυσης της «πραγματικής αφαίρεσης» που εμπεριέχεται στην μετατροπή της συγκεκριμένης εργασίας σε αφηρημένο εμπόρευμα σε «εργασιακή δύναμη»¹⁰⁸.

Εδώ βλέπουμε ότι τα φαινόμενα που εντόπισε ο Βέμπερ όταν μίλησε για το «σιδερένιο κλουβί» και με τα οποία ασχολήθηκαν οι Μαρξιστές από απόψεως «πραγμοποίησης», ανιχνεύονται ξανά από τον Χάμπερμας με βάση τις σχέσεις ανταλλαγής «συστήματος» και «βιόκοσμου», που αποκρυσταλλώνουν τους ρόλους του εργαζόμενου και καταναλωτή, του πολίτη και πελάτη του Κράτους. Μέσω αυτών των καναλιών, ο «βιόκοσμος» υποτάσσεται στις επιταγές του «συστήματος», τα ηθικο-πρακτικά στοιχεία εκδιώκονται από τη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα και η

¹⁰⁶ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία στον J. Habermas», Αξιολογικά, Τόμ. 13, Αρ. 13 (2000), σελ. 72 – 73 στο: <http://xantho.lis.upatras.gr/dexameni/index.php/aksiologika/article/view/81>

¹⁰⁷ JÜRGEN HABERMAS “*The Theory of Communicative Action*” όπ.π. σελ. xxxv

¹⁰⁸ στο ίδιο σελ. xxxiv

καθημερινή ζωή όλο και περισσότερο «εκχρηματίζεται» και «γραφειοκρατικοποιείται». Αλλά το κοινωνικο-προνοιακό Κράτος και η μαζική Δημοκρατία χαρακτηρίζονται από δομικά διλήμματα και βασανίζονται από κρίσεις. Ειδικά το «χρηματο-γραφειοκρατικό σύμπλεγμα» επεκτείνεται σε όλο και νέους τομείς της ζωής. Αυτό οδηγεί σε συγκρούσεις εντός του «βιόκοσμου», όπου τα επικοινωνιακά δομημένα πεδία δράσης μεταμορφώνονται σε επίσημα οργανωμένα πεδία – μία διαδικασία που λαμβάνει την μορφή της εκνομίκευσης (Verrechtlichung)¹⁰⁹. Μ' αυτόν τον τρόπο, το ολοένα και πολυπλοκότερο οικονομικο-πολιτικό σύστημα εισδύει όλο και βαθύτερα στην συμβολική αναπαραγωγή του «βιόκοσμου», παρασύροντας νέες σφαίρες της επικοινωνιακά δομημένης διαντίδρασης μέσα στην δίνη της καπιταλιστικής ανάπτυξης¹¹⁰. Κι ενώ η «πραγμοποίηση» βρίσκεται πίσω στην «αποικιοποίηση του βιόκοσμου, τα παράλληλα φαινόμενα μιας «πολιτισμικής ένδειας» έρχονται ως συνέπεια μιας επαγγελματικοποίησης που διαχωρίζει όλο και περισσότερο τις κουλτούρες των ειδικών επαγγελματιών από την επικοινωνιακή υποδομή της καθημερινής ζωής. Οι διαδικασίες αμοιβαίας κατανόησης αποκόπτονται από τις σημαντικές πολιτισμικές πηγές, ενώ «αφυδατώνονται» οι παραδόσεις πάνω στις οποίες βασίζεται η καθημερινή πρακτική¹¹¹.

Όμως, από την άλλη πλευρά, ο «επικοινωνιακός εξορθολογισμός» του «βιόκοσμου» ακολουθεί μια δικιά του λογική, που απελευθερώνει σταδιακά τον Λόγο που ενυπάρχει στην επικοινωνία. Με άλλα λόγια, η διαδικασία «εξορθολογισμού του βιόκοσμου» (παρ' όλη την αμφισημία της) έχει για τον Χάμπερμας, χειραφετητικό χαρακτήρα. Στην ύστερη νεωτερικότητα, η εγκυρότητα της παράδοσης ελέγχεται από τον επικοινωνιακό Λόγο. Δεν απορρίπτεται κατ' ανάγκη, αλλά περνώντας μέσα από την κρίση του Λόγου, μέσω της διαδικασίας επίτευξης της «ορθολογικής συναίνεσης», με αντιπαράθεση λογικών επιχειρημάτων, αναδιαμορφώνεται κι επαναπροσανατολίζεται¹¹².

¹⁰⁹ στο ίδιο σελ. 406, υποσημ. 17: Ο όρος «εκνομίκευση» αναφέρεται γενικά στην τάση αύξησης του γραπτού δικαίου. Μπορούμε εδώ να διακρίνουμε την «διεύρυνση» του δικαίου, δηλαδή τον νομικό διακανονισμό των νέων κοινωνικών καταστάσεων (που σε προηγούμενες εποχές ρυθμίζονταν άτυπα) από την «εντατικοποίηση» του δικαίου, καθώς οι ειδικοί διασπούν τους καθολικούς γραπτούς νόμους σε μεμονωμένους όρους.

¹¹⁰ στο ίδιο σελ. xxxvi - xxxvii

¹¹¹ στο ίδιο σελ. xxxiv

¹¹² ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία στον J. Habermas» όπ.π. σελ. 74

Συμπερασματικά ο Χάμπερμας έχει την βαθιά πεποίθηση ότι ο επικοινωνιακός Λόγος μπορεί ν' αναλάβει το έργο της «αποαποικιοποίησης» του «βιόκοσμου» (που αποτελεί σημαντικό επίτευγμα στις σημερινές συνθήκες του πολιτισμικού πλουραλισμού). Με τον κατάλληλο εξορθολογισμό είναι δυνατόν να διευρυνθούν οι περιοχές συντονισμού των δράσεων και να επιτευχθεί η συναίνεση. Για να γίνει αυτό θα πρέπει ο επικοινωνιακά εξορθολογισμένος «βιόκοσμος» ν' αναπτύξει θεσμούς έξω από τον εαυτό του, με τους οποίους θα θέσει όρια στην εσωτερική δυναμική των υποσυστημάτων και θα τα υποτάξει σε αποφάσεις που παίρνονται μέσω της απρόσκοπτης επικοινωνίας. Ένας τέτοιος θεσμός είναι π.χ. μια δημόσια σφαίρα που να λειτουργεί αποτελεσματικά, στην οποία πρακτικά ερωτήματα γενικού ενδιαφέροντος μπορούν να υποβληθούν προς δημόσια συζήτηση¹¹³. Η «δημόσια σφαίρα» μαζί με άλλες έννοιες που ανέπτυξε ο Χάμπερμας στην πολιτική του θεωρία αποτελούν την ολοκληρωμένη του πρόταση-απάντηση στο συγκεκριμένο ζήτημα της κοινωνικής ενσωμάτωσης των μελών των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και ευρύτερα στις παθολογίες των σύγχρονων κοινωνιών. Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα εξετάσουμε τις βασικές πολιτικές έννοιες του Χάμπερμας, Κράτος Δικαίου, δημόσια σφαίρα, συνταγματικός πατριωτισμός, κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη.

3. ΚΡΑΤΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ

3.1. Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία

Οι απόψεις του Χάμπερμας για το Κράτος Δικαίου εκφράζονται κυρίως στα έργα του «*Αγώνες Αναγνώρισης στο Δημοκρατικό Κράτος Δικαίου*» και «*Πραγματικό και Ισχύον*». Είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο τη χαμπερμασιανή ανάλυση του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας και την θέση του υπέρ της προτεραιότητας των ατομικών δικαιωμάτων έναντι των συλλογικών στα πλαίσια των πλουραλιστικών κοινωνιών. Είδαμε επίσης με ποιόν τρόπο η αρχική του θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» θεμελιώνει τις απόψεις του για την πολυπολιτισμικότητα.

Τώρα θα εξετάσουμε πώς ακριβώς η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» θεμελιώνει την έννοια του «Κράτους Δικαίου» (η «αρχιτεκτονική» του οποίου, όπως τονίστηκε, είναι σημαντική για το θέμα της πολυπολιτισμικότητας). Όπως έχει προαναφερθεί, για να εντοπιστεί η κοινή ρίζα των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, της ατομικής ελευθερίας και της δημόσιας αυτονομίας, πρέπει να δοθεί

¹¹³ JÜRGEN HABERMAS “*The Theory of Communicative Action*” όπ.π. σελ. xxxix

προτεραιότητα στο διαλογικό στοιχείο, που οδηγεί σε συνεννόηση πάνω στις αρχές του ατομικών δικαιωμάτων και του δικαίου¹¹⁴. Γνωρίζουμε ήδη ότι η επανερμηνεία του Δικαίου είναι κομβικής σημασίας, για τον Χάμπερμας, στην αντιμετώπιση των προβλημάτων των σύγχρονων κοινωνιών και ειδικά μέσα στα πολυπολιτισμικά πλαίσια. Η διαδικασία διαμόρφωσης του Δικαίου είναι εκείνη που διασφαλίζει την Δημοκρατία, μέσα από ιδανικές συνθήκες επικοινωνίας. Οι ιδανικές συνθήκες διεξαγωγής της επικοινωνίας, με την σειρά τους, διασφαλίζουν την συνεννόηση μεταξύ των ατόμων, κι άρα προάγουν μια ιδανική μορφή ζωής, η οποία συνδέεται με τις έννοιες «ελευθερία» και «δικαιοσύνη». Ο Χάμπερμας επιδιώκει να εννοιολογήσει γλωσσολογικά αυτές τις έννοιες και σ' αυτό το σημείο η καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας του τέμνεται με την πολιτική του θεωρία για την Δημοκρατία και το Κράτος Δικαίου. Δημοκρατία και Κράτος Δικαίου είναι αλληλένδετα στη χαμπερμασιανή σκέψη.

Πιο συγκεκριμένα, η προσπάθεια γλωσσολογικού προσδιορισμού εννοιών όπως «ελευθερία» και «δικαιοσύνη» οδηγεί τον Χάμπερμας στο ζήτημα της θεμελίωσης των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Με βάση τη διαλογική θεωρία του Δικαίου, ο Χάμπερμας κατοχυρώνει τα δικαιώματα του ανθρώπου ως πολίτη και ως προσώπου. Ορισμένες από τις βασικές δημοκρατικές αρχές ενός Κράτους Δικαίου είναι οι εξής¹¹⁵:

- Αρχή της λαϊκής κυριαρχίας: Κατευθύνεται από την επικοινωνιακή εξουσία των πολιτών, η οποία διασφαλίζεται από τις ιδανικές συνθήκες διαλόγου κι επικοινωνίας, που είναι τέτοιες ώστε να παράγονται αποφάσεις που να διέπονται από ορθολογικότητα κι εγκυρότητα.
- Αρχή της ανεξάρτητης Δικαιοσύνης και δέσμευσής της στο ισχύον Δίκαιο: Είναι απαραίτητη για την δικαιολόγηση κι εφαρμογή των νόμων.
- Αρχή της εξασφάλισης της ατομικής δικαϊκής προστασίας των προσώπων: Συμβαδίζει με την προηγούμενη αρχή και δίνει τη δυνατότητα στα πρόσωπα να εγείρουν ατομικές νομικές αξιώσεις.
- Αρχή της συμμόρφωσης της διοικητικής κι εκτελεστικής εξουσίας στους νόμους: Μ' αυτόν τον τρόπο, η διοικητική κι εκτελεστική εξουσία υπόκειται

¹¹⁴ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κριτική Θεωρία κι Ερμηνευτική. Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας» ό.π. σελ. 266

¹¹⁵ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία στον J. Habermas» ό.π. σελ. 83 - 85

στην επικοινωνιακή εξουσία των πολιτών έτσι ώστε να παρεμποδιστεί κάθε είδους αυθαιρεσία.

- Αρχή του χωρισμού του Κράτους από την κοινωνία: Διασφαλίζει την διαμόρφωση μιας αυτόνομης «Κοινωνίας των Πολιτών» (Πρέπει να διευκρινιστεί ότι αυτός ο χωρισμός δεν έχει το φιλελεύθερο νόημα του χωρισμού του Κράτους από την κοινωνία των ανταγωνιζόμενων οικονομικών συμφερόντων).

Βασικό αντικείμενο της πολιτικής του Χάμπερμας είναι η θέσπιση των διαλογικά παραγόμενων νόμων από τους οποίους εξαρτώνται όλες οι μορφές εξουσίας. Η συγκεκριμένη πολιτική λαμβάνει χώρα σε δύο επίπεδα¹¹⁶: α) Στο επίπεδο της πολιτικής, όπου ανήκουν τα Κοινοβούλια και γενικά οι τυπικοί φορείς αντιπροσώπευσης των πολιτών και β) στο επίπεδο «Κοινωνίας των Πολιτών», όπου διαμορφώνεται άτυπα η κοινή γνώμη σε δημόσιο χώρο ελεύθερης συζήτησης. Τα δύο αυτά επίπεδα συνθέτουν την έννοια της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας» του Χάμπερμας. Συνεπώς μέσω της διαλογικής θεωρίας του Δικαίου, ο Χάμπερμας κατοχυρώνει τ' ανθρώπινα δικαιώματα. Το ερώτημα που θα εξετάσουμε τώρα είναι: Με ποιόν ακριβώς τρόπο ο επικοινωνιακός Λόγος θεμελιώνει τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη;

Στη νεωτερικότητα, ο κατακερματισμός της παραδοσιακής συνολικής θέασης του κόσμου έχει ως συνέπεια την ανάπτυξη μιας αυτόνομης (επικοινωνιακής) ηθικής, της ηθικής του Ορθού Λόγου, που δεν βασίζεται πλέον στην θρησκεία, η οποία ήταν ενοποιητικός παράγοντας στις προ-νεωτερικές κοινωνίες. Τώρα οι δράσεις των ατόμων-μελών της κοινωνίας συντονίζονται μέσα από την επικοινωνία, με μόνο κριτήριο την ορθολογική συναίνεση μέσα από συζητήσεις όπου κυριαρχεί η ισχύς του καλύτερου επιχειρήματος. Οι παραδοσιακές ερμηνείες για πράγματα που θεωρούνταν αυτονόητα (π.χ. ταυτότητα του ατόμου) παύουν πλέον να είναι «αυτόματες», αλλά γίνονται διαπραγματεύσιμες υπό την συνεχή πίεση του διαλόγου, ειδικά του ηθικού διαλόγου (moral discourse). Αυτός ο διάλογος στηρίζεται στην εσωτερική φωνή της ηθικής συνείδησης των ατόμων. Ωστόσο το γεγονός ότι υπάρχουν πολύ λίγοι έγκυροι ηθικοί κανόνες (καθολικής αποδοχής) καθώς επίσης και το ότι οι άνθρωποι δεν είναι πάντα αξιόπιστοι ως φορείς της ηθικής μας κάνουν ν' αντιληφθούμε ότι ο ηθικός διάλογος δεν είναι από μόνος του αρκετός για την ενοποίηση της κοινωνίας. Γι' αυτό

¹¹⁶ στο ίδιο σελ. 85 - 86

επιβάλλεται η συμπλήρωση των ηθικών κανόνων από τους κανόνες του εξαναγκαστικού Δικαίου. Το Δίκαιο παρέχει μια πιο στέρεη βάση κοινωνικής ενσωμάτωσης απ' ό,τι οι ηθικοί κανόνες. Επίσης «ανακουφίζει» την επικοινωνιακή δράση απ' το φορτίο ρύθμισης όλων των κοινωνικών ζητημάτων¹¹⁷. Συμπληρώνει αλλά και υποτάσσεται στην ηθική, καθώς δεν ορίζει τι είναι ηθικό αλλά το γενικό πλαίσιο αυτού που απαγορεύεται. Το Δίκαιο είναι προϊόν της διαλογικής δημοκρατικής διαδικασίας και αυτή ακριβώς το νομιμοποιεί στα μάτια των μελών της κοινωνίας.

Γι' αυτόν τον λόγο, ο Χάμπερμας εισήγαγε την έννοια του εθικού διαλόγου (ethical discourse) δίπλα στην έννοια του ηθικού διαλόγου (moral discourse), λαμβάνοντας υπ' όψη του τους ιδιαίτερους πολιτικούς θεσμούς και νόμους της εκάστοτε κοινωνίας, τις ιδιαίτερες ανάγκες της. Έτσι στο πρόβλημα του τρόπου σύγκλισης της κοινωνικής συνοχής από την μια και της ελευθερίας των πολιτών εντός των λειτουργικά διαφοροποιημένων πολυπολιτισμικών κοινωνιών από την άλλη, ο Χάμπερμας απαντά μ' αυτήν ακριβώς τη θεωρία της διαλογικής συγκρότησης του Δικαίου μέσω του ηθικού και του εθικού διαλόγου. Μ' αυτόν τον τρόπο το ζήτημα της κοινωνικής συνοχής ξεφεύγει από το επίπεδο των προσδοκιών, δηλαδή των ελπίδων που στηρίζουμε αναμένοντας την «ηθική συμπεριφορά» των άλλων, και περνάει στο επίπεδο νομιμοποίησης των κυρίαρχων κανόνων.

Με βάση αυτήν την προσέγγιση, ο τρόπος ερμηνείας των δικαιωμάτων προϋποθέτει την κατοχύρωση της δημόσιας και της ιδιωτικής αυτονομίας των πολιτών. Αφού το Δίκαιο είναι προϊόν της πολιτικής ενεργοποίησης των ατόμων-μελών της κοινωνίας, θα πρέπει να κατοχυρώνει την δημόσια αυτονομία τους. Γνωρίζουμε ήδη ότι για τον Χάμπερμας αυτά τα δύο είδη αυτονομίας είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Χωρίς την ιδιωτική αυτονομία δεν μπορεί να υπάρξει η δημόσια και χωρίς την δημόσια η ιδιωτική αυτονομία μετατρέπεται σ' ένα είδος «αρνητικής ελευθερίας», απαλλαγμένης από εξωτερικούς καταναγκασμούς αλλά κενής περιεχομένου¹¹⁸. Η ελευθερία στη χαμπερμασιανή σκέψη, απαιτεί τη δυνατότητα επικοινωνίας όλων των ατόμων εξ ίσου και την συμμετοχή τους σε δημόσιους διαλόγους. Συνέπεια τούτου είναι η θέση του Χάμπερμας ότι στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, τ' ατομικά δικαιώματα έχουν προτεραιότητα έναντι των συλλογικών, καθώς είναι αυτά που εξασφαλίζουν επιτυχώς και τα δύο είδη αυτονομίας στα μέλη μιας κοινωνίας.

¹¹⁷ στο ίδιο σελ. 76

¹¹⁸ στο ίδιο σελ. 79

3.2. Δημόσια σφαίρα

Στο κεφάλαιο του διαλόγου για την πολυπολιτισμικότητα, είδαμε ότι ο Χάμπερμας αντιλαμβάνεται ότι οι πολυπολιτισμικές κοινωνίες μπορεί να είναι πολύ διαφορετικές μεταξύ τους, αλλά το κοινό τους στοιχείο είναι η δυνατότητα ανάπτυξης μιας δημόσιας σφαίρας με ανοιχτές δομές επικοινωνίας, έτσι ώστε οι πολίτες να μπορούν να συμμετέχουν σε ελεύθερο δημόσιο διάλογο. Είδαμε επίσης ότι για τον Χάμπερμας, η δημόσια σφαίρα είναι απαραίτητος θεσμός για τον επικοινωνιακό εξορθολογισμό του «βιόκοσμου», συμβάλλοντας στην «αποαποικιοποίησή» του. Χαρακτηριστικό είναι ότι, για να λειτουργήσει το πολίτευμα της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας», είναι ζωτικός ο άτυπος χώρος ελεύθερης διαμόρφωσης της κοινής γνώμης κι αυτό είναι το στοιχείο που κάνει τη δημοκρατική θεωρία του Χάμπερμας διαφορετική από άλλες δημοκρατικές θεωρίες. Είναι προφανής η συνέπεια της θεωρίας του για το δημοκρατικό πολίτευμα με τις αρχές του για το διάλογο και την «επικοινωνιακή

δράση». Ο Χάμπερμας δεν ενδιαφέρεται απλά για την μορφή του πολιτεύματος αλλά και για τη διασφάλιση των κατάλληλων συνθηκών επικοινωνίας των πολιτών.

Ο άτυπος χώρος διαμόρφωσης της κοινής γνώμης αποτελεί και μια πρόταση του Χάμπερμας για ρεαλιστική εκπροσώπηση των πολιτών μέσα στις πολύπλοκες, πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Μην μπορώντας (για διάφορους λόγους) να συμμετέχουν όλοι σε τυπικούς φορείς εκπροσώπησης, συγκροτούν άτυπες σφαίρες επικοινωνίας, οι οποίες είναι απαλλαγμένες από το βάρος λήψης επίσημων αποφάσεων. Έτσι διασφαλίζεται η ιδιωτική αυτονομία μαζί με την δημόσια χωρίς ν' απαιτείται η διαρκής ανάμειξη των πολιτών στην άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας¹¹⁹. Επιπλέον λειτουργώντας ως αντίβαρο στην αποικιοποίηση του βιόκοσμου από τα διάφορα υποσυστήματα και στην εμπορευματοποίηση των διαφόρων σφαιρών κοινωνικής ζωής, η δημόσια σφαίρα είναι το μέσον ελέγχου που έχει στα χέρια της η κοινωνία για να περιορίσει την «εισβολή» του «συστήματος» στο «βιόκοσμο».

Αναλυτικά οι απόψεις του Χάμπερμας για την «δημόσια σφαίρα» εκφράζονται στο έργο του, *«Δομική μεταμόρφωση της Δημόσιας Σφαίρας»*. Εκεί ο Γερμανός θεωρητικός θέτει ένα ερώτημα κρίσιμο για τη θεωρία της Δημοκρατίας: Ποιες είναι οι κοινωνικές συνθήκες υπό τις οποίες διεξάγεται μια ορθολογική-κριτική συζήτηση από άτομα πρόθυμα ν' ανταλλάξουν επιχειρήματα σχετικά με δημόσια θέματα; Πρόκειται για μια διερεύνηση των κανονιστικών ιδεωδών και της πραγματικής Ιστορίας, αναφέρει ο Αμερικανός Κοινωνιολόγος Craig Calhoun, στον πρόλογο του έργου του *«Χάμπερμας και Δημόσια Σφαίρα»*¹²⁰. Αυτή η διερεύνηση εστιάζεται στην πολιτική ζωή των αστών του 17^{ου} αι. έως τον 20^ο αι. Στόχος του Χάμπερμας είναι να προχωρήσει πέρα από τις ιστορικές ατέλειες, ν' ανακαλύψει ένα στοιχείο που να εμφανίζει συνεχή κανονιστικότητα. Αυτό το στοιχείο είναι η θεσμική τοποθέτηση του επικοινωνιακού (πρακτικού) Λόγου στις δημόσιες υποθέσεις και των συνεπακόλουθων αξιώσεων της επίσημης Δημοκρατίας.

Στο έργο του *«Δομική μεταμόρφωση της Δημόσιας Σφαίρας»*, ο Χάμπερμας επιδιώκει την κριτική προσέγγιση της κοινωνίας των αστών μέσω του εντοπισμού αφ' ενός των εσωτερικών της αντιφάσεων που οδήγησαν στη μεταμόρφωσή της και στη μερική

¹¹⁹ στο ίδιο σελ. 87

¹²⁰ CRAIG CALHOUN *“Habermas and the Public Sphere”* (edit. by Craig Calhoun) Cambridge, Mass: MIT Press, 1996, p 1

αποσύνθεσή της κι αφ' ετέρου του στοιχείου αλήθειας και της χειραφετητικής δυναμικής που εμπεριεχόταν σ' αυτήν την κοινωνία¹²¹. Τελικά αποδεικνύεται πως η δημόσια σφαίρα, που αρμόζει σ' ένα δημοκρατικό πολίτευμα, εξαρτάται τόσο από την ποιότητα του διαλόγου όσο και από την ποσότητα της συμμετοχής.

Το πρώτο στοιχείο-κλειδί που εντοπίζει είναι η αδιάλειπτη παρουσία του επιχειρήματος. Αυτό είναι το πρώτο απαιτούμενο κατά την εξήγηση του τρόπου με τον οποίο η κλασσική δημόσια σφαίρα των αστών του 17^{ου} και 18^{ου} αι. συγκροτήθηκε γύρω από την ορθολογική κριτική επιχειρηματολογία, όπου κρίσιμης σημασίας ήταν τα πλεονεκτήματα του επιχειρήματος όχι οι ταυτότητες των συμμετεχόντων στις συζητήσεις. Επίσης η αρχικά περιορισμένη κι ελιτίστικη δημόσια σφαίρα των αστών διευρυνόταν συνεχώς έτσι ώστε να συμπεριλάβει όλο και πιο πολλούς. Ο Χάμπερμας υποστηρίζει πως αυτή η συμπεριληπτικότητα της δημόσιας σφαίρας οδήγησε σε εκφυλισμό την ποιότητα του διαλόγου, αλλά από την άλλη πλευρά πιστεύει πως σε μια Δημοκρατία είναι αδύνατη η πρόοδος χωρίς τη διευρυμένη δημόσια σφαίρα. Γίνεται φανερό ότι ο Χάμπερμας θέλει να επαναφέρει στην ζωή την δυναμική της προόδου της Δημοκρατίας και του Νόμου, το οποίο αποτελεί μέρος της προσπάθειάς του για επαναθεμελίωση της κριτικής θεωρίας¹²².

Η σπουδαιότητα της δημόσιας σφαίρας έγκειται ακριβώς στη δυναμική της ως χώρος κοινωνικής ολοκλήρωσης και συνοχής¹²³. Ο δημόσιος διάλογος είναι ένας τρόπος συντονισμού των δράσεων των ανθρώπων, όπως και το χρήμα και η εξουσία. Μόνο που το χρήμα και η εξουσία δεν είναι διαλογικά μέσα συντονισμού, δεν προσφέρουν εσωτερικά ανοίγματα προς το Λόγο και τη βούληση παρά τείνουν προς την κυριαρχία και την πραγματοποίηση. Γι' αυτό η Οικονομία και το Κράτος είναι αντίπαλοι της δημοκρατικής δημόσιας σφαίρας. Γενικά, ο Χάμπερμας σ' αυτό το έργο του αναπροσδιορίζει τη δημόσια σφαίρα μέσα από τους «φακούς της επικοινωνίας»¹²⁴ και συνεισφέρει σημαντικά στην αναγνώριση της ύπαρξης συνδέσμων μεταξύ επικοινωνίας και κοινωνικοποίησης, μέσω εσωτερικευμένων νορμών κι αξιών, που ισχυροποιούν την κοινωνία των πολιτών.

¹²¹ στο ίδιο σελ. 2

¹²² στο ίδιο σελ. 5

¹²³ στο ίδιο σελ. 6

¹²⁴ ΧΡΗΣΤΟΣ ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΣ «Κοινωνικό κεφάλαιο, κοινωνία των πολιτών και δημόσια πολιτική», Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 106, 2001, 43-65 στο: http://www.grsr.gr/preview.php?c_id=273

3.3. Συνταγματικός πατριωτισμός

Αν η δημόσια σφαίρα είναι ο χώρος πραγμάτωσης της κοινωνικής ολοκλήρωσης των ατόμων, ο «συνταγματικός πατριωτισμός» (Verfassungspatriotismus) είναι ο συνεκτικός δεσμός και αποτελεί την κεντρική απάντηση του Χάμπερμας στο βασικό ερώτημα: Πολυπολιτισμικότητα ή κοινωνική συνοχή; Ο Χάμπερμας ισχυρίζεται πως οι δύο έννοιες δεν αποκλίνουν. Είναι δυνατόν να υπάρξει κοινωνική συνοχή στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες κι αυτό γιατί μπορεί να υπάρξει εκείνο το είδος πατριωτισμού που ο ίδιος αποκαλεί «συνταγματικό».

Ο «συνταγματικός πατριωτισμός» διαμορφώνει το πλαίσιο, θέτει τα θεμέλια και επιτρέπει την επικοινωνία σε τέτοιο βαθμό που οι διαφορές μεταξύ των πολιτισμών να μη χωρίζουν αλλά να ενώνουν. Το σύνταγμα μιας δημοκρατικής χώρας διαμορφώνει αυτό που ο Habermas ονομάζει 'voraussetzungsreiche Architektonik des

Rechtsstaates', δηλαδή «απαιτητική αρχιτεκτονική του κράτους-δικαίου» και στο οποίο κυριαρχεί η ιδέα ενός «αυτοοριζόμενου πολιτικού-κοινωνικού σώματος»¹²⁵.

Το βασικό ερώτημα από το οποίο ξεκινά είναι: Πώς είναι δυνατόν να διασφαλιστεί η συνύπαρξη και συνοχή των διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων την στιγμή που οι διαφορετικές ηθικές τους (με την έννοια των εθνικών αντιλήψεων, δηλαδή αντιλήψεων για το «ευ ζην») πιθανόν να μην συμπίπτουν ή ακόμη και να συγκρούονται μεταξύ τους; Για ν' απαντήσει στο ερώτημα ο Χάμπερμας πρώτα απ' όλα διακρίνει (σε φιλοσοφικό επίπεδο) δύο είδη αφομοίωσης των μεταναστευτικών ομάδων στις κοινωνίες υποδοχής¹²⁶:

- 1) Συγκατάθεση στις αρχές του Συντάγματος: Αφομοίωση στον τρόπο με τον οποίο η αυτονομία των πολιτών είναι θεσμοθετημένη στην κοινωνία της υποδοχής και στον τρόπο με τον οποίο ασκείται εκεί η «δημόσια χρήση του Λόγου».
- 2) Προθυμία για πραγματική συμμετοχή στον ντόπιο πολιτισμό: Όχι μόνο εξωτερική συμμόρφωση, αλλά πραγματική προσαρμογή στον τρόπο ζωής και στα έθιμα της ντόπιας κουλτούρας. Αυτού του είδους η αφομοίωση περνά στο επίπεδο της ηθικο-πολιτισμικής ενσωμάτωσης κι έτσι έχει βαθύτερες επιπτώσεις πάνω στην συλλογική ταυτότητα των μεταναστών απ' ό,τι έχει η αφομοίωση του πρώτου τύπου.

Είναι φανερό, απ' όσα αναφέρθηκαν έως τώρα στα προηγούμενα κεφάλαια, ότι ο Χάμπερμας συνηγορεί υπέρ εκείνου του είδους της αφομοίωσης που έχει να κάνει με την συγκατάθεση στις αρχές του Συντάγματος ενός Κράτους. Πρόκειται για μια πολιτική αφομοίωση, η οποία αποτρέπει των τεμαχισμό της κοινωνίας σε πολιτισμούς και υποπολιτισμούς, κι άρα δρα προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. Κατά τους ισχυρισμούς του Χάμπερμας, ένα δημοκρατικό Κράτος Δικαίου, που παίρνει στα σοβαρά τον διαχωρισμό των δύο επιπέδων ολοκλήρωσης (πολιτική και ηθική), πρέπει ν' απαιτήσει από τους μετανάστες μόνο την πολιτική κοινωνικοποίηση του πρώτου επιπέδου (στην πράξη αυτή θα διαφανεί στην δεύτερη γενιά μεταναστών).

¹²⁵ ΗΛΙΑΣ ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ «Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα», Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας Τεύχος 2 – 3: Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999 στο: http://www2.media.uoa.gr/sas/issues/2_issue/katsoul.html

¹²⁶ JÜRGEN HABERMAS «Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου» όπ.π. σελ. 92 - 93

Κατά συνέπεια η έννοια του «συνταγματικού πατριωτισμού» έχει να κάνει με την πολιτική ολοκλήρωση των μελών μιας κοινωνίας. Η πολιτική ολοκλήρωση διασφαλίζει την πίστη στην κοινή πολιτική κουλτούρα, η οποία θεμελιώνεται στην ερμηνεία των συνταγματικών αρχών από πλευράς εθνικής ιστορικής εμπειρίας. Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτή η ερμηνεία δεν μπορεί να είναι εθνικά ουδέτερη. Ίσως θα ήταν καλύτερα να μιλάμε για έναν κοινό ορίζοντα ερμηνείας, όπου τα επίκαιρα θέματα προκαλούν δημόσιες συζητήσεις για την πολιτική αυτο-αντίληψη των πολιτών. Βεβαίως συζητήσεις γίνονται πάντα για την καλύτερη ερμηνεία των συνταγματικών αρχών και των δικαιωμάτων. Αλλά εδώ μιλάμε για έναν συνταγματικό πατριωτισμό που τοποθετεί το σύστημα των δικαιωμάτων μέσα στο ιστορικό πλαίσιο μιας νομικής κοινότητας¹²⁷. Οι αρχές του συνταγματικού πατριωτισμού πρέπει να συνδέονται διαρκώς με τα κίνητρα και τις πεποιθήσεις των πολιτών – ειδάλλως δεν μπορούν ν' αποτελέσουν την κινητήρια δύναμη ένωσης ίσων κι ελεύθερων πολιτών. Συμπερασματικά, η κοινή πολιτική κουλτούρα των πολιτών διαπερνάται από την ηθική. Ταυτοχρόνως, η ηθική ουσία του συνταγματικού πατριωτισμού δεν μπορεί να μειώσει την ουδετερότητα του νομικού συστήματος, αλλά μάλλον πρέπει να οξύνει την ευαισθησία στην ποικιλομορφία των διαφορετικών μορφών ζωής που συνυπάρχουν στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Πρέπει οπωσδήποτε να διατηρηθεί η διάκριση μεταξύ των δύο επιπέδων ολοκλήρωσης (πολιτικής και ηθικής). Αν ξεπέσει το ένα στο άλλο (δηλαδή η πολιτική ολοκλήρωση στην ηθική ολοκλήρωση ή το αντίστροφο), τότε η πλειοψηφική κουλτούρα θα σφετεριστεί τα κρατικά προνόμια εις βάρος των άλλων πολιτισμικών μορφών ζωής. Αν και αναγνωρίζει ότι τα δημοκρατικά Κράτη Δικαίου έχουν τα δικά τους ηθικά πρότυπα, ο Χάμπερμας διαχωρίζει την κοινή ταυτότητα μιας ομάδας πολιτών από τον ηθικό τους προσανατολισμό. Η δημοκρατική ιδιότητα του πολίτη δεν απαιτεί να μοιράζονται οι πολίτες την ίδια γλώσσα ή τις ίδιες ηθικές και πολιτισμικές αρχές. Αντιθέτως, οι πολίτες πρέπει να κοινωνικοποιούνται μέσα σε μια κοινή πολιτική κουλτούρα, η οποία θ' αποτελεί την βάση ενός «συνταγματικού πατριωτισμού», που τους θα τους βοηθήσει να κατανοήσουν καλύτερα την «ποικιλομορφία» και την «ενσωμάτωση» των διαφορετικών μορφών ζωής που συνυπάρχουν στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Ο συνταγματικός πατριωτισμός, επίσης, παρέχει μια κοινή γλώσσα, εκείνη των ίδιων νομικών αρχών, ως βάση συνεννόησης ανάμεσα

¹²⁷ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 134

στους πολίτες (ανεξαρτήτως των ηθικών τους προσανατολισμών) κατά τις δημόσιες συζητήσεις τους. Μ' αυτήν την έννοια ο Χάμπερμας αποφεύγει την ιδεολογικά φορτισμένη έννοια του «εθνικού πατριωτισμού» κι εστιάζεται αποκλειστικά στην πολιτική νομιμότητα.

Ο συνταγματικός πατριωτισμός (θα λέγαμε η πολιτική ηθική του Χάμπερμας) έχει τα εξής πλεονεκτήματα: α) Το Κράτος έχει την δυνατότητα να διατηρήσει την ταυτότητα της πολιτικής κοινότητας (που δεν θα θίγεται από τίποτα – ούτε από την μετανάστευση) από την στιγμή που η ταυτότητα αυτή θεμελιώνεται πάνω στις συνταγματικές αρχές του πολιτικού πολιτισμού – όχι πάνω στους βασικούς ηθικούς προσανατολισμούς του επικρατούντος πολιτισμού της χώρας. Αυτό είναι το είδος της πολιτικής ηθικής που προτείνει ο Χάμπερμας και την διακρίνει από τις επιμέρους ηθικές των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων. β) Οι μετανάστες εντάσσονται πρόθυμα στον πολιτικό πολιτισμό της νέας τους πατρίδας, χωρίς να πρέπει να εγκαταλείψουν αναγκαστικά τον δικό τους. (Όντως το δικαίωμα στον δημοκρατικό αυτοπροσδιορισμό περιλαμβάνει το δικαίωμα των πολιτών να εμμένουν στον συμπεριληπτικό χαρακτήρα της πολιτικής τους κουλτούρας και προφυλάσσει την κοινωνία από τον κίνδυνο του τεμαχισμού σε υποπολιτισμούς). γ) Η πολιτική ολοκλήρωση αποκλείει τους φονταμενταλιστικούς μεταναστευτικούς πολιτισμούς.

Σημαντική συνέπεια αυτής της εναλλακτικής λύσης είναι ότι διευρύνεται ο ορίζοντας μέσα στον οποίον οι πολίτες ερμηνεύουν τις κοινές συνταγματικές τους αρχές, από την στιγμή που ο μετανάστης δεν είναι υποχρεωμένος να εγκαταλείψει τις παραδόσεις του. Τότε τίθεται σε λειτουργία ένας νέος μηχανισμός, σύμφωνα με τον οποίον μεταβάλλεται σταδιακά και το περιεχόμενο της ηθικο-πολιτικής αυτοσυνείδησης του έθνους ως συνόλου.

Γίνεται αντιληπτό ότι ο «συνταγματικός πατριωτισμός» αποτελεί μια αξιόλογη λύση – απάντηση για την πρόκληση της πολυπολιτισμικής ποικιλομορφίας. Όπως ακριβώς οι απόψεις του Χάμπερμας για την πολυπολιτισμικότητα απορρέουν από την προσκόλλησή του στην παράδοση του Διαφωτισμού, βάση της οποίας το έθνος-κράτος συγκροτείται μέσω της συναίνεσης των ατόμων και της εθελούσιας προσχώρησής τους στις αρχές ενός Κράτους (η ιδέα του ρεπουμπλικανισμού), το ίδιο συμβαίνει και με τον συνταγματικό πατριωτισμό. Ο Χάμπερμας γυρίζει πίσω στη

γέννηση του έθνους-κράτους¹²⁸, επειδή οι ασάφειες και οι αντιφάσεις της έννοιας αυτής μπορούν να φωτίσουν την κατάσταση των σημερινών πολύπλοκων κοινωνιών. Ενώ η ρεπουμπλικανική ιδέα μιας εθελοντικής ένωσης πολιτών σε έθνος αποτελεί τη βάση δημοκρατικής νομιμοποίησης, η ιδέα μιας προ-πολιτικής εθνικής κοινότητας ικανοποιεί την ανάγκη κοινωνικής ενοποίησης. Πράγματι η ιδέα μιας κοινής εθνικής συνείδησης συμπληρώνει ένα «συγκινησιακό κενό» ή ένα «κενό αλληλεγγύης», καθώς ενώνει τα διαφορετικά υποκείμενα και τα μετατρέπει σε υπεύθυνους (ο ένας για τον άλλον) πολίτες μιας και μοναδικής πολιτικής κοινότητας. Ενώ από τη μια πλευρά, οι ιδέες του ρεπουμπλικανισμού και του εθνικισμού είναι συμπληρωματικές η μία της άλλης, από την άλλη η μερικότητα και η κατασκευασμένη ταυτότητα του εθνικισμού δεν συμπλέει με την οικουμενικότητα και τον εξισωτισμό του ρεπουμπλικανισμού. Έτσι το έθνος-κράτος έχει την όψη του Ιανού: αντλεί την δημοκρατική νομιμοποίησή του από την εθελοντική ένωση των πολιτών του και την κοινωνική συνοχή του από την ηθική ολοκλήρωση του κληρονομημένου ή κατασκευασμένου έθνους.

Στις ασάφειες και τις αντιφάσεις που είναι εγγενείς σ' αυτήν την ιδέα του έθνους-κράτους αποδίδει ο Χάμπερμας τις διαρκώς αυξανόμενες εντάσεις των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνιών. Σε τελική ανάλυση, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, η ιδέα μιας προ-πολιτικής, ομοιογενούς κοινότητας βασίζεται σ' έναν μύθο, ο οποίος συντηρείται μόνο με την καταπίεση των ετερογενών στοιχείων του πληθυσμού. Αυτήν ακριβώς την καταπίεση της διαφοράς, της ποικιλομορφίας καταγγέλλουν πολλές παραδοσιακά περιθωριοποιημένες ομάδες. Για την αντιμετώπιση αυτών ακριβώς των προκλήσεων, ο Χάμπερμας προβάλλει την ιδέα του «συνταγματικού πατριωτισμού», ως ένα είδος «πολιτικού εθνικισμού» που λειτουργεί συνεκτικά για τους πολίτες ενός έθνους¹²⁹.

Πώς ακριβώς επιτυγχάνεται ο «πολιτικός εθνικισμός», η «μετακίνηση» των Κρατών προς τις αρχές του «συνταγματικού πατριωτισμού»; Ο Χάμπερμας απαντά στη βάση

¹²⁸ ANDREA BAUMEISTER "Diversity and Unity: The Problem with 'Constitutional Patriotism'", University of Stirling, UK, στο dSPACE.stir.ac.uk σελ. 1 - 10

¹²⁹ στο ίδιο σελ. 28, υποσημ. 1: Η έννοια του «συνταγματικού πατριωτισμού» πρωτοδιατυπώθηκε από τον Χάμπερμας ως απάντηση στις συζητήσεις που έγιναν για τη Γερμανική εθνική ταυτότητα έπειτα από την επανένωση των δύο Γερμανιών. Δεδομένης της Γερμανικής Ιστορίας, ο Χάμπερμας ισχυρίστηκε ότι μία σύγχρονη Γερμανική ταυτότητα πρέπει να βασίζεται πάνω στον σεβασμό του συντάγματος και στα θεμελιώδη δημοκρατικά δικαιώματα. Στα ύστερα έργα του ο Χάμπερμας διατείνεται ότι όλα τα σύγχρονα Κράτη Δικαίου πρέπει να «μετακινηθούν» προς τον «συνταγματικό πατριωτισμό» για ν' αντιμετωπίσουν τις προκλήσεις των περιθωριοποιημένων ομάδων που αγωνίζονται για την αναγνώρισή τους. (Αυτό συμβαδίζει με την θέση του Χάμπερμας για τον «αυτομετασχηματισμό» των επιμέρους πολιτισμικών μορφών ζωής έτσι ώστε ν' αντέξουν στον χρόνο – εννοείται ότι το ίδιο πρέπει να συμβεί και με τις ευρύτερες ενώσεις ανθρώπων όπως είναι τα Κράτη).

των δύο διαφορετικών παραδόσεων της συγκρότησης των εθνών-κρατών. Στο βαθμό που αποσυνδέονται επιτυχώς ο ρεπουμπλικανισμός από τον εθνικισμό, διαρρηγνύεται ο ιστορικός δεσμός μεταξύ τους και μετατοπίζεται η αλληλεγγύη των πολιτών προς τον «συνταγματικό πατριωτισμό»¹³⁰. Ουσιαστικά, ο «συνταγματικός πατριωτισμός» επανακατευθύνει την αφοσίωση και την προσκόλληση των πολιτών προς τις θεμελιώδεις αρχές του ρεπουμπλικανισμού που φυλάσσονται μέσα στην πολιτική κουλτούρα και το βασικό Δίκαιο (μακριά από προ-πολιτικές οντότητες όπως π.χ. το έθνος ή η οικογένεια). Ο συνταγματικός πατριωτισμός γίνεται ορατός από την στιγμή που ο ρεπουμπλικανισμός «σταθεί στα πόδια του». Τότε η δημοκρατική διαδικασία μπορεί ν' αποδειχθεί πηγή νομιμότητας και κοινωνικής ολοκλήρωσης. Μέσα από την ανάλυση της έννοιας του «συνταγματικού πατριωτισμού» αντιλαμβανόμαστε ότι αυτό που απαιτείται, ουσιαστικά, είναι η αποσύνδεση των επιμέρους κουλτούρων αλλά και της πλειοψηφικής κουλτούρας από την πολιτική κουλτούρα. Όμως σ' αυτό το σημείο γεννιούνται δύο κύρια ερωτήματα:

- 1) Πώς είναι δυνατόν ν' αποσυνδεθούν οι επιμέρους κουλτούρες και η πλειοψηφική κουλτούρα από την πολιτική κουλτούρα;
- 2) Πώς μπορεί ο «συνταγματικός πατριωτισμός» να γίνει κτήμα άλλων πολιτισμών - εκτός του Δυτικού - από την στιγμή που συνεπάγεται ουσιαστική δέσμευση στις φιλελεύθερες αξίες του Δυτικού πολιτισμού;

Βλέπουμε ότι αυτά τα ερωτήματα, στην ουσία, αναπαράγουν τους ίδιους προβληματισμούς και διλήμματα που απορρέουν από το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας. Με άλλα λόγια πρόκειται για τα ίδια ερωτήματα που γεννιούνται από τη θέση που παίρνει ο Χάμπερμας υπέρ του προβαδίσματος των ατομικών δικαιωμάτων έναντι των συλλογικών, θέση που παράγεται από τον ευρύτερο φιλοσοφικό του προσανατολισμό και από τις θεωρητικές υποθέσεις του έργου του. Τη θεμελίωση της έννοιας του «συνταγματικού πατριωτισμού» με σκοπό την αντιμετώπιση αυτών των ερωτημάτων από τον Χάμπερμας, μπορούμε να εστιάσουμε σε τρία κυρίως σημεία: α) στη διάκριση «ηθικής» και «εθικότητας» (που παρέχει νομιμοποιητική βάση στον «συνταγματικό πατριωτισμό» στα πλαίσια επανερμηνείας του Συντάγματος), β) στη θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» (που θεμελιώνει κανονιστικά τον «συνταγματικό πατριωτισμό» στην βάση επίτευξης της ορθολογικής συναίνεσης υπό τις προϋποθέσεις της «ηθικής του διαλόγου»), γ) στην

¹³⁰ στο ίδιο σελ. 5

θρησκευτική ανεκτικότητα (που δίνει το παράδειγμα προσαρμογής διαφορετικών κι αλληλοσυγκρουόμενων κοσμοθεωριών στις απαιτήσεις ενός σύγχρονου, κοσμικού Κράτους). Ας δούμε αναλυτικότερα αυτά τα σημεία:

α) Όσον αφορά την διάκρισή μεταξύ «ηθικής» και «εθικότητας», είδαμε ότι για τον Χάμπερμας «κάθε έννομη τάξη εκφράζει επίσης την ιδιαίτερη μορφή ζωής και δεν αντανakλά απλώς τα οικουμενικά χαρακτηριστικά των βασικών δικαιωμάτων». Έτσι οι πολιτικές διαβουλεύσεις θα αναλύουν τα εθικο-πολιτικά και τα πραγματικά ζητήματα καθώς επίσης και τα ηθικά¹³¹. Ο Χάμπερμας γνωρίζει ότι, για να ταυτιστούν οι πολίτες με το Κράτος, θα πρέπει το Σύνταγμά τους να «τροφοδοτείται» από τις επιμέρους πολιτισμικές παραδόσεις τους έτσι ώστε να το αναγνωρίζουν ως οικείο. Εδώ γίνεται κατανοητό ότι ο «συνταγματικός πατριωτισμός» δεν βασίζεται απλά σ' ένα σύνολο αφηρημένων αρχών, όπως λένε οι επικριτές του Χάμπερμας. Κάτι τέτοιο παραγνωρίζει τη λεπτότητα και την πολυπλοκότητα της έννοιας αυτής¹³². Ο «συνταγματικός πατριωτισμός» λαμβάνει συγκεκριμένο περιεχόμενο, ανάλογα με τις ιστορικές εμπειρίες, την πολιτισμική σύνθεση και τις εκάστοτε κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες. Συνεπώς κάθε Κράτος είναι «εθικά διαμορφωμένο» και θα ερμηνεύει τα οικουμενικά δικαιώματα και τις συνταγματικές του αρχές σύμφωνα με τις δικές του ιστορικές εμπειρίες¹³³. Έτσι κάθε Κράτος να μπορεί ν' αναπτύξει το δικό του είδος «συνταγματικού πατριωτισμού»¹³⁴.

Επομένως παρ' όλο που ο «συνταγματικός πατριωτισμός» βασίζεται στις οικουμενικές αρχές και στην ηθική (με την έννοια των καθολικών αξιών), ο Χάμπερμας πιστεύει ότι οι συνταγματικές παραδόσεις των σύγχρονων Κρατών μπορούν να επανερμηνευτούν με τέτοιον τρόπο, ώστε ν' αντανakλούν τις εθικές μέριμνες των ποικίλων πολιτισμικών και θρησκευτικών ομάδων που ζουν εντός του Κράτους. Μια τέτοια λύση θα ήταν αρκετά ελκυστική για το πρόβλημα της ενσωμάτωσης που αντιμετωπίζουν πολλά σύγχρονα πλουραλιστικά Κράτη. Όμως παρ' όλο που το Κράτος θα πρέπει να διασφαλίζει την δυνατότητα των ατόμων να ζουν τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής τους, δεν θα πρέπει ν' αναζητάει την διατήρηση των

¹³¹ στο ίδιο σελ. 7

¹³² στο ίδιο σελ. 6

¹³³ στο ίδιο σελ. 28, υποσημ.3

¹³⁴ στο ίδιο σελ. 29, υποσημ. 10: Σύμφωνα με τον Χάμπερμας υπάρχουν πολλές διαφορετικές πορείες για την επίτευξη αυτού του δύσκολου στόχου: π.χ. μία ομοσπονδιακή ανάθεση εξουσιών, μία λειτουργικά εξειδικευμένη μετατόπιση ή αποκέντρωση των κρατικών αρμοδιοτήτων, εγγυήσεις πολιτισμικής αυτονομίας, ιδιαίτερα συλλογικά δικαιώματα, πολιτικές αποζημίωσης (και άλλοι διακανονισμοί για την αποτελεσματική προστασία των μειονοτήτων).

πολιτισμών σαν να ήταν απειλούμενα είδη¹³⁵. Αυτή είναι μια θέση που γνωρίζουμε ήδη από την έκθεση των απόψεων του Χάμπερμας στο θέμα της πολυπολιτισμικότητας κι έχει να κάνει με την αντίληψη ότι τα πολιτισμικά δικαιώματα είναι νόμιμα μόνο όταν ασκούνται ως ατομικές ελευθερίες.

β) Συνεπώς το ζήτημα τώρα ανάγεται σε επανερμηνεία των συνταγματικών παραδόσεων, το οποίο συνδέεται με τη χαμπερμασιανή θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» και την συνακόλουθη επίτευξη «ορθολογικής συναίνεσης». Η αναζήτηση ορθολογικής συναίνεσης, κατά το πρότυπο του διαλόγου (έτσι όπως έχει αναλυθεί από τον Χάμπερμας) θα δώσει την δυνατότητα στις σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες να διαμορφώσουν μια κοινή πολιτική κουλτούρα. Η επικοινωνιακή ορθολογικότητα (έμφυτη – όπως είδαμε - στον εξορθολογισμό του βιόκοσμου) δίνει την δυνατότητα συνειδητοποίησης της ύπαρξης ευρύτερων ερμηνειών και της ανάγκης έλλογης δικαιολόγησης και κριτικής στην αυθεντία των παραδόσεων. Με δεδομένη αυτήν την αποκεντρωμένη αντίληψη του κόσμου, αντιλαμβανόμαστε ότι όλο και πιο πολύ γίνεται εντονότερη η ανάγκη συμφωνίας για την διατήρηση της κοινωνικής συνοχής. Μόνο που τώρα η συμφωνία είναι συνειδητή επιλογή καθώς απορρέει από την γνώση πλέον των ατόμων ότι οι πεποιθήσεις τους μπορούν απλά να συνιστούν μία από τις «πιθανές ερμηνείες του κόσμου» που συναγωνίζονται με άλλες. Έχοντας την βαθιά πεποίθηση ότι ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου είναι μια διαδικασία, στην οποία, σε τελική ανάλυση, καμμία κουλτούρα δεν μπορεί ν' αντισταθεί, ο Χάμπερμας πιστεύει πως αυτή ακριβώς η διαδικασία καθιστά δυνατή τη «λογική πολιτική κατανόηση» ακόμη κι ανάμεσα σε «ξένους»¹³⁶. Ως εκ τούτου οι δημοκρατικές διαδικασίες δεν χρειάζεται πλέον ν' αντλούν τη νομιμότητά τους από μια προηγούμενη συναίνεση πάνω σε μία ομοιογενή κουλτούρα, αλλά από την ορθολογική συναίνεση ως ρυθμιστικό ιδεώδες, που καθοδηγεί τη διαβούλευση και νομιμοποιεί την έκβαση των δημοκρατικών διαδικασιών. Επομένως εντοπίζουμε κι εδώ την έμφαση που δίνει ο Χάμπερμας στον κανονιστικό χαρακτήρα της ορθολογικής συναίνεσης.

Η κανονιστικότητα της ορθολογικής συναίνεσης, δηλαδή του σκοπού της επικοινωνιακής δράσης, είναι μια απάντηση που δίνει ο Χάμπερμας σ' εκείνους που

¹³⁵ στο ίδιο σελ. 29, υποσημ. 11: Ο Χάμπερμας γίνεται πολύ επικριτικός σ' αυτό το σημείο με όσους υποστηρίζουν ότι το Κράτος θα πρέπει να επιδιώκει την διατήρηση των επιμέρους πολιτισμών. Π.χ. ως απάντηση στον Charles Taylor λέει πως οι νόμοι για την γλώσσα στο Κεμπέκ του Καναδά εκτείνονται πέρα απ' αυτό που θα μπορούσε να δικαιολογήσει κάποιος ως «παροχή σημαντικών πολιτισμικών επιλογών».

¹³⁶ στο ίδιο σελ. 11

αμφισβητούν ότι μπορεί να υπάρξει συμφωνία δεδομένης της πολιτισμικής πολυπλοκότητας. Η ορθολογική συναίνεση συνεπάγεται την κανονιστική εξουδετέρωση των διαφορών μέσω: α) της εγγύησης ίσων δικαιωμάτων συνύπαρξης και β) της διαδικασιακής νομιμοποίησης¹³⁷. Το πρώτο σημαίνει ότι τα ηθικά ζητήματα μπορούν να επιλυθούν σ' ένα πιο αφηρημένο επίπεδο, προβάλλοντας το δικαίωμα ίσης συνύπαρξης. Έτσι έχουμε μεταβολή του ερωτήματος «Τι είναι καλό για μας;» στο ερώτημα «Τι είναι εξίσου καλό για όλους;». Ωστόσο, ο Χάμπερμας γνωρίζει ότι, στην πράξη, μπορεί να μην επιτευχθεί συναίνεση με την εγγύηση ίσης συνύπαρξης. Γι' αυτό περνάει στο δεύτερο επίπεδο επίλυσης διαφορών, τη διαδικασιακή νομιμοποίηση. Πρόκειται για μια διαπραγματευτική διαδικασία όπου το κάθε μέρος μπορεί ν' αποδεχθεί μια συγκεκριμένη «διαπραγματευμένη συμφωνία» για τους δικούς του λόγους. Έτσι κλείνει το κενό μεταξύ τυπικής, διαδικαστικής νομιμοποίησης και ουσιαστικής, ορθολογικής αποδοχής επιμένοντας ότι «οι ίδιες οι νόμιμες διαδικασίες εξαρτώνται από τον ορθολογικό διάλογο και την έλλογη συμφωνία»¹³⁸.

Στις διαδικασίες λήψης αποφάσεων, ο Χάμπερμας γνωρίζει καλά ότι ένας πολύ σημαντικός κανόνας είναι ο κανόνας της πλειοψηφίας. Η μειοψηφία πρέπει ν' αναγνωρίσει την απόφαση της πλειοψηφίας ως αποτέλεσμα – αν κι ελέγξιμο ως προς την ορθότητά του – μιας νόμιμης διαδικασίας διαλόγου που στοχεύει σε μια ορθή λύση πάνω σε επίμαχα νομικά και πολιτικά προβλήματα. Οι συμμετέχοντες σ' αυτές τις διαπραγματεύσεις πρέπει να συνεχίσουν να θεωρούν ότι είναι εφικτή η συναίνεση, αφού αν έλειπε μια τέτοια προϋπόθεση «οι πολιτικές διαμάχες θα έχαναν το διαβουλευτικό τους χαρακτήρα και θα εκφυλίζονταν σε απλούς στρατηγικούς αγώνες για εξουσία». Συνεπώς οι πλειοψηφικές αποφάσεις είναι απλά τα ενδιάμεσα αποτελέσματα της διαλογικής διαδικασίας διαμόρφωσης της γνώμης¹³⁹.

Όλες αυτές οι θέσεις του Χάμπερμας για την επανερμηνεία του Συντάγματος, προσανατολισμένη προς τον «συνταγματικό πατριωτισμό», προέρχονται από την θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του αλλά και το κανονιστικό ιδεώδες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Η ιδανική ομιλιακή κατάσταση είναι, όπως είδαμε, μια συνεχιζόμενη διαδικασία, αφού μια τελική συναίνεση θα τερμάτιζε την επικοινωνία.

¹³⁷ στο ίδιο σελ. 9 - 10

¹³⁸ στο ίδιο σελ. 29, υποσημ. 9: Για τον Χάμπερμας, η δημοκρατική νομιμότητα είναι εφικτή μόνο αν πάρουμε ως αρχή ότι τα ζητήματα δικαιοσύνης μπορούν να υπερβούν την ηθική αυτο-κατανόηση των ανταγωνιζόμενων μορφών ζωής.

¹³⁹ στο ίδιο σελ. 11

Άρα η ορθολογική συναίνεση (πάνω στις αρχές και τις αξίες της πολιτικής κουλτούρας) είναι ένας στόχος που πρέπει να κατακτιέται συνεχώς. Επίσης η διαδικασιακή νομιμοποίηση παράγεται από τη διαδικασιακή ηθική του Χάμπερμας, η οποία νομιμοποιεί τον τρόπο διαμόρφωσης των συνταγματικών κανόνων. Συνεπώς αφ' ενός η διαδικασία εξορθολογισμού του βιόκοσμου καθιστά δυνατή την πολιτική συνεννόηση ανάμεσα σε ξένους κι αφ' ετέρου, η αναζήτηση ορθολογικής συναίνεσης διευκολύνει την ανάπτυξη κοινής πολιτικής κουλτούρας και διασφαλίζει τη νομιμότητα των δημοκρατικών διαδικασιών.

Συμπερασματικά ο μοντέρνος κόσμος χαρακτηρίζεται από μια στοχαστική τάση, η οποία προϋποθέτει ένα επίπεδο συνεννόησης¹⁴⁰. Ο Χάμπερμας δείχνει τον δρόμο του «στοχαστικού εκσυγχρονισμού». Οι σύγχρονες κοινωνίες φτάνουν και σκοντάφτουν στα όριά τους, αναδιπλώνονται και γίνονται «αναστοχαστικές»¹⁴¹. Στην πορεία εξορθολογισμού του βιόκοσμου, η αλληλεγγύη που προερχόταν από παραδοσιακές αξίες συρρικνώνεται ή κατακερματίζεται και πρέπει ν' αντικαθίσταται από συνειδητές ερμηνείες¹⁴² των επικοινωνούντων. Οι σημερινές συνθήκες απαιτούν έναν δικό τους μηχανισμό παραγωγής νέων δεσμών, ο οποίος δεν είναι άλλος από την επικοινωνία.

γ) Ο Χάμπερμας κατανοεί ότι η υιοθέτηση μιας τέτοιας αποκεντρωμένης κι αναστοχαστικής στάσης από τους πολίτες ενός Κράτους είναι μια δύσκολη υπόθεση κι αρκετά απαιτητική. Γι' αυτό στρέφεται στις θρησκευτικές κοσμοθεωρίες, ως παράδειγμα ανάλυσης του τρόπου, με τον οποίο μπορεί να γίνει δυνατός αυτός ο αναστοχασμός. Στο κεφάλαιο της «Πολυπολιτισμικότητας» είπαμε πως ο Χάμπερμας θεωρεί ότι η «θρησκευτική ανεκτικότητα»¹⁴³ μπορεί να λειτουργήσει ως «βηματοδότης της Δημοκρατίας». Κι εξηγεί γιατί χρησιμοποιεί αυτήν την έννοια και με ποιόν τρόπο αυτή προάγει τη Δημοκρατία. Πρώτα απ' όλα η θρησκευτική ανεκτικότητα εμπεριέχει το συστατικό της «απόρριψης» των πεποιθήσεων των άλλων. Δηλαδή δεν εξαντλείται σε μια απλή προθυμία συμβιβασμού, συνεργασίας ή διαπραγματεύσεως, γιατί οι προσωπικές αξιώσεις αλήθειες, όταν συγκρούονται με την

¹⁴⁰ JÜRGEN HABERMAS «Αγόνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου» όπ.π. σελ. 85

¹⁴¹ JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» όπ.π. σελ. 208 - 209

¹⁴² στο ίδιο σελ. 210: Για τον Χάμπερμας, η αλληλεγγύη παράγεται διαλογικά και είναι απαραίτητη όχι μόνο για την δημόσια ζωή των πολιτών αλλά και για την ιδιωτική τους.

¹⁴³ JÜRGEN HABERMAS "Intolerance and Discrimination" όπ.π. σελ. 2 – 3: Ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι η Αγγλική γλώσσα (με περισσότερο ακρίβεια από τη Γερμανική) διαχωρίζει την tolerance (ανοχή) ως μορφή συμπεριφοράς από την toleration (ανεκτικότητα) ως άδεια ασκήσεως συγκεκριμένων θρησκευτικών καθηκόντων (κατόπιν νομοθετικής θεσπίσεως). Στο παρόν κείμενό του, ο ίδιος επικεντρώνεται στην έννοια της «ανεκτικότητας» διαχωρίζοντάς την από την «ανοχή».

αλήθεια του «Άλλου», δεν μπορούν ποτέ να είναι διαπραγματεύσιμες. Με άλλα λόγια, σε τέτοια περίπτωση, μιλούμε για «ανεκτικότητα» μόνο αν η απόρριψη βασίζεται σε μια «γνωστική σύγκρουση» πεποιθήσεων και στάσεων. Βέβαια επισημάνθηκε ήδη ότι δεν είναι λογική οποιαδήποτε απόρριψη, π.χ. σε περίπτωση που κάποιος απορρίπτει τον «Άλλον» εξ αιτίας προκαταλήψεων. Τότε δεν μπορούμε να του ζητήσουμε να είναι «ανεκτικός», γιατί θα ήταν σαν να δίναμε ηθική βάση σ' αυτές τις προκαταλήψεις.

Μέσα από την Ιστορία, ο Χάμπερμας διαπιστώνει ότι ο αγώνας για θρησκευτική ανεκτικότητα γίνεται μοντέλο πολυπολιτισμικότητας πρωταρχικά κατά την πορεία της εκκοσμίκευσης του Κράτους (κατά τον 17^ο και 18^ο αι.). Οι φιλοσοφικές δικαιολογήσεις της θρησκευτικής ανεκτικότητας προετοίμασαν τον δρόμο για την εκκοσμίκευση του Κράτους, με κυρίαρχη τη διαδικασία γνωστικής προσαρμογής της θρησκευτικής συνείδησης σ' ανθρώπινα δικαιώματα, που ήταν απαίτηση του Φιλελεύθερου Κράτους¹⁴⁴. Σ' αυτό το σημείο ο Χάμπερμας εντοπίζει τον εννοιακό σύνδεσμο μεταξύ θρησκευτικής ελευθερίας και Δημοκρατίας. Πιο συγκεκριμένα, αφ' ενός τα θρησκευτικά σχίσματα και οι θρησκευτικές διαμάχες εμπόδισαν τη θεμελίωση του Κράτους στη βάση της νομιμοποίησης μιας και μόνης θρησκείας, εξαναγκάζοντάς το έτσι να μετατοπιστεί προς ένα «ουδέτερο έδαφος», κι αφ' ετέρου η εξάπλωση της θρησκευτικής ανεκτικότητας εμπειρείχε (κι εμπειρέχει) πάντα το κλειδί της λύσης των προβλημάτων, δηλαδή το παγκόσμιο νόημα των αμοιβαίων προσδοκιών ανεκτικότητας που οδηγεί στην εξεύρεση μιας νέας κοσμικής πηγής νομιμοποίησης. Κι αυτή η πηγή νομιμοποίησης δεν είναι άλλη από την δημοκρατική διαβουλευτική διαδικασία σχηματισμού της γνώμης. Μόνο σε μια τέτοια περίπτωση είναι η θρησκευτική ανεκτικότητα εγγυημένη, δηλαδή όταν θεσπίζεται ως το αποτέλεσμα μιας τέτοιας διαδικασίας. Μόνο σ' αυτήν την περίπτωση, επισημαίνεται από τον Χάμπερμας, μπορεί η ανεκτικότητα ν' απαλλαχτεί της κατηγορίας ότι δεν είναι ανεκτική¹⁴⁵. Δηλαδή μόνο μέσα από την αμοιβαία οπτική των άλλων μπορεί η ανεκτικότητα ν' αμβλύνει την αδιαλλαξία της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως έχει υποδείξει πολλές φορές ο Χάμπερμας στην πολιτική του θεωρία, μπορεί να υπάρξει ένα ορθολογικώς αποδεκτό αποτέλεσμα.

¹⁴⁴ στο ίδιο σελ. 4

¹⁴⁵ Όπως γνωρίζουμε κάθε μορφή ανεκτικότητας «τραβάει» μια νοητή διαχωριστική γραμμή των ορίων της. Συμπεριλαμβάνει αλλά και αποκλείει. Και καθώς δεν υπάρχει συμπερίληψη χωρίς αποκλεισμό, ο Χάμπερμας θεωρεί ότι η αμοιβαία οπτική είναι εκείνη που κάνει την ανεκτικότητα περισσότερο διαλλακτική.

Συνεπώς, κατανοούμε ότι απαραίτητη προϋπόθεση συμμετοχής των θρησκευτικών κοσμοθεωριών σ' έναν δημόσιο διάλογο είναι ο εκσυγχρονισμός τους (ο Χάμπερμας πιστεύει ότι η θρησκευτική συνείδηση μαθαίνεται), που συνεπάγεται την αποδοχή των κανονιστικών αρχών της φιλελεύθερης δημοκρατικής κουλτούρας. Φυσικά ο Χάμπερμας αναγνωρίζει ότι η πολιτική στάση πολλών πολιτών δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων, αλλά πιστεύει ότι σε μια (άτυπη) δημόσια σφαίρα (διαλόγου) τα θρησκευτικά επιχειρήματα πρέπει να «μεταφράζονται» με κοσμικούς όρους, γιατί μόνο τότε ο άτυπος δημόσιος διάλογος επηρεάζει το επίσημο πολιτικό πεδίο και συμβαδίζει με τις αρχές της φιλελεύθερης πολιτικής κουλτούρας¹⁴⁶. Είναι αυτονόητο ότι στη χαμπερμασιανή σκέψη η διαδικασία της «μετάφρασης» γίνεται από κοινού με τους άλλους. Έχει συνεργατικό και συναινεσιακό χαρακτήρα. Καταλαβαίνουμε ότι ο Χάμπερμας προωθεί την έννοια της «μετάφρασης» για να δώσει έμφαση σε μια συνεργατική διαδικασία, η οποία δεν επιβάλλει στους πολίτες ν' αντικαταστήσουν τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις με κοσμικές, αλλά να τις «μεταφράσουν» από κοινού σε μια κοινά αποδεκτή γλώσσα. Ωστόσο αντιλαμβάνεται ότι αυτή η διαδικασία είναι πιο εύκολη για έναν κοσμικό πολίτη με «περιορισμένες μεταφυσικές αποσκευές» απ' ό,τι για έναν θρησκευτικό πολίτη.

Ένα επίμαχο θέμα, το οποίο συσχετίζεται με τις διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις και ως παράδειγμα είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό στην συζήτησή μας εξ αιτίας της πολυπλοκότητάς του, είναι το θέμα των εκτρώσεων. Ο Χάμπερμας κατανοεί πως οι φιλελεύθεροι κανονισμοί σ' αυτό το θέμα «επιβαρύνουν» τους πιστούς Καθολικούς με ένα «φορτίο» μεγαλύτερο απ' ό,τι επιβαρύνονται εκείνοι που δεν πιστεύουν. Και στην πράξη αποδεικνύεται δύσκολη η εξισορρόπηση μεταξύ των φορτίων¹⁴⁷. Για πολλούς Καθολικούς (αλλά και γι' άλλους πολέμιους των εκτρώσεων) το δικαίωμα στην ζωή του εμβρύου υπερτερεί του δικαιώματος αυτοδιάθεσης της μητέρας. Επιπλέον οι ίδιοι θεωρούν πως η ηθική που έχει να κάνει με τις εκτρώσεις έχει οικουμενική ισχύ – δεν υπάγεται απλά στην κατηγορία του «τι είναι καλό για μας». Η αποδοχή της ιδέας ότι η έκτρωση είναι θέμα προσωπικής επιλογής συγκρούεται με τον πυρήνα της πίστης τους και κάτι τέτοιο θ' απαιτούσε

¹⁴⁶ ANDREA BAUMEISTER όπ.π. σελ. 30. υποσημ. 14: Άρα οι (θρησκευτικές) αξιώσεις που δεν μπορούν να «μεταφραστούν», δεν μπορούν και να επηρεάσουν τις επίσημες πολιτικές διαδικασίες, από την στιγμή που, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, το φιλελεύθερο Κράτος πρέπει να είναι ουδέτερο προς τις ερμηνείες του «καλού».

¹⁴⁷ στο ίδιο σελ. 19

ριζική αναθεώρηση των θρησκευτικών τους απόψεων, πράγμα που είναι πολύ δύσκολο. Από την άλλη μεριά όμως, η αξίωσή τους για κατάργηση των εκτρώσεων δεν συμβαδίζει με τη φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα, που στηρίζεται στον «συνταγματικό πατριωτισμό», ο οποίος - έτσι όπως περιγράφηκε - ναι μεν αντανακλά τις ιδιαίτερες εθικές ανησυχίες των ποικίλων θρησκευτικών και πολιτισμικών ομάδων αλλά οφείλει να είναι ουδέτερος ως προς αυτές.

Λαμβάνοντας αυτά υπ' όψη, κατανοούμε ότι στην σύγχρονη εποχή πλέον τα θρησκευτικά δόγματα (που άλλοτε παρείχαν στο Κράτος ιερή νομιμότητα) έρχονται αντιμέτωπα με μια επιβαλλόμενη αποπολιτικοποίηση¹⁴⁸, επανακαθορίζοντας κι επανερμηνεύοντας έτσι τις σχέσεις τους με το Κράτος και την ευρύτερη κοινωνία. Όπως αντιλαμβάνεται την πορεία των δογμάτων ο Χάμπερμας, τονίζει ότι καμιά θρησκευτική κοινότητα δεν μπορεί ν' αξιώσει ίση πολιτική αναγνώριση, παρά μόνο όταν προσαρμόσει τις κανονιστικές αρχές της στην φιλελεύθερη κουλτούρα, δηλαδή όταν ολοκληρώσει την «γνωστική αναδιοργάνωση» του δόγματός της¹⁴⁹. Συνεπώς η κριτική-αναστοχαστική στάση της προς τις αξίες και πεποιθήσεις τους (προς την κατεύθυνση του εκσυγχρονισμού) αποτελεί ζωτικής σημασίας προαπαιτούμενο για ορθολογική συναίνεση εν όψει εθικών διαφωνιών¹⁵⁰. Λαμβάνοντας αυτά υπ' όψη, αν θέλουμε να λέμε ότι είναι δυνατή η ορθολογική συναίνεση, παρά τις βαθιές εθικές διαφωνίες, πρέπει οι συμμετέχοντες στο διάλογο ν' αποστασιοποιούνται από τις εθικές τους δεσμεύσεις.

Κατά συνέπεια, απαραίτητη προϋπόθεση για την αποφυγή συγκρούσεων αλλά και για την ειρηνική διαφοροποίηση των δύο ομαδώσεων, κοινότητας και κοινωνίας είναι η ανάπτυξη γνωστικών δεσμών μιας θρησκευτικής κοινότητας - κι όχι η επιφανειακή προσαρμογή της - με την ηθική υπόσταση του δημοκρατικού Συντάγματος¹⁵¹.

¹⁴⁸ JÜRGEN HABERMAS "Intolerance and Discrimination" όπ.π. σελ. 6

¹⁴⁹ ANDREA BAUMEISTER όπ.π. σελ. 19

¹⁵⁰ στο ίδιο σελ. 20

¹⁵¹ JÜRGEN HABERMAS "Intolerance and Discrimination" όπ.π. σελ. 7 - 8: Ο Χάμπερμας πιστεύει ότι δεν έχει ολοκληρωθεί ακόμη η γνωστική αναδιοργάνωση των δογμάτων και στάσεων συμπεριφοράς των μεγαλύτερων θρησκευτικών κοινοτήτων. Και δίνει το παράδειγμα από τις αντιδράσεις στη Γερμανία πάνω στο θέμα του «Εσταυρωμένου»: Το Γερμανικό Συνταγματικό Δικαστήριο κήρυξε παράνομο το διάταγμα των αρχών των Δημοτικών Σχολείων της Βαυαρίας, που υποχρέωνε τα δημόσια σχολεία να κρεμάσουν έναν Εσταυρωμένο σε κάθε τάξη. Το Δικαστήριο θεώρησε πως το διάταγμα παραβίαζε την αρχή της ουδετερότητας του Κράτους στα θρησκευτικά θέματα κι ερχόταν σε αντίφαση με την ελευθερία της θρησκευτικής έκφρασης (και με την θετική ελευθερία του «να μπορεί να ζει κανείς σύμφωνα με τις δικές του πεποιθήσεις» και με την αρνητική ελευθερία του «να μπορεί ν' απέχει κανείς από πράξεις λατρείας μιας πίστης που δεν ασπάζεται»). Ενώ η πλειοψηφία έκρινε το γεγονός στη βάση της ισότητας όλων των εκκλησιών κι ομολογιών, οι διαφωνούντες δήλωσαν ότι ο Εσταυρωμένος δεν είναι μόνο το ειδικό σύμβολο του πυρήνα της Χριστιανικής πίστης, αλλά αναπόσπαστο μέρος της Δυτικής κουλτούρας. Αλλά για τον Χάμπερμας μια

Επομένως, μόνο μέσα στο πλαίσιο της αποπολιτικοποίησης των θρησκειών και της ανάπτυξης από μέρους τους γνωστικών δεσμών με την ευρύτερη κοινωνία, μπορούμε να πούμε ότι προάγεται η σχέση θρησκευτικής ανεκτικότητας και Δημοκρατίας τόσο από πλευράς πολιτικής, που μετατοπίζει τη βάση νομιμοποίησής της σε μια πλουραλιστική κοσμοθεωρία όσο και από πλευράς θρησκείας, που «κλειδώνει» τις ηθικές και νομικές αρχές της κοσμικής κοινωνίας μέσα στο δικό της ήθος (ethos)¹⁵². Μόνο κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, η θρησκευτική ανεκτικότητα γίνεται, κατά την έκφραση του Χάμπερμας, «βηματοδότης της Δημοκρατίας» και αποτελεί ερέθισμα για εισαγωγή επιπρόσθετων συλλογικών δικαιωμάτων. Με την αποπολιτικοποίηση και την γνωστική προσαρμοστικότητα των θρησκευτικών δογμάτων μπορούν οι κοινωνίες στις οποίες κυριαρχεί ο θρησκευτικός και πολιτισμικός πλουραλισμός να καλλιεργήσουν την ευαισθησία προς τα αιτήματα των ομάδων που υφίστανται διακρίσεις.

Το ερώτημα που προκύπτει από τα παραπάνω είναι: Πότε ακριβώς δημιουργείται χώρος για τα δικαιώματα των θρησκευτικών αλλά και των πολιτισμικών μειονοτήτων; Ο Χάμπερμας ισχυρίζεται ότι αυτό συμβαίνει την στιγμή ακριβώς που διακόπτεται η σχέση μεταξύ μιας κυρίαρχης θρησκείας και του Κράτους (δηλαδή της πολιτικής του κουλτούρας)¹⁵³. Ας δούμε ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα: Μια Μωαμεθανή (π.χ. πολίτης μιας Ευρωπαϊκής χώρας) μπορεί να «κατακτήσει» το δικαίωμα να φοράει την μαντήλα σε δημόσιους χώρους επειδή και στους άλλους πολίτες επιτρέπεται να φορούν τον σταυρό. Οι Μάρτυρες του Ιεχωβά μπορούν ν' αξιώσουν το δικαίωμα αναγνώρισής τους κι εξίσωσής τους με τις μεγάλες θρησκείες (όπως συνέβη στην Γερμανία). Οι Μουσουλμάνοι και οι Εβραίοι μπορούν να σφάζουν τα ζώα με τις δικές τους τελετουργικές μεθόδους (όπως αποφασίστηκε από το Γερμανικό Συνταγματικό Δικαστήριο) ακόμη κι αν αυτό έρχεται σε αντίθεση με τους εθνικούς κανονισμούς για την προστασία των ζώων. Σ' αυτές τις περιπτώσεις η ελευθερία θρησκευτικής έκφρασης γίνεται το μοντέλο εισαγωγής άλλων πολιτισμικών δικαιωμάτων (γιατί όπως είδαμε οι θρησκευτικές διακρίσεις συσχετίζονται με τις πολιτισμικές διακρίσεις). Γι' αυτόν τον λόγο, ο αγώνας για ίσα δικαιώματα των διάφορων θρησκευτικών κοινοτήτων δίνει στην πολιτική θεωρία και

τέτοια πράξη είναι μέρος των ηθικών αξιών μιας θρησκευτικής κοινότητας και πρέπει να διαχωριστεί από το πεδίο, όπου εφαρμόζονται οι νομικές και ηθικές αρχές του συνόλου της κοινωνίας.

¹⁵² στο ίδιο σελ. 8

¹⁵³ στο ίδιο σελ. 9

στη Νομική Επιστήμη ιδέες πραγμάτωσης της έννοιας μιας διευρυμένης «πολυπολιτισμικής ιδιότητας του πολίτη».

Αλλά όπως ξέρουμε, για τον Χάμπερμας, τα πολιτισμικά δικαιώματα είναι ατομικά δικαιώματα. Το μοντέλο της θετικής κι αρνητικής θρησκευτικής ελευθερίας (δηλαδή «είμαι ελεύθερος να ζω σύμφωνα με τις δικές μου πεποιθήσεις» και «είμαι ελεύθερος να μην συμμετέχω σε λατρευτικές πράξεις θρησκειών που δεν πιστεύω») μας βοηθάει να το κατανοήσουμε αυτό, από την στιγμή που η συμμετοχή ή η αποχή του ατόμου από μια θρησκευτική κοινότητα θεωρείται απ' τον Χάμπερμας άσκηση του ατομικού του δικαιώματος επιλογής ή μη της συγκεκριμένης κοινότητας. Τ' ατομικά δικαιώματα - όχι τα συλλογικά - είναι αυτά που εξασφαλίζουν στους πολίτες ίση πρόσβαση σε πολιτισμικά περιβάλλοντα και παραδόσεις.

Από την έκθεση των παραπάνω απόψεων του Χάμπερμας γίνεται φανερό ξανά η σταθερή πεποίθηση πως κατά την πορεία των κοινωνιών προς την πολυπολιτισμικότητα, η πολιτισμική διεκδίκηση των συλλογικών ταυτοτήτων δεν αποτελεί μονόδρομο. Αυτό που απαιτείται είναι η αμοιβαία αναγνώριση αυτών των ταυτοτήτων στα πλαίσια μιας κοινής πολιτικής κουλτούρας. Μια πλουραλιστική κοινωνία εγγυάται την πολιτισμική διαφοροποίηση μόνο υπό τον όρο της πολιτικής ενσωμάτωσης. Δηλαδή μόνο αν οι πολίτες κατανοήσουν τους εαυτούς τους ως μέλη της ίδιας πολιτικής κοινότητας, τότε μπορούν να διατηρήσουν την πολιτισμική τους ιδιομορφία¹⁵⁴.

Κλείνοντας το θέμα της θρησκευτικής ανεκτικότητας θα πρέπει να δοθεί ξανά έμφαση στο ότι ο Χάμπερμας διαχωρίζει την έννοια της θρησκευτικής ανεκτικότητας από την έννοια της ανοχής στην φορτισμένη μ' εντάσεις συνύπαρξη των διαφόρων υποπολιτισμών. Ενώ η θρησκευτική ανεκτικότητα (σύμφωνα με την υπόθεση της «γνωστικής προσαρμοστικότητας») μπορεί να σημαίνει αποδοχή των αλληλοαποκλειόμενων αξιώσεων εγκυρότητας (όπως είδαμε εμπεριέχει την απόρριψη), η πολιτική αρετή της ανοχής απαιτεί επίλυση της γνωστικής διαφωνίας και μάλιστα στο δικό της πεδίο¹⁵⁵. Βεβαίως είναι δυσκολότερο να επιτευχθεί συναίνεση πάνω σε εθικά ζητήματα απ' ό,τι σε ηθικά, αλλά για τον Χάμπερμας αυτό είναι απαραίτητο να γίνει. Σε αντίθετη περίπτωση, η ανοχή είναι απλά μια έκφραση

¹⁵⁴ στο ίδιο σελ. 11: π.χ. για έναν πατέρα που (λόγω ιδιαίτερων θρησκευτικών πεποιθήσεων) θέλει να κρατήσει την κόρη του μακριά από το μάθημα του αθλητισμού στο σχολείο ή θέλει ν' αποτρέψει τον γιο του από την παροχή ιατρικής βοήθειας έτσι ώστε να σωθεί η ζωή του δεν αρκεί απλά η επίκληση της θρησκευτικής ελευθερίας, καθώς τέτοιες πρακτικές έρχονται σε σύγκρουση με τα βασικά δικαιώματα των ανεξάρτητων ατόμων.

¹⁵⁵ στο ίδιο σελ. 12

μιας πατερναλιστικά καλής συμπεριφοράς, που συγκαλύπτει εμμονές και προκαταλήψεις.

Μέχρι εδώ είδαμε ότι ο Χάμπερμας αντιμετωπίζει τα ερωτήματα και τα διλήμματα που θέτει ο «συνταγματικός πατριωτισμός» σύμφωνα με τον κεντρικό πυρήνα της θεωρίας του της επικοινωνιακής δράσης, που συνεπάγεται την διαδικασία εξορθολογισμού και την επίτευξη ορθολογικής συναίνεσης στα πλαίσια της διαδικασιακής ηθικής. Μέσα σ' αυτήν την συλλογιστική, οι θρησκευτικές ελευθερίες χρησιμοποιούνται από τον Χάμπερμας ως παράδειγμα εφαρμογής των παραπάνω απόψεων, εντός των πλαισίων των σύγχρονων πλουραλιστικών δημοκρατικών κοινωνιών.

3.4. Οικουμενική κοινωνία πολιτών και «κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη»

Μέχρι τώρα εξετάσαμε τις προτάσεις του Χάμπερμας για την πολιτική που πρέπει να χαραχθεί σε κρατικό επίπεδο για την επίλυση των προβλημάτων των πολυπολιτισμικών κοινωνιών. Εδώ θα δούμε τις προτάσεις του για την πολιτική σε διακρατικό επίπεδο. Η κοινωνική και πολιτική θεωρία του Χάμπερμας εντάσσεται στην αναζήτηση συνεκτικών κρίκων ανάμεσα στο μερικό και το γενικό και κατ' επέκταση ανάμεσα στην τοπικότητα και την παγκοσμιότητα¹⁵⁶. Η παγκοσμιοποίηση ως «ροή και όριο» δίνει την εικόνα φουσκωμένων ποταμών που απειλούν τα σύνορα, τα οποία πλέον δεν μπορούν να είναι «οχυρά» αλλά «υδατοφράκτες» που ρυθμίζονται εσωτερικά για να επιτρέψουν μόνο τις επιθυμητές εισροές κι εκροές¹⁵⁷.

Όπως είδαμε το εθνικό κράτος είναι μια αφηρημένη μορφή ενοποίησης που δημιουργήθηκε από αποκλεισμούς. Για τον Χάμπερμας το πρόβλημα είναι τώρα πώς εμείς μπορούμε να συνεχίσουμε αυτήν την διαδικασία ενοποίησης κάνοντας ακόμη ένα βήμα αφαίρεσης, το οποίο είναι η δημοκρατική διαμόρφωση βούλησης πέρα από τα εθνικά σύνορα. Θα πρέπει να εκμεταλλευτούμε ένα πλεονέκτημα που έχουμε σήμερα, δηλαδή την γνώση ότι οι συλλογικές ταυτότητες κατασκευάζονται¹⁵⁸.

Το ερώτημα είναι: Μπορεί να διατηρηθεί και ν' αναπτυχθεί μια Δημοκρατία κοινωνικού κράτους πέρα από τα εθνικά όρια; Έχοντας αναδείξει την οικουμενική διάσταση της δημόσιας σφαίρας εντός των εθνικών ορίων (η οποία βασίζεται σε αρχές καθολικής αποδοχής, όπως ο διάλογος και η δημοκρατική διαδικασία σχηματισμού της γνώμης), ο Χάμπερμας πιστεύει ότι, μέσα από μια διαδικασία αφαίρεσης, από μια «αποκεντρωμένη σκοπιά», θα μπορούσε να υπάρξει γόνιμη διαπολιτισμική και διεθνική επικοινωνία. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι η ύπαρξη κοινωνικής δικαιοσύνης¹⁵⁹. Έτσι διευρύνει την έννοια του «συνταγματικού πατριωτισμού», θεωρώντας ότι αυτή μπορεί να βρει εφαρμογή και σε ευρύτερες διακρατικές ενώσεις όπως π.χ. στην περίπτωση της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Ο Χάμπερμας γνωρίζει ότι τα Ευρωπαϊκά έθνη αποτελούνται από ξεχωριστές

¹⁵⁶ JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» όπ.π., σελ. 10: σχόλιο του Κωνσταντίνου Παπαγεωργίου

¹⁵⁷ στο ίδιο σελ. 102

¹⁵⁸ στο ίδιο σελ. 46

¹⁵⁹ Π.χ. ο Χάμπερμας βλέπει θετικά την ιδέα μιας ομοσπονδιακής διαμόρφωσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης, η οποία θα μπορεί να πραγματοποιεί κοινωνική και οικονομική πολιτική και θα είναι ταγμένη υπέρ της άμβλυνσης της βίας.

πολιτισμικές σφαίρες, που δεν μπορούν να ενσωματωθούν η μία στην άλλη, αλλά πιστεύει ότι μπορεί να υπάρξει ένα είδος «γεφύρωσης» αυτών των διαφορών μέσω μιας κοινής πολιτικής κουλτούρας, που θ' απορρέει από έναν Ευρωπαϊκό «συνταγματικό πατριωτισμό»¹⁶⁰. Αυτός με την σειρά του, όπως είδαμε στο προηγούμενο Κεφάλαιο, θα στηριχθεί στην ιδέα ότι η ιδιότητα του πολίτη δεν έχει εθνικό υπόβαθρο αλλά βασίζεται στα δικαιώματα. Δηλαδή τα δικαιώματα αποσυνδέονται από την ταυτότητα. Μ' αυτόν τον τρόπο, η Ευρωπαϊκή ιδιότητα του πολίτη θα βασίζεται αποκλειστικά και μόνο στην κοινή ερμηνεία των οικουμενικών δικαιωμάτων, απομονώνοντας κάθε «απαρχειωμένη» έννοια των επιμέρους εθνικών ταυτοτήτων. Γίνεται κατανοητό ότι πρέπει να υπάρξει μια διεθνική δημόσια σφαίρα και μια καθαρή διαφοροποίηση μεταξύ δημόσιας σφαίρας (διεθνικής) κι ιδιωτικής (εθνικής) σφαίρας. Για τον Χάμπερμας οι εθνικές κουλτούρες συμβάλλουν σ' αυτήν την κοινή «πολιτικο-πολιτισμική αυτοκατανόηση» όχι όταν αναζητούν κοινά ιστορικά στοιχεία αλλά «ενσταλάζοντας» τις πολιτικές τους αρχές μέσα σε γενικευμένες ιδέες που είναι δυνατόν να εφαρμοστούν και στις άλλες χώρες¹⁶¹.

Όπως ακριβώς από τον «συνταγματικό πατριωτισμό» μπορούν ν' αντλήσουν τα μέλη της κοινωνίας μια έντονη αίσθηση αλληλεγγύης σε κρατικό επίπεδο, έτσι και σε διακρατικό επίπεδο, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, πρέπει να υπάρξει εκείνο το είδος της «κοσμοπολίτικης συνείδησης», με την αντίστοιχη αίσθηση «κοσμοπολίτικης αλληλεγγύης», (ανύπαρκτης έως τώρα) με την οποία οι πολίτες θ' αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους όλο και περισσότερο ως μέλη μιας διεθνούς κοινότητας που είναι δυνατόν να συνεργάζονται και να λαμβάνουν υπ' όψη τους τ' αμοιβαία συμφέροντα. Αυτή η «κοσμοπολίτικη συνείδηση» θα πρέπει να υπάρξει εντός του πλαισίου μιας παγκόσμιας εσωτερικής πολιτικής όμως όχι εκ των άνω, αλλά εκ θεμελίων (δηλαδή δεν θα την επιβάλλουν οι ηγετικές ομάδες αλλά οι ίδιοι οι πληθυσμοί, οι οποίοι θα επιβραβεύουν μια τέτοια αλλαγή συνείδησης)¹⁶².

Ένα ερώτημα που προκύπτει είναι αν εντέλει μπορούμε να φτάσουμε σ' ένα παγκόσμιο κράτος που θα λαμβάνει υπ' όψη την αυτοτέλεια και την ιδιαιτερότητα

¹⁶⁰ ALEXANDER MICHIEL KOK “Can the EU foster a post-national identity by the extension of European Constitutional Rights?”, e-International Relations στο: <http://www.e-ir.info/2012/01/19/can-the-eu-foster-a-post-national-european-identity-by-the-extension-of-european-constitutional-rights>

¹⁶¹ στο ίδιο

¹⁶² JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» όπ.π. σελ. 89

των άλλοτε ανεξάρτητων κρατών. Αυτό το ερώτημα επαναλαμβάνει (σ' ένα πιο γενικό επίπεδο) το παλιότερο ερώτημα που έθεσε ο Χομπς¹⁶³, μόνο που αυτήν τη φορά στην θέση των ανθρώπων έχουμε τα Κράτη. Με άλλα λόγια, μπορεί να συνυπάρξει το ιδιωτικό συμφέρον (στην περίπτωσή μας το συμφέρον κάθε ξεχωριστού Κράτους) με το συλλογικό και με ποιόν τρόπο; Ο Χάμπερμας, σε αντίθεση με την χομπσιανή θέση για την αναγκαστική φύση συνεργασίας των ανθρώπων, είναι διάχυτος από την πεποίθηση ότι οι άνθρωποι είναι φύσει συνεργατικά όντα. Επομένως και τα Κράτη, ως ευρύτερες ενώσεις ατόμων, μπορούν να συνεργαστούν θεωρώντας τον εαυτό τους μέλη της ίδιας κοινότητας. Για να γίνει αυτό διαβλέπεται ότι είναι δυνατή η προοπτική κατάρτισης ενός «προσχεδίου» (που θα εξισορροπούσε αντίθετα συμφέροντα και θα μπορούσε να ελέγξει τις αγορές) στον προσανατολισμό των ανθρώπων προς τις ανάλογες αξίες. Οι «παραλήπτες»¹⁶⁴ ενός τέτοιου προσχεδίου θα είναι τα ενεργά μέλη μιας Κοινωνίας των Πολιτών πέρα από τα εθνικά όρια, δηλαδή τα μέλη μιας Οικουμενικής Κοινωνίας Πολιτών, που θα την απαρτίζουν κυρίως τα κοινωνικά κινήματα και οι μη κυβερνητικές οργανώσεις (θέση που στηρίζει την άποψη περί της εκ θεμελίων αλλαγής των εθνικών κοινωνιών κι όχι μια εκ των άνω επιβολή αλλαγών προς αυτήν την κατεύθυνση).

Προηγουμένως αναφέρθηκε πως το εθνικό Κράτος δημιουργήθηκε από «αποκλεισμούς» και η αναδρομή που κάνει ο Χάμπερμας στη δημιουργία του αποσκοπεί στο να βρει τον τρόπο με τον οποίον θα μπορούσε ν' «ανοίξει» και να «κλείσει» η παγκόσμια κοινωνία. Το «κλείσιμο» της κοινωνίας είναι απαραίτητο, διότι χωρίς αυτό δεν μπορεί να συγκροτηθεί μια συλλογική ταυτότητα – κι αυτός είναι ένας βασικός λόγος για τον οποίο απορρίπτει ο Χάμπερμας την ιδέα μιας «κοσμοπολίτικης Δημοκρατίας» ή «κοινότητας των κοσμοπολιτών»¹⁶⁵. Θα πρέπει να υπάρξει ένας σχεδιασμός υπερεθνικής πολιτικής που θα προλαβαίνει να περιφράσσει τα παγκόσμια δίκτυα και θ' ανταποκρίνεται στην λεπτή δυναμική «ανοίγματος» κι εκ νέου «κλεισίματος» των κοινωνικά ενοποιημένων βιόκοσμων¹⁶⁶. Αυτό που ορίζει το «άνοιγμα» και το «κλείσιμο» μιας κοινωνίας δεν είναι η σταθερότητα ή η ρευστότητα

¹⁶³ ΜΑΓΓΑΛΛΗΝΗ ΤΣΕΡΒΕΝΗ «Οι ηθικές αρχές της κοινωνίας»: Ο Χομπς έθεσε αυτό το ερώτημα για τον άνθρωπο, υποστηρίζοντας ότι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως κακοί, εγωϊστές και η φυσική τους τάση είναι να πολεμούν και ν' αλληλοσκοτώνονται εξ αιτίας των συγκρουόμενων συμφερόντων τους. Ποιά είναι εκείνη η δύναμη που μπορεί να τους κινητοποιήσει να συνεργαστούν; Ο φόβος του θανάτου και η ανάγκη γι' ασφάλεια που οδηγούν στην ηθική ως λογική και πολιτική επινόηση.

στο: news.kathimerini.gr/4degi/w_articles_civ_1_14/12/2008_295620

¹⁶⁴ JÜRGEN HABERMAS «Ο Μεταεθνικός Αστερισμός» όπ.π. σελ. 91

¹⁶⁵ στο ίδιο σελ. 150

¹⁶⁶ στο ίδιο σελ. 120

των συνόρων αλλά η αλληλεπικάλυψη των δύο μορφών συντονισμού της κοινωνικής δράσης, των «συστημάτων» και των «βιόκοσμων». Αντιλαμβανόμαστε ότι το χαμπερμασιανό μοντέλο «σύστημα – βιόκοσμος» παίζει σημαντικό ρόλο και στη διαμόρφωση μιας παγκόσμιας Κοινωνίας των Πολιτών. Η λειτουργική ενοποίηση των συστημάτων συναγωνίζεται με την κοινωνική ενοποίηση των βιόκοσμων, με αποτέλεσμα να αποδεσμεύονται τ' άτομα από έναν πιο ενοποιημένο τρόπο ζωής και να οδηγούνται σε διευρυμένες (αλλά ίσως και αμφίσημες) επιλογές¹⁶⁷. Εννοείται ότι ο σχεδιασμός υπερεθνικής πολιτικής πρέπει να γίνει μέσα στο πλαίσιο της αυτοδιάθεσης και αυτοπραγμάτωσης του ατόμου που σφράγισε την δεοντολογική αντίληψη της νεωτερικότητας.

Σε τελική ανάλυση, ο Χάμπερμας τονίζει ότι τα σχέδια για μια «κοσμοπολίτικη Δημοκρατία» δεν πρέπει να προσανατολιστούν προς το μοντέλο του «παγκόσμιου Κράτους». Η προοπτική που διαφαίνεται γι' αυτόν είναι εκείνη της «παγκόσμιας εσωτερικής πολιτικής χωρίς παγκόσμια κυβέρνηση» υπό την προϋπόθεση ότι θα διασαφηνιστούν δύο ζητήματα¹⁶⁸: α) εκείνο της δημοκρατικής νομιμοποίησης των αποφάσεων πέρα από το κρατικό σχήμα οργάνωσης και β) εκείνο του προσδιορισμού των προϋποθέσεων υπό τις οποίες τα Κράτη και τα υπερεθνικά καθεστώτα αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους όλο και περισσότερο ως μέλη μιας κοινότητας. Στο πρώτο ο Χάμπερμας απαντά με την δημόσια χρήση του Λόγου. Πρόκειται για μια Δημοκρατία θεμελιωμένη πάνω στην θεωρία της επιχειρηματολογίας, στο πρότυπο της Δημοκρατίας εντός των Κρατών. Στο δεύτερο η απάντηση του Χάμπερμας είναι η συνέχιση των διαδικασιών εξορθολογισμού του βιόκοσμου και της εκμάθησης των ηθικών κανόνων, οι οποίες οδηγούν σε αλλαγή στην συνείδηση των πληθυσμών. Μόνο κάτω απ' αυτές τις προϋποθέσεις μπορεί να υπάρξει εκείνη η «κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη», που είναι αναγκαία για την συνοχή και την συνεργασία μιας κοσμοπολίτικης κοινότητας.

Συνεπώς η κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη, σε διακρατικό επίπεδο (ανάλογη του συνταγματικού πατριωτισμού σε κρατικό επίπεδο) αποτελεί το συνεκτικό στοιχείο της Οικουμενικής Κοινωνίας των Πολιτών. Και η ίδια, όπως και ο συνταγματικός πατριωτισμός, προϋποθέτει την ενεργή συμμετοχή των πολιτών στις διαδικασίες λήψης αποφάσεων, τις οποίες οι ίδιοι οι πολίτες διαμορφώνουν και από τις οποίες διαμορφώνονται. Επιπλέον προϋπόθεση της ύπαρξης και των δύο είναι ένα ανώτερο

¹⁶⁷ στο ίδιο σελ. 120 - 121

¹⁶⁸ στο ίδιο σελ. 153

στάδιο ηθικής που συνεπάγεται τον εξορθολογισμό και την συνειδητοποίηση των πολιτών.

Γ ΜΕΡΟΣ

1. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ

Από την μέχρι τώρα παρουσίαση της χαμπερμασιανής σκέψης, παρατηρήσαμε την παρουσία κάθετων διαχωριστικών γραμμών μεταξύ διαφόρων εννοιών: π.χ. βιόκοσμος-σύστημα, ηθική-εθικότητα, επικοινωνιακή ορθολογικότητα-ένσκοπη ορθολογικότητα, πολιτική ολοκλήρωση-πολιτισμική ολοκλήρωση, διαδικασιακή ηθική-ουσιοκρατική ηθική. Ο Χάμπερμας έχει βαθιά πεποίθηση στις δυνατότητες του Λόγου και οι παραπάνω διχοτομίες εξυπηρετούν πρώτα απ' όλα έναν πρακτικό σκοπό, που δεν είναι άλλος από την ανάδειξη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και την απομόνωση ενός χώρου όπου αυτή κυριαρχεί απόλυτα. Δηλαδή η επικοινωνιακή ορθολογικότητα βρίσκεται στην «καθαρή» της μορφή μέσα στον βιόκοσμο, στην ηθική (με τη χαμπερμασιανή έννοια), στην πολιτική αφομοίωση των πολιτών, στη διαδικασιακή νομιμοποίηση των κανόνων. Ουσιαστικά αποσπάται η μορφή της επικοινωνίας από το περιεχόμενό της. Ο Χάμπερμας εστιάζεται στη μορφή, δηλαδή στο πλαίσιο πραγμάτωσής της. Το περιεχόμενο ποικίλει ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες. Όμως αυτές ακριβώς οι διχοτομίες κάνουν προβληματική τη χαμπερμασιανή θεωρία, παράγοντας αμφιλεγόμενες έννοιες, όπως ισχυρίζονται οι επικριτές του.

Σ' αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε μερικές βασικές κριτικές που έχει δεχθεί ο Χάμπερμας στο πολιτικό σκέλος του έργου του και θα δούμε σε ποιόν βαθμό ευθύνονται γι' αυτές οι βασικές υποθέσεις της θεωρίας του, οι οποίες εξάλλου αποτελούν το υπόβαθρο και των απόψεών του περί πολυπολιτισμικότητας. Οι κριτικές εδώ θα εστιαστούν στις έννοιες «διαβουλευτική Δημοκρατία», «δημόσια σφαίρα», «συνταγματικός πατριωτισμός», «οικουμενική κοινωνία των πολιτών».

Ο διαχωρισμός ανάμεσα σε ηθικό και εθικό πεδίο καθίσταται προβληματικός για το πολίτευμα της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας» του Χάμπερμας. Αυτό το πολιτικό μοντέλο έχει δεχθεί κριτικές από θεωρητικούς που πιστεύουν ότι είναι υπερβολικά εξορθολογισμένο, παραβλέποντας έτσι τον συγκρουσιακό χαρακτήρα των κοινωνιών και την ύπαρξη αντικρουόμενων συμφερόντων. Μία εκ των επικριτών του Χάμπερμας, σ' αυτό το σημείο, είναι η Chantal Mouffe, η οποία ανέπτυξε το δικό της μοντέλο Δημοκρατίας, το μοντέλο του «αγωνιστικού πλουραλισμού» (ασκώντας

κριτική ταυτόχρονα στον Χάμπερμας και στον John Rawls). Η Chantal Mouffe πιστεύει ότι ο ανταγωνισμός είναι αδύνατον να «ξεριζωθεί» από τις σύγχρονες κοινωνίες κι ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρξει ορθολογική συναίνεση, με τη χαμπερμασιανή έννοια. Αντιθέτως, μέσα από το μοντέλο του «αγωνιστικού πλουραλισμού» που προτείνει η ίδια, ισχυρίζεται ότι ο ανταγωνισμός μπορεί να λάβει δημοκρατική μορφή, χωρίς να εξαφανιστεί¹⁶⁹.

Η Mouffe θεωρεί ότι διαχωρίζοντας το ηθικό από το εθικό πεδίο, ο Χάμπερμας προσπαθεί να οριοθετήσει έναν χώρο, που δεν θα επηρεάζεται από τον πλουραλισμό των αξιών, εκεί όπου θα μπορούσε να επιτευχθεί μία συναίνεση χωρίς αποκλεισμούς¹⁷⁰. Και ακριβώς για ν' αποφύγει τις επιπτώσεις του πλουραλισμού των αξιών, ο Χάμπερμας διαχωρίζει το χώρο όπου κυριαρχούν οι ανταγωνιστικές αντιλήψεις περί του «ευ ζην» από το χώρο όπου μπορεί να εφαρμοστεί η διαδικασιακή ηθική και η αμεροληψία έτσι ώστε να διατυπωθούν καθολικές αρχές. Όμως, κατά την Chantal Mouffe, αυτός ο διαχωρισμός είναι αδύνατον να διατηρηθεί καθώς πιστεύει ότι το πεδίο της πολιτικής, ακόμη και για τα θεμελιώδη ζητήματα όπως π.χ. η δικαιοσύνη, δεν αποτελεί ουδέτερο έδαφος, απομονωμένο από τον πλουραλισμό των αξιών. Αυτό που παραγνωρίζει ο Χάμπερμας, στην προσπάθειά του ν' αποφύγει την «αναγνώριση» των συλλογικών δικαιωμάτων, είναι ότι πάντα θα υπάρχουν εντάσεις και συγκρούσεις ανάμεσα στην πολιτική των ατομικών δικαιωμάτων και σ' εκείνη των συλλογικών, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να επιλυθούν με την επίτευξη ορθολογικής συναίνεσης αλλά με διαφορετικούς τρόπους διαπραγμάτευσης¹⁷¹. Οι διαδικασιακοί κανόνες, που θέτει ο Χάμπερμας, περιορίζουν κατά πολύ την πολιτική συζήτηση. Η πολιτική δεν μπορεί ν' απομονώνεται από τ' αποτελέσματα του πλουραλισμού των αξιών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα γίνεται έρμαιό τους. Όρια πρέπει να τεθούν, αλλά θα πρέπει ν' αναγνωριστεί η πολιτική φύση αυτών των ορίων αντί να παρουσιάζονται ως απαιτούμενα της ηθικής και της ορθολογικότητας.

Η Chantal Mouffe βρίσκει εσφαλμένη επίσης την αφετηρία της χαμπερμασιανής σκέψης, δηλαδή τη θεώρηση του Υποκειμένου ως προϋπάρχοντος της κοινωνίας, ως φορέα φυσικών δικαιωμάτων και ως ορθολογικό Υποκείμενο. Αυτό οδηγεί τον Χάμπερμας στο διαχωρισμό της ένσκηπτης ορθολογικότητας από την επικοινωνιακή.

¹⁶⁹ CHANTAL MOUFFE “*Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*” Political Science Series, December 2000, στο http://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf

¹⁷⁰ στο ίδιο σελ. 8

¹⁷¹ στο ίδιο σελ. 9

Ωστόσο, η Mouffe υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο δεν επιλύει το πρόβλημα των σημερινών κοινωνιών, διότι αυτή η έννοια της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας» παραμερίζει ένα σημαντικό στοιχείο: τα πάθη και τα συναισθήματα των ανθρώπων που παίζουν κεντρικό ρόλο στην διασφάλιση της αφοσίωσής τους στις δημοκρατικές αξίες. Επιπλέον αυτή η ορθολογιστική προσέγγιση αποκλείει το εξής ερώτημα: Ποιες είναι οι συνθήκες ύπαρξης του δημοκρατικού Υποκειμένου; Η Chantal Mouffe απαντά ότι είναι ακριβώς αυτή η πολλαπλότητα των θεσμών, των διαλόγων, των μορφών ζωής που κάνει δυνατή την συγκρότηση των δημοκρατικών Υποκειμένων¹⁷². Γι' αυτό προτείνει έναν διαφορετικό τρόπο επικοινωνίας, ακολουθώντας τον Wittgenstein, ο οποίος επισήμανε ότι η συμφωνία είναι η «σύγκλιση των φωνών» (Ein-stimmung), που καθίσταται δυνατή από μια κοινή μορφή ζωής, κι όχι η σύγκλιση απόψεων, ως προϊόν του Λόγου (Ein-verstand), όπως υποστηρίζει ο Χάμπερμας¹⁷³. Έτσι η αφοσίωση στη Δημοκρατία δεν βασίζεται σ' ένα διανοητικό θεμέλιο αλλά στην παθιασμένη δέσμευση προς τις αρχές της. Είναι μια πίστη, είναι πραγματικά τρόπος ζωής.

Κάτω απ' αυτήν την οπτική, η «απρόσκοπτη δημόσια διαβούλευση» του Χάμπερμας πάνω σε θέματα κοινού ενδιαφέροντος είναι ανέφικτη πρώτα απ' όλα ως έννοια, από την στιγμή που οι ιδιαίτερες μορφές ζωής, τις οποίες ο Χάμπερμας παρουσιάζει ως «κωλύματα», αποτελούν τον ίδιο τον όρο της δυνατότητας ύπαρξής της. Άρα το μοντέλο της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας» παραβλέπει τον αμείωτο ανταγωνισμό και πλουραλισμό των αξιών στη δημόσια σφαίρα και γι' αυτό αποτυγχάνει να ορίσει το πολιτικό παρά μόνο ως συγκεκριμένο χώρο της ηθικής. Επισημαίνοντας τα παραπάνω, η Chantal Mouffe κάνει μια διαφορετική προσέγγιση σ' αυτό το θέμα, η οποία δίνει κεντρική θέση στην εξουσία και στον ανταγωνισμό. Η ίδια η εξουσία δεν πρέπει να θεωρείται ως εξωτερική σχέση που λαμβάνει χώρα μεταξύ δύο προσυγκροτημένων ταυτοτήτων, αλλά ότι η ίδια συγκροτεί τις ταυτότητες. Το μοντέλο του «αγωνιστικού πλουραλισμού» της Mouffe διαχωρίζει την «πολιτική» από το «πολιτικό»¹⁷⁴. Το «πολιτικό» αναφέρεται στον ανταγωνισμό που είναι έμφυτος στις ανθρώπινες σχέσεις, ενώ η «πολιτική» είναι το σύνολο εκείνων των πρακτικών και θεσμών (η στρατηγική θα λέγαμε) που «εξημερώνει» την εχθρότητα που γεννά ο ανταγωνισμός. Ο αντίπαλος είναι εχθρός, αλλά νόμιμος εχθρός, με τον οποίον έχουμε

¹⁷² στο ίδιο σελ. 11

¹⁷³ στο ίδιο σελ. 12

¹⁷⁴ στο ίδιο σελ. 14 - 17

κοινό έδαφος γιατί μοιραζόμαστε τις εθικο-πολιτικές αρχές της φιλελεύθερης Δημοκρατίας, την ελευθερία και την ισότητα. Γνωρίζουμε όμως ότι δεν υπάρχει ορθολογική επίλυση των συγκρούσεων. Εθικο-πολιτικές αρχές μπορούν να προκύψουν μέσα από πολλές διαφορετικές και συγκρουόμενες ερμηνείες, γι' αυτό και ο χαρακτήρας της - προσωρινής πάντα - συναίνεσης είναι «συγκρουσιακός» κι όχι «ορθολογικός» σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του Χάμπερμας.

Συμπερασματικά, η Mouffe ισχυρίζεται ότι το μοντέλο του «αγωνιστικού πλουραλισμού» ταιριάζει στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες περισσότερο απ' το μοντέλο της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας», διότι πρωταρχικά λαμβάνει υπ' όψη τον συγκρουσιακό χαρακτήρα αυτών των κοινωνιών. Επίσης συλλαμβάνει το γεγονός ότι δεν μπορεί να υπάρξει συναίνεση χωρίς αποκλεισμό (ο οποίος είναι η πρωταρχική αιτία των συγκρούσεων στα πολυπολιτισμικά πλαίσια) και γνωρίζει τα όριά του χωρίς να τα καλύπτει πίσω από την «ορθολογικότητα» και την «ηθική».

Με παράλληλο τρόπο, η διχοτομία του Χάμπερμας, ανάμεσα στην επικοινωνιακή και την ένσκηπη ορθολογικότητα, τον βοηθάει να οριοθετήσει μια «δημόσια σφαίρα», ως «βασίλειο της επικοινωνίας», με κυρίαρχη την παρουσία του επιχειρήματος και του ορθού Λόγου. Όμως ο Thomas McCarthy¹⁷⁵ θεωρεί πως η έννοια του επικοινωνιακού Λόγου είναι πάρα πολύ περιορισμένη στο έργο του Χάμπερμας και δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως μοντέλο - ακόμη κι εξιδανικευμένο - της ορθολογικής διαμόρφωσης της βούλησης και των αποφάσεων που παίρνονται στη δημόσια σφαίρα, με σκοπό την ορθολογική συναίνεση. Υπάρχουν καταναγκασμοί, που δεν συλλαμβάνονται από τη χαμπερμασιανή έννοια της ορθολογικής συναίνεσης. Επιπλέον υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί λόγοι (εκτός της επίτευξης ορθολογικής συναίνεσης) για τους οποίους τ' άτομα μπαίνουν σ' έναν δημόσιο διάλογο. Η επίτευξη συναίνεσης μπορεί να μην είναι ο μοναδικός λόγος αλλά ένας ανάμεσα στους πολλούς. Αυτή η ποικιλομορφία των διαφόρων ειδών συναίνεσης βρίσκεται στην ποικιλομορφία των διαφόρων ειδών επίλυσης των πολιτικών συγκρούσεων. Αυτό είναι κάτι που δεν λαμβάνεται υπ' όψη στη «δημόσια σφαίρα» του Χάμπερμας, αλλά αν ενσωματωνόταν θα γινόταν πιο ρεαλιστικός ο άτυπος αυτός χώρος της επικοινωνίας των πολιτών.

¹⁷⁵ CRAIG CALHOUN όπ.π. σελ. 68 - 69

Ο Thomas McCarthy εντοπίζει και μια άλλη αντίφαση στην έννοια της «δημόσιας σφαίρας» έτσι όπως την ορίζει ο Χάμπερμας¹⁷⁶. Σ' αυτόν το χώρο συγκρούονται μετωπικά οι αντιτιθέμενες αρχές του Καπιταλισμού και της Δημοκρατίας. Από τη μια πλευρά η κανονιστική έννοια της Δημοκρατίας συνεπάγεται ότι η εκπλήρωση των λειτουργικών αναγκαιοτήτων στα συστημικώς ολοκληρωμένα πεδία δράσης θα περιοριστεί μέσα στην ενότητα του βίοκοσμου, κι από την άλλη πλευρά, η δυναμική της καπιταλιστικής ανάπτυξης μπορεί να διατηρηθεί μόνο αν διατηρηθεί ο μηχανισμός του οικονομικού συστήματος όσο πιο ελεύθερος γίνεται από τους περιορισμούς του βίοκοσμου. Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, η «κοινή γνώμη» είναι αποτέλεσμα αφ' ενός των επικοινωνιακών διαδικασιών, κατά τις οποίες διαμορφώνονται οι αξίες και οι κανόνες, και αφ' ετέρου της παραγωγής πιστών αφοσιωμένων μαζών στο πολιτικό σύστημα (στοιχείο που ο Χάμπερμας θεωρεί πρωταρχικής σημασίας). Όμως ο Thomas McCarthy παρατηρεί ότι όπως η ιδιωτική σφαίρα υπονομεύεται και διαβρώνεται από το οικονομικό σύστημα, το ίδιο συμβαίνει και με την δημόσια σφαίρα από το διοικητικό σύστημα. Η γραφειοκρατική αποδυνάμωση κι «αφυδάτωση» των αυθόρμητων διαδικασιών διαμόρφωσης της γνώμης και της βούλησης διευρύνουν τη μαζική αφοσίωση και καθιστούν ευκολότερη την αποσύνδεση των πολιτικών αποφάσεων από τα συγκεκριμένα πλαίσια ζωής, που διαμορφώνουν οι ταυτότητες. Οι δυνατότητες συμμετοχής, που εμπεριέχονται νομικά στο ρόλο των πολιτών, εξουδετερώνονται.

Το πολιτικό σύστημα έχει την τάση να «φρενάρει» τους πολίτες, να τους εμποδίζει να «παρεμβαίνουν» στις δημόσιες υποθέσεις. Αυτό που λείπει από τη χαμπερμασιανή θεωρία είναι ο στοχασμός πάνω σ' εκείνες τις κοινωνικές συνθήκες που είναι ικανές να καλλιεργήσουν την πολιτική κουλτούρα, να εκπαιδεύσουν τους πολίτες στο ρόλο τους¹⁷⁷.

Επίσης ένα ερώτημα είναι ποιος είναι αυτός ο αφηρημένος χώρος της δημόσιας σφαίρας. Θα μπορούσε ν' απαντήσει κανείς ότι είναι ο χώρος στον οποίον διεξάγονται δημόσιες συζητήσεις π.χ. ελεύθερες ενώσεις πολιτών, διάφοροι σύλλογοι, τα ΜΜΕ και τα τελευταία χρόνια το Διαδίκτυο. Όμως και πάλι παραμένει αναπάντητο το ερώτημα αν η συνένωση των ανθρώπων σ' αυτούς τους χώρους (δηλαδή η κοινωνία των πολιτών) είναι όντως υπαρκτή, με τις προϋποθέσεις

¹⁷⁶ ALEX HONNETH and HANS JOAS όπ.π. σελ. 126 - 127

¹⁷⁷ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία στον J. Habermas» όπ.π. σελ. 92

επικοινωνίας που θέτει ο Χάμπερμας, ή αν παραμένει ένα ιδεώδες ή ένα ανολοκλήρωτο πρόταγμα¹⁷⁸. Ο Χάμπερμας εντοπίζει την κανονιστική ιδέα της δημόσιας σφαίρας, το επιχείρημα, αλλά από την στιγμή που δεν αναστοχάζεται πάνω στις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής της, η δημόσια σφαίρα παραμένει κενή περιεχομένου. Ο Χάμπερμας ανάγει αυτόν τον αναστοχασμό σ' εμπειρικό πρόβλημα - όπως και τις άλλες έννοιες της πολιτικής και κοινωνικής του θεωρίας - όταν έχει ν' αντιμετωπίσει το ερώτημα αν υπάρχουν ή αν είναι εφικτές.

Είδαμε ότι η κύρια πρόταση του Χάμπερμας για το κατάλληλο είδος δεσμού που αναπτύσσεται μέσα στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες είναι ο «συνταγματικός πατριωτισμός». Η σύλληψη αυτής της ιδέας έχει ως βάση κυρίως το διαχωρισμό ανάμεσα σε πολιτική και πολιτισμική (ή ηθική) ολοκλήρωση. Ωστόσο παρά την αισιοδοξία του Χάμπερμας για τη διατήρηση αυτού του διαχωρισμού, πολλοί αναλυτές-σχολιαστές του υποστηρίζουν ότι είναι αδύνατον αυτό να συμβεί. Πιο συγκεκριμένα, ενώ ο Χάμπερμας πιστεύει ότι η πολιτική μπορεί να γίνει ένα ουδέτερο κι ασφαλές πεδίο ενσωμάτωσης των μελών της κοινωνίας, με τη διαμόρφωση μιας κοινής πολιτικής κουλτούρας που δεν θα εμπεριέχει τους κινδύνους της κουλτούρας μιας προπολιτικής εθνότητας, ορισμένοι υποστηρίζουν ότι ακόμη και η πολιτική κουλτούρα μιας κοινότητας είναι από πολλές απόψεις προπολιτική. Π.χ. ο πολιτικός επιστήμονας Patchen Markell ισχυρίζεται ότι η πολιτική ολοκλήρωση εμπεριέχει μία προπολιτική δύναμη που είναι ανεξάρτητη από τη βούληση των ίδιων των πολιτών και φέρνει ως παράδειγμα τα διάφορα σύμβολα, τα γεγονότα και τις χρονολογίες που βρίσκονται στην «πολιτική φαντασία» των ανθρώπων, τις δομές της πολιτικής κοινωνίας, το λεξιλόγιο της πολιτικής ανάλυσης, όλα αυτά που «κυκλοφορούν γύρω από την προσωπική ή την συλλογική συνείδηση» και αποτελούν μια πολιτισμική κληρονομιά που ο «δήμος» δεν έχει επιλέξει¹⁷⁹. Ακόμη και πολυπολιτισμικές κοινωνίες, όπως οι Η.Π.Α., διακονίζουν έντονα την αίσθηση μιας εθνικής ταυτότητας με πολλά προπολιτικά κατάλοιπα, σαν κι αυτά που ανέφερε ο Markell. Για παράδειγμα η Αμερικάνικη σημαία έχει ένα προπολιτικό σημειολογικό φορτίο, το οποίο δεν έχουν επιλέξει τ' άτομα ούτε είναι ανοιχτό σε ορθολογική επανερμηνεία.

¹⁷⁸ στο ίδιο σελ. 91

¹⁷⁹ ANDREA BAUMEISTER όπ.π. σελ. 13

Κατά τον πολιτικό επιστήμονα επίσης Richard Bellamy¹⁸⁰, ο αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ πολιτικής και πολιτισμικής ολοκλήρωσης συσκοτίζει το βαθμό στον οποίο οι εθικές αντιλήψεις ενός ντόπιου πληθυσμού έχουν ήδη διαμορφώσει το πολιτικό πεδίο έτσι ώστε να δυσχεραίνεται περισσότερο η αναγνώριση των νέων πολιτών και να υπονομεύεται η δυνατότητα έκφρασης των ανησυχιών τους. Εδώ ακριβώς βρίσκεται ο διαφορούμενος χαρακτήρας της αποσύνδεσης της πολιτικής κουλτούρας από την πολιτισμική. Ενώ από την μια πλευρά οδηγεί στην πολιτική κοινωνικοποίηση κι ως εκ τούτου σ' έναν χώρο που συνδέει τα μέλη της κοινωνίας μεταξύ τους, από την άλλη πλευρά συγκαλύπτει βαθιές προκαταλήψεις και ιδεολογίες που έχουν περάσει στο χώρο του πολιτικού με αποτέλεσμα να εντείνονται οι συγκρούσεις και οι αποκλεισμοί.

Επιπλέον άλλη μία εγγενής αντίφαση της έννοιας του «συνταγματικού πατριωτισμού» συσχετίζεται με την άρνηση της ίσης αναγνώρισης σε μέλη ομάδων που δεν διακρίνονται για τον αναστοχασμό τους, την κριτική ορθολογικότητά τους και την πίστη τους στην αυτονομία¹⁸¹. Γνωρίζουμε ότι για τον Χάμπερμας η δέσμευση στην φιλελεύθερη κουλτούρα και στην αυτονομία του ατόμου παρέχει την ορθολογική βάση (αλλά και τα όρια) των δικαιωμάτων ίσης συνύπαρξης των κουλτούρων. Η αυτονομία του ατόμου μαζί με την κριτική ορθολογικότητα (δηλαδή την ελευθερία αμφισβήτησης των παραδόσεων και κριτικού αναστοχασμού πάνω σ' αυτές) είναι ζωτικής σημασίας προαπαιτούμενα για πλήρη και ίση συμμετοχή σ' έναν πολιτικό διάλογο. Όμως η άρνηση αναγνώρισης εκ μέρους του Χάμπερμας σε άτομα που δεν έχουν κοινωνικοποιηθεί βάσει των αρχών του Δυτικού πολιτισμού και ως εκ τούτου αδυνατούν να «σταθούν αναστοχαστικά» απέναντι στις παραδόσεις τους, αγγίζει τα όρια της περιφρόνησης και δεν συμβαδίζει με τη δέσμευσή του για ίσο σεβασμό προς όλα τ' άτομα που είναι ελεύθερα να διαμορφώσουν τις δικές τους αντιλήψεις για το «ευ ζην».

Πολλοί σχολιαστές του Χάμπερμας¹⁸² πιστεύουν πως η αισιοδοξία του για την προοπτική διαμόρφωσης μιας κοινής πολιτικής κουλτούρας υποτιμά το γεγονός ότι η πολιτισμική ποικιλομορφία απειλεί την ιδέα μιας κοινής συλλογικής ταυτότητας και πολιτικής συναίνεσης. Η πεποίθηση του Χάμπερμας ότι μπορεί να υπάρξει εκείνο το είδος του πατριωτισμού που θα ενώσει πολίτες διαφορετικών πολιτισμικών

¹⁸⁰ στο ίδιο σελ. 14

¹⁸¹ στο ίδιο σελ. 21

¹⁸² στο ίδιο σελ. 30, υποσημ. 18: π.χ. Bernstein, Bohman, Chambers, Fraser, McCarthy

προελεύσεων, «συστεγάζοντάς τους» σ' έναν πολιτικό πολιτισμό, απορρέει από τη θέση του για τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου. Η πορεία του εκσυγχρονισμού, ως εξορθολογισμού, φαίνεται να μην είναι τόσο αναπόφευκτη όσο θεωρεί ο Χάμπερμας, γι' αυτό και παραμένει δύσκολη η επίτευξη ορθολογικής συναίνεσης πάνω στις φιλελεύθερες συνταγματικές αρχές. Μ' αυτήν την έννοια ο «συνταγματικός πατριωτισμός» θεωρείται από ορισμένους έκφραση μιας διακριτικά φιλελεύθερης μορφής «πολιτικού εθνικισμού»¹⁸³, που όμως δεν αποφεύγει τις παγίδες και τους κινδύνους των άλλων μορφών εθνικισμού.

Για να μειώσουν αυτές τις ανησυχίες, ορισμένοι πολιτικοί επιστήμονες (π.χ. Stuart Hampshire, Richard Bellamy, John Gray) επινόησαν το «ισχνό» διαδικασιακό μοντέλο¹⁸⁴. Πρωταρχικός τους στόχος είναι η διασφάλιση της ειρήνης και της σταθερότητας εν όψει των διαφωνιών που αναπτύσσονται στις πλουραλιστικές κοινωνίες και που αφορούν τις θεμελιώδεις αξίες. Έτσι αντιμετωπίζουν ως νόμιμες τις δημοκρατικές διαδικασίες και τ' αποτελέσματά τους χωρίς την ύπαρξη ορθολογικής συναίνεσης. Αντιθέτως ο Χάμπερμας θεωρεί ότι η διαπραγμάτευση, ο συμβιβασμός και ο κανόνας της πλειοψηφίας είναι τα βήματα προς την επίτευξη ορθολογικής συναίνεσης. Αυτό το μοντέλο υπόσχεται μεγαλύτερη συμπεριληπτικότητα από το χαμπερμασιανό μοντέλο. Επίσης διασφαλίζει τα συμφέροντα των μειονοτήτων στον βαθμό που οι πολιτικές διαφωνίες δεν ανάγονται σε στρατηγικές διαμάχες εξουσίας. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Χάμπερμας ισχυρίζεται το αντίθετο, δηλαδή ότι οι πολιτικές διαμάχες μετατρέπονται σε καθαρά στρατηγικούς αγώνες για εξουσία, όταν λείπει η αναζήτηση ορθολογικής συναίνεσης. Παρ' όλα αυτά, αυτό το «ισχνό» διαδικασιακό μοντέλο δεν μπορεί να εγγυηθεί την πλήρωση του «κενού αλληλεγγύης» που αντιμετωπίζουν πολλά σύγχρονα Κράτη, όπως υποστηρίζει ο Andrea Baumeister. Τα Κράτη, που βασίζουν την σταθερότητά τους αποκλειστικά και μόνο στη νομιμότητα των διαδικασιών λήψης αποφάσεων, δεν μπορούν να μετατρέψουν μία ετερόκλητη ομάδα πολιτών σε έναν λαό. Ένα τέτοιο μοντέλο, μακροπρόθεσμα, είναι καταδικασμένο ν' αποτύχει. Ο Χάμπερμας προειδοποιεί πως χωρίς την έντονη αίσθηση αλληλεγγύης, υπάρχει πραγματικός κίνδυνος διάσπασης της πολιτικής κοινότητας. Οι προκλήσεις της πολιτισμικής ποικιλομορφίας και του πλουραλισμού των αξιών των σύγχρονων Κρατών δεν μπορούν να επιλυθούν αποκλειστικά και μόνο με τη νομιμότητα των διαδικασιών

¹⁸³ στο ίδιο σελ. 22

¹⁸⁴ στο ίδιο σελ. 23 - 24

λήψης αποφάσεων. Ο Χάμπερμας επιμένει πως το σύγχρονο Κράτος πρέπει να βρει ένα «λειτουργικό ισοδύναμο για την συγχώνευση του έθνους των πολιτών σ' ένα έθνος»¹⁸⁵, και βεβαίως αυτό το λειτουργικό ισοδύναμο βρίσκεται ήδη σε λανθάνουσα μορφή στις αξίες και πρακτικές των σύγχρονων φιλελεύθερων Δημοκρατιών. Ουσιαστικά ο «συνταγματικός πατριωτισμός» συγχωνεύει τις δύο παραδόσεις διαμόρφωσης των Κρατών, του ρεπουμπλικανισμού και του εθνικισμού, και προάγει την ιδέα ενός είδους «εθνικισμού», που βασίζεται σε πολιτικές κι όχι σε πολιτισμικές αρχές. Αλλά αυτό που παραβλέπει ο Χάμπερμας είναι ότι μια τέτοια συγχώνευση δεν θα μπορούσε παρά ν' αποκήρυττε τον στόχο της κρατικής ουδετερότητας για χάρη της διαμόρφωσης του έθνους με πρότυπο το φιλελεύθερο έθνος-κράτος και με όλες τις αβεβαιότητες, τις προκλήσεις και τους κινδύνους που αυτό συνεπάγεται. Επιπλέον το πολιτικό έθνος διατρέχει τον κίνδυνο ενίσχυσης του αποκλεισμού, βραχυπρόθεσμα, με αποτέλεσμα οι εντάσεις που προκύπτουν να υπονομεύουν το πρόταγμα του, μακροπρόθεσμα. Συνολικά μπορούμε να συμπεράνουμε ότι όλα αυτά τα προβλήματα και οι συζητήσεις που περιστοιχίζουν τη χαμπερμασιανή έννοια του «συνταγματικού πατριωτισμού» προοιωνίζουν ότι τα σύγχρονα Κράτη θα έρθουν αντιμέτωπα με μεγάλες και βαθιές προκλήσεις στην προσπάθειά τους να διαμορφώσουν τη βάση μιας συλλογικής ταυτότητας¹⁸⁶.

Το αντίστοιχο του «συνταγματικού πατριωτισμού» σε μια οικουμενική (διεθνική) Κοινωνία των Πολιτών είναι η «κοσμοπολίτικη αλληλεγγύη», που απορρέει από την πεποίθηση του Χάμπερμας ότι είναι δυνατόν να υπάρξει κοινή αποδοχή των οικουμενικών δικαιωμάτων. Στο υπόβαθρο αυτής της θέσης βρίσκεται άλλος ένας σημαντικός διαχωρισμός του Χάμπερμας ανάμεσα σε οικουμενικά δικαιώματα κι εθνικές ταυτότητες (που συσχετίζεται με τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο πολιτικό και το πολιτισμικό πεδίο). Αλλά για πολλούς σχολιαστές του, αυτός ο διαχωρισμός είναι επίσης προβληματικός. Τα οικουμενικά δικαιώματα νοηματοδοτούνται μέσα στα συγκεκριμένα πλαίσια της εθνικής ταυτότητας. Π.χ. ο Bellamy υποστηρίζει ότι τα οικουμενικά δικαιώματα, όπως π.χ. η ελευθερία λόγου

¹⁸⁵ στο ίδιο σελ. 25

¹⁸⁶ στο ίδιο σελ. 27

και η ιδιωτική ζωή, δεν είναι τα ίδια για όλους. Πολλές φορές το κάθε έθνος δίνει ξεχωριστές ερμηνείες γι' αυτά¹⁸⁷.

Ας αναλογιστούμε τι μπορεί να συμβεί αν τα δικαιώματα αποσυνδεθούν από τις ταυτότητες. Η κοινωνιολόγος Yasemin Nuhoglu Soysal (στο έργο της “*Changing Citizenship*”)¹⁸⁸ έδειξε ότι συμβαίνει ένα παράδοξο. Όσο περισσότερο διευρύνονται και παγιώνονται τα οικουμενικά δικαιώματα, τόσο περισσότερες ομάδες αισθάνονται την ανάγκη προσκόλλησης στις ιδιαίτερες ταυτότητές τους, δηλαδή την ανάγκη να ορίσουν τι είναι αυτό που τους ξεχωρίζει από τους «άλλους». Ενώ η έννοια των «δικαιωμάτων» απλώνεται σε μετα-εθνικό επίπεδο, αυτό δεν σημαίνει ότι συμβαίνει το ίδιο και με την ουσία της ιδιότητας του πολίτη. Αντίθετα φαίνεται να μειώνεται η λειτουργία των δικαιωμάτων μέσα στην έννοια του πολίτη και ν' αποκτά αυξανόμενη σημασία και πάλι η εθνική ταυτότητα.

Αλλά γιατί συμβαίνει αυτό; Ο καθηγητής πολιτικής κοινωνιολογίας Carlo Ruzza και ο καθηγητής Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας Oliver Schmidtke στο κοινό τους έργο “*The Northern League: Changing Friends and foes, and its political opportunity structure*”¹⁸⁹ τόνισαν ότι η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης με τη διασυνοριακή κινητικότητα και τον ολοένα και πιο εξατομικευμένο τρόπο ζωής στην Δυτική Ευρώπη επέφεραν μια αίσθηση αλλοτρίωσης. Αυτό το συναίσθημα γέννησε την ανάγκη ταυτότητας (κάτι που φαίνεται από την συσπείρωση και αναβίωση παλαιότερων εθνοτήτων). Και σε περιπτώσεις που δεν υπήρχε ταυτότητα, κατασκευάστηκε, όπως π.χ. στην περίπτωση της Βορείου Ιταλίας. Από την άλλη πλευρά, όπως είδαμε συμβαίνει και το αντίθετο. Όταν υπάρχει η αίσθηση ταυτότητας, τα δικαιώματα νοηματοδοτούνται αναλόγως των ιδιαιτεροτήτων των συλλογικοτήτων.

Με άλλα λόγια η αξίωση του Χάμπερμας για το διαχωρισμό πολιτικού και πολιτισμικού πεδίου, ακόμη και σε διακρατικό επίπεδο δεν έχει ρεαλιστική βάση, σύμφωνα με τους επικριτές του, διότι η δημόσια σφαίρα δεν ρυθμίζεται από κοινά αποδεκτές καθολικές αξίες αλλά από «ανταγωνιστικές ηθικές αξιώσεις»¹⁹⁰. Από την

¹⁸⁷ ALEXANDER MICHIEL KOK όπ.π. Για παράδειγμα στην Αγγλία, «ελευθερία λόγου του τύπου» σημαίνει και ελευθερία δημοσίευσης των ιδιωτικών υποθέσεων των πολιτικών – ακόμη και το αναγνωστικό κοινό θεωρεί δεδομένο κάτι τέτοιο. Στην Γερμανία όμως η «ελευθερία λόγου του τύπου» περιέχει την διακριτική παράλειψη της ιδιωτικής ζωής των πολιτικών.

¹⁸⁸ στο ίδιο

¹⁸⁹ στο ίδιο

¹⁹⁰ στο ίδιο: π.χ. εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης υπάρχουν πάρα πολλές διαφορές μεταξύ σοσιαλδημοκρατικών και φιλελεύθερων αντιλήψεων των οικονομικών δικαιωμάτων κι οποιοσδήποτε συμβιβασμός αυτών των δύο θεωρείται άδικος και από τα δύο μέρη. Ακόμη και η οριακή φορολογία

στιγμή που η έννοια των «βασικών οικουμενικών δικαιωμάτων» φαίνεται να είναι προβληματική, δυσχεραίνονται οι πολιτικές συζητήσεις. Υπό αυτήν την οπτική είναι ανύπαρκτες οι «κοινές αξίες» των λαών της Ευρώπης, πάνω στις οποίες με τόση αισιοδοξία βασίζεται ο Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της ΕΕ (2000)¹⁹¹. Τα Συντάγματα των Ευρωπαϊκών χωρών προέρχονται από ριζικά διαφορετικές πολιτικές παραδόσεις (π.χ. η κομμουνιστική ιδεολογική κληρονομιά της Ιταλίας έρχεται σε αντίθεση με τις ρεπουμπλικάνικες παραδόσεις της Γαλλίας). Κι αυτός είναι ο λόγος που όλα τα δικαιώματα που περιλαμβάνονται στον Χάρτη έχουν «λειανθεί» στον χαμηλότερο κοινό παρονομαστή για να ταιριάζουν σ' όλες τις διαφορετικές ερμηνείες των ξεχωριστών εθνών της ΕΕ. Συνεπώς αυτός ο Χάρτης είναι απλά η παγίωση της συγκεκριμένης κατάστασης, που δυσχεραίνει ακόμη περισσότερο τον δρόμο προς μια πλουραλιστική ταυτότητα.

Συμπερασματικά, ακόμη κι όταν ο «συνταγματικός πατριωτισμός» διευρυνθεί σε μια Οικουμενική Κοινωνία Πολιτών, με την έννοια της «κοσμοπολίτικης αλληλεγγύης», συνεχίζει να πυροδοτεί τις ίδιες ανησυχίες που υπάρχουν και κατά την εφαρμογή του εντός των ορίων ενός Κράτους. Δηλαδή τα οικουμενικά δικαιώματα (των οποίων αξιώνει την κατοχύρωση) γίνονται ή πολύ δογματικά έτσι ώστε να «επιβάλλονται» στις μειοψηφίες ή «πολύ καθολικά» έτσι ώστε ν' αντιπροσωπεύουν αφηρημένες ιδέες, αποκομμένες από τα συγκεκριμένα πλαίσια των εθνικών ή μετα-εθνικών ταυτοτήτων. Επιπλέον, λόγω του ότι ο Χάμπερμας συνέλαβε την ιδέα του «συνταγματικού πατριωτισμού», ως απάντηση στα ζητήματα που προέκυψαν από την επανένωση των δύο Γερμανιών, πολλοί θεωρούν ότι αυτή η ιδέα είναι πάρα πολύ «γερμανική» για να ταιριάζει σε όλα τα πολυπολιτισμικά Κράτη. Βεβαίως ο Χάμπερμας τόνισε, όπως είδαμε, ότι κάθε Κράτος πρόκειται ν' αναπτύξει το δικό του είδος «συνταγματικού πατριωτισμού», αλλά επειδή η βασική του σύλληψη είναι απόρροια συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, θεωρείται δύσκολο να ταιριάζει σε άλλες κοινωνίες.

Είδαμε πώς ορισμένες αδυναμίες στην πολιτική θεωρία του Χάμπερμας απορρέουν από βασικές θεωρητικές του υποθέσεις. Παρακάτω θα επικεντρώσουμε την προσοχή

καταπατά την «αρνητική ελευθερία» που θέλουν οι φιλελεύθεροι. Από την άλλη πλευρά, αν υιοθετηθούν οι αρνητικές ελευθερίες από το Σύνταγμα, θα περιορίσουν αρνητικά τις συζητήσεις για την κοινωνική πολιτική, τις οποίες θέλουν να διατηρήσουν οι σοσιαλδημοκράτες. Και υπάρχει πάντα ο κίνδυνος υιοθέτησης ενός συγκεκριμένου συνόλου αξιών, το οποίο θα ισοδυναμούσε με «πολιτισμική τυραννία» μιας κουλτούρας έναντι όλων των άλλων της ΕΕ.

¹⁹¹ στο ίδιο

μας σε κριτικές που έχει δεχθεί η «ηθική» του Χάμπερμας και συνακόλουθα η θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης».

2. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣΙΑΝΗ «ΗΘΙΚΗ» ΚΑΙ ΣΤΟ «ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ»

Αναμφίβολα, το έργο του Χάμπερμας, η «*Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης*» έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στην κοινωνιολογική σκέψη. Ανήκει στην κατηγορία εκείνων των έργων που εξετάζουν την κοινωνία στην ολότητά της, καθώς η κριτική ανάλυση της γλώσσας, με τη μορφή της επικοινωνίας, μπορεί να εφαρμοστεί σε διάφορα πεδία: την κοινωνία, την ηθική, την πολιτική. Ωστόσο πολλοί θεωρητικοί-σχολιαστές του χαμπερμασιανού έργου έχουν επισημάνει ορισμένα αδύναμα σημεία κι εγγενείς αντιφάσεις στον πυρήνα της θεωρίας της «επικοινωνιακής δράσης», που, σε μικρό ή σε μεγάλο βαθμό, θεωρούνται υπεύθυνα για τον προβληματικό χαρακτήρα εννοιών και προτάσεων του Χάμπερμας που εξετάσαμε στα πλαίσια της πολιτικής του θεωρίας και κατά συνέπεια για τις απόψεις του σχετικά με την πολυπολιτισμικό-~~θη~~Χάμπερμας στηρίζει το μοντέλο της «διαβουλευτικής Δημοκρατίας» και δημιουργεί ένα περιεκτικό θεωρητικό οικοδόμημα, όπου «στεγάζονται» οι περίπλοκες έννοιές του. Μάλιστα, κατά τους ισχυρισμούς ορισμένων σχολιαστών του, ο ίδιος δημιούργησε την θεωρία της επικοινωνιακής δράσης (τη βάση του οικοδομήματός του) έχοντας υπ' όψη πρώτα απ' όλα την συγκεκριμένη μορφή Δημοκρατίας. Με άλλα λόγια, τονίζεται ότι οι πολιτικές του απόψεις προηγούνται της «επικοινωνιακής δράσης» και ότι η ίδια κατασκευάστηκε για την στήριξή τους.

Η ώριμη πολιτική θεωρία του Χάμπερμας (π.χ. το έργο του “Faktizität und Geltung” – Το πραγματικό και το ισχύον – 1994) στηρίζεται στην εφαρμογή της έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου στο πεδίο της πολιτικής και του δικαίου. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, όπως ήδη γνωρίζουμε, ο θεωρητικός πρέπει ν’ ανασυγκροτεί τους τυπικούς-καθολικούς όρους που διέπουν το πρότυπο της «διαβουλευτικής πολιτικής» κι όχι να ερμηνεύει τους επιμέρους πολιτισμικούς και πολιτικούς - κι άρα ιστορικοκοινωνικά μεταβλητούς - όρους της εφαρμογής του¹⁹². Γι’ αυτό στην ηθική του φιλοσοφία ο Χάμπερμας τραβάει μία διαχωριστική γραμμή μεταξύ των καθολικεύσιμων ηθικών κανόνων και των αξιών ή αντιλήψεων περί του «αγαθού» (ή «ευ ζην») – οι οποίες είναι σχετικές διότι συνδέονται με μια ιστορικά συγκεκριμένη μορφή ζωής. Ο φιλόσοφος πρέπει ν’ ανασυγκροτήσει τις αναγκαίες και καθολικές προϋποθέσεις του διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητας των κανόνων.

Όπως στο πεδίο της ηθικής, έτσι και σ’ εκείνο της πολιτικής φιλοσοφίας, η αυστηρή καθολικότητα της θεωρίας απαιτεί την αφαίρεση όλων των ιστορικά σχετικώς, εμπειρικών, τυχαίων στοιχείων και την εμμονή σε μια καθαρά τυπική-οικουμενική οπτική. Εξ αιτίας αυτού, μέρος των κριτικών του «ηθικού συστήματος» του Χάμπερμας εστιάζονται στο ότι υπάρχουν πολύ λίγοι αποδεκτοί ηθικοί κανόνες¹⁹³, γι’ αυτό δεν μπορούν να γίνουν όχημα κοινωνικής συνοχής¹⁹⁴. Επίσης, εκτός από τους κανόνες, «θέμα ποσότητας» προκύπτει κι από τον αριθμό των συμμετεχόντων σ’ έναν διάλογο. Στην πράξη, ο αριθμός αυτός είναι πολύ μικρός σε σχέση με τ’ άτομα που μπορεί ν’ αφορά ένας ηθικός διάλογος και τα οποία θα υποστούν την εφαρμογή του. Σ’ αυτήν την περίπτωση, η συναίνεση δεν παρέχει εγκυρότητα και μπορούμε να πούμε ότι η διαλογική ηθική, μ’ αυτήν την έννοια, υπολείπεται της μονολογικής ηθικής που υπέδειξε ο Καντ¹⁹⁵.

¹⁹² ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας: Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Φιλοσοφική Ανθρωπολογία» σελ. 238 στο:

[http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/ARIADNH_14\(2008\)%20235-250%20Kavoulakos.pdf](http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/ARIADNH_14(2008)%20235-250%20Kavoulakos.pdf)

¹⁹³ στο ίδιο σελ. 238, υποσημ. 5: Η διάκριση μεταξύ «ορθού» και «αγαθού» παρέμεινε θεμελιώδους σημασίας για τη χαμπερμασιανή πρακτική θεωρία, αλλά οι κριτικές που της ασκήθηκαν ανάγκασαν τον Χάμπερμας σε επιμέρους τροποποιήσεις της θέσης του.

¹⁹⁴ MARIAN HILLAR όπ.π. σελ. 20

¹⁹⁵ «Να ενεργείς σύμφωνα με τον κανόνα ότι αυτό που θέλεις μπορεί ν’ αποτελέσει καθολικό νόμο» (Καντ). Δηλαδή στην ηθική του Καντ, οι ηθικές πράξεις βασίζονται στην εγκυρότητα των ηθικών κανόνων του κάθε ατόμου. Ο Χάμπερμας, ως κοινωνιολόγος, επικρίνει τον Καντ γι’ αυτήν την ατομικιστική του θέση και θεωρεί την ηθική ως μια συλλογική διαδικασία επίτευξης συναίνεσης. Έτσι η έμφαση μετατοπίζεται από το τι μπορεί να θέλει ο καθένας χωρίς να έρθει σε αντιπαράθεση με τον γενικό νόμο στο τι μπορούν να θέλουν όλοι σε συμφωνία με τον καθολικό νόμο. Από την Καντιανή ηθική, ο Χάμπερμας αναπτύσσει την ηθική του διαλόγου, με σκοπό την κοινωνική συναίνεση.

Ο Αμερικάνος Φιλόσοφος και Γλωσσολόγος Marian Hillar, επικρίνει τη διαλογική ηθική του Χάμπερμας διότι αφήνει χώρο για πιθανή αναγνώριση κάποιων μη ηθικών αρχών ως ηθικών, αρκεί να «περάσουν» από την διαδικασία του διαλόγου. Από την στιγμή που έχει ήδη αναγνωριστεί από τον Χάμπερμας ως ηθική η αρχή του διαλόγου (και για την εγκυρότητά της έχει προβλεφθεί η αρχή της καθολίκευσης) ενδέχεται ν' ακολουθήσει η καθολίκευση μη ηθικών αρχών ως ηθικές. Αυτό έχει επιπτώσεις στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη μετασυμβατική ηθική, της οποίας το περιεχόμενο, σε μεγάλο μέρος, κατασκευάζεται από τις συνειδητές, έλλογες ερμηνείες των δρώντων Υποκειμένων. Αντιλαμβανόμαστε ότι σε περίπτωση γενίκευσης και κατοχύρωσης μη ηθικών αρχών, μέσα από τη διαλογική διαδικασία, δημιουργούνται περισσότερα προβλήματα απ' όσα πάει να λύσει η «ηθική του διαλόγου», καθώς υπάρχει κίνδυνος αμφισβήτησης παραδεδεδεγμένων αξιών.

Ως εκ τούτου κρίνεται από πολλούς ανεπαρκής ο ηθικο-κανονιστικός πυρήνας των δικαϊκών ρυθμίσεων του δημοκρατικού Κράτους Δικαίου του Χάμπερμας. Με την διάσπαση μορφής και περιεχομένου¹⁹⁶, η όποια εναρμόνιση της καθολικής διαλογικής αρχής με την ευρύτερη ιστορική πραγματικότητα είναι ένα επιθυμητό, αλλά οπωσδήποτε τυχαίο γεγονός, που εξαρτάται από «εμπειρικούς παράγοντες». Με άλλα λόγια, υπάρχει έλλειψη διαμεσολάβησης μεταξύ δημοκρατικού ιδεώδους και ιστορικής πραγματικότητας.

Ο Γερμανός Φιλόσοφος και Κοινωνιολόγος Albrecht Wellmer (και βοηθός του Χάμπερμας στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης ως το 1970) άσκησε κριτική στη διαλογική θεωρία του Χάμπερμας και προσπάθησε να την διορθώσει προς την ιστορική – ερμηνευτική της κατεύθυνση¹⁹⁷. Πρώτα απ' όλα η αρχή της διαλογικής ορθολογικότητας δεν αφήνει χώρο στην «σφαίρα της αρνητικής ελευθερίας»¹⁹⁸, η οποία είναι δυνατόν να υπάρξει, από την στιγμή που αναγνωρίζεται το «ατομικό δικαίωμα στην ιδιαιτερότητα». Η «αρνητική ελευθερία» είναι ενδεικτικό στοιχείο του διχασμού και κατακερματισμού των νεωτερικών κοινωνιών. Άλλωστε για τον Wellmer, ο «ανολοκλήρωτος» χαρακτήρας της νεωτερικότητας οφείλεται στο ασυμφιλίωτο αρνητικής και θετικής ελευθερίας. Άρα η αρχή των ίσων δικαιωμάτων ελευθερίας και η αρχή της επικοινωνιακής ελευθερίας αλληλοεξαρτώνται, αλλά δεν

¹⁹⁶ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «*Τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας: Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Φιλοσοφική Ανθρωπολογία*» ό.π. σελ. 239

¹⁹⁷ στο ίδιο σελ. 239 - 242

¹⁹⁸ στο ίδιο σελ. 240: Η αρνητική ελευθερία πρέπει πάντα να εξασφαλίζει ένα δικαίωμα «ελεύθερης αίρεσης» (freie Willkür) ή ατομικής διαφωνίας προς αυτό που η κοινότητα θεωρεί ορθό κι έλλογο.

διατηρούν κάποια σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής. Γι' αυτό δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι Ελευθερία και Λόγος συμπίπτουν στον σύγχρονο κόσμο. Αυτή η θέση έρχεται σε αντίθεση με την άποψη του Χάμπερμας ότι ο Λόγος εμπεριέχει τη δυνατότητα χειραφέτησης του σύγχρονου Υποκειμένου.

Κλειδί της κριτικής του Wellmer είναι η έννοια των «δημοκρατικών κοινωνικών ηθών»¹⁹⁹, δηλαδή τα ήθη με την έννοια της «εθικότητας» (Sittlichkeit). Αυτά τα ήθη αποτελούν ένα «κοινό αγαθό», ένα πλαίσιο κανονιστικών αρχών, που επιτρέπει την εφαρμογή μιας πολλαπλότητας αντιλήψεων περί του «ευ ζην» και δεν επιβάλλουν σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή μία συγκεκριμένη αντίληψη ως τη μόνη άξια αναγνώρισης (όπως υποστηρίζει ο Χάμπερμας). Γενικά, διέπονται από ένα «πνεύμα ελευθερίας», και οριοθετούν το χώρο της «αρνητικής ελευθερίας», για να μπορούν μετά οι άνθρωποι να τον κατοχυρώνουν θεσμικά. Συνεπώς η έννοια των «δημοκρατικών κοινωνικών ηθών» του Wellmer είναι πιο ευέλικτη και πιο συμπεριληπτική από την αντίστοιχη «εθικότητα» του Χάμπερμας, αφήνοντας περισσότερο χώρο στην κατοχύρωση των αντιλήψεων περί «αγαθού» και προβλέποντας ακόμη και το χώρο της «αρνητικής ελευθερίας», που μπορεί να μην διέπεται από την «κοινή λογική». Ωστόσο ούτε ο Wellmer προσδιορίζει το περιεχόμενο των «δημοκρατικών κοινωνικών ηθών». Αντιλαμβανόμαστε ότι η έλλειψη του προσδιορισμού του περιεχομένου αυτών των ηθών δημιουργεί προβλήματα στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες και πολλές κριτικές εστιάζονται σ' αυτό και οφείλονται άρκετά²⁰⁰ να συμπληρώσει ο μαθητής και συνεργάτης του Χάμπερμας Axel Honneth²⁰¹, που επιχειρεί να καλύψει την ανεπάρκεια της χαμπερμασιανής διαδικασιακής ηθικής. Η «ηθική πρόταση» του Honneth συσχετίζεται άμεσα με την έννοια της «αναγνώρισης». Σε προηγούμενο κεφάλαιο, όπου αναλύσαμε τις απόψεις των θεωρητικών της πολυπολιτισμικότητας (και συγκεκριμένα κατά την έκθεση των απόψεων του Taylor) εντοπίσαμε μια πορεία που ακολούθησε η συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας: Ξεκινώντας από την Κοινωνική Φιλοσοφία του Ρουσσώ και με κεντρικό άξονα την έννοια της «αναγνώρισης», η συζήτηση διέγραψε κύκλο και – μπροστά στ' αδιέξοδα που παρουσιάστηκαν – κατέληξε και πάλι στο θέμα της «αναγνώρισης». Είδαμε ότι η «αναγνώριση» είναι μία κοινωνικοφιλοσοφική έννοια

¹⁹⁹ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Κριτική Θεωρία κι Ερμηνευτική. Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φαρμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας» ό.π. σελ. 270

²⁰⁰ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ «Τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας: Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Φιλοσοφική Ανθρωπολογία» ό.π. σελ. 239

²⁰¹ στο ίδιο σελ. 242 - 246

που την συναντάμε στον Rousseau αλλά και στο πρώιμο έργο του Hegel. Στο υπόβαθρο αυτής της έννοιας βρίσκεται η ιδέα ότι η διαμόρφωση και αναπαραγωγή των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων εξαρτάται από την επιβεβαίωσή τους στο πλαίσιο κοινωνικών αλληλοδράσεων. Βάσει αυτών, ο Honneth διακρίνει τρεις τύπους αναγνώρισης: α) τη μέριμνα, β) τον ηθικό σεβασμό, γ) την αλληλεγγύη ή την κοινωνική εκτίμηση. Μέσα στην αλληλοσύνδεσή τους, οι τρεις αυτές μορφές αναγνώρισης συναποτελούν τη χονετιανή εκδοχή της «ηθικής σκοπιάς». Η «ηθική σκοπιά» δεν συνδέεται μόνο με μια ηθική κρίση που τηρεί τυπικά κριτήρια (π.χ. σεβασμός των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη) αλλά και μ' ένα αξιακό περιεχόμενο (εξασφάλιση ευρύτερης συμμετοχής στην κοινωνική ζωή και στην κοινή ευημερία). Η έννοια της «αναγνώρισης» τοποθετεί ως εξίσου σημαντική συνιστώσα της ηθικής κοινωνικής ολότητας, την «κοινωνική εκτίμηση». Ο Honneth υποδεικνύει ότι αυτό το πεδίο μπορεί να θεωρηθεί επίσης ως η προπολιτική πηγή της αίσθησης της κοινωνικής ενότητας και αλληλεγγύης, που αποτελεί προϋπόθεση κάθε δημοκρατικού πολιτικού εγχειρήματος. Άρα η «αναγνώριση», σύμφωνα μ' αυτήν την συλλογιστική, θέλει να συλλάβει την ολότητα της κοινωνικής ζωής ως ολότητα των νομικά διατυπωμένων ηθικών και αξιακών προσανατολισμών και ως εκ τούτου αποτελεί ενδιαφέρουσα πρόταση για τις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, διότι δίνει περιεχόμενο στις αξίες και εντοπίζει τον συνεκτικό κρίκο των κοινωνιών στην έννοια της «κοινωνικής εκτίμησης», λειτουργικό ισοδύναμο της αλληλεγγύης των προνεωτερικών κοινωνιών.

Παρατηρήσαμε ότι κριτική στη χαμπερμασιανή ηθική ασκεί και ο «αντίπαλος» των απόψεων του Χάμπερμας στο θέμα της πολυπολιτισμικότητας, Charles Taylor²⁰². Και αυτός, όπως και οι άλλοι, εντοπίζει ως βασική αδυναμία τη φορμαλιστική ηθική της ορθολογικότητας. Θεωρεί αυτήν τη μορφή ηθικής ως κεντρικό πρόβλημα της χαμπερμασιανής θεωρίας και αντιπροτάσσει την ουσιοκρατική ηθική (την έννοια του «ευ ζην» της Αριστοτελικής Φιλοσοφίας). Βεβαίως, παραδέχεται ότι η μορφή της τυπικής ή διαδικασιακής ηθικής του Χάμπερμας αποφεύγει ορισμένους «σκοπέλους» των επιστημολογικών προβλημάτων κι αποστασιοποιείται από τις ιδιαίτερες πολιτισμικές μορφές ζωής. (Έχει επισημανθεί ότι η έννοια της διαδικασιακής ηθικής είναι ιδιαίτερα χρήσιμη στην περίπτωση της πολυπολιτισμικότητας, γιατί βοηθάει τον Χάμπερμας να «παρακάμπτει» τις συγκρούσεις που γεννιούνται στα πλαίσια

²⁰² ALEX HONNETH and HANS JOAS όπ.π. σελ. 23 – 35: CHARLES TAYLOR “*Language and Society*” (Γλώσσα και Κοινωνία)

οριοθέτησης των πολιτισμικών αξιών). Ωστόσο, κατά τους ισχυρισμούς του Taylor, η αξιοπιστία της χαμπερμασιανής «ηθικής» αλλά και της «επικοινωνιακής ορθολογικότητας» φαίνεται να κλονίζεται όταν θέτουμε ερωτήματα δικαιολόγησης. Π.χ. γιατί πρέπει να προτιμούμε την ορθολογική κατανόηση; Γιατί πρέπει να της αποδίδουμε τέτοια αξία ώστε να την προτιμούμε περισσότερο από κάθε άλλον σκοπό; Αυτά τα ερωτήματα μας οδηγούν κατ' ευθείαν στην ουσιοκρατική σύλληψη της ανθρώπινης ζωής.

Απόρροια του διαχωρισμού της διαδικασιακής από την ουσιοκρατική ηθική, είναι ο διαχωρισμός ηθικών – εθικών ζητημάτων. Για τον Taylor μία τέτοια διχοτομία είναι αβάσιμη και αντιφάσκουσα προς την ηθική μας συνείδηση διότι αφ' ενός είναι τουλάχιστον περίεργο να καθορίζουμε την ζωή μας σαν να ήταν ζήτημα υγείας, αποσυνδέοντάς την από την ηθική της διάσταση κι αφ' ετέρου είναι δύσκολο να υποστηρίξουμε ότι από την επίτευξη ορθολογικής κατανόησης πηγάζουν τα σημαντικότερα ιδανικά, διότι το «έλλογο» είναι μία από τις αρετές που προσπαθεί ο άνθρωπος να πραγματοποιήσει στην ζωή του. Υπάρχουν πολλές άλλες αρετές, που δεν συμπλέουν αναγκαστικά μεταξύ τους κι εδώ βρίσκεται ο πυρήνας των ηθικών προβλημάτων. Ουσιαστικά εδώ ο Taylor επιχειρεί ν' αποδείξει ότι ο χώρος του «έλλογου» είναι στην πραγματικότητα πολύ πιο συγκεχυμένος απ' ό,τι τον παρουσιάζει ο Χάμπερμας. Απ' αυτό συνεπάγεται ότι στις πλουραλιστικές κοινωνίες, είναι δύσκολο ν' αποφευχθούν οι συγκρούσεις, από την στιγμή που περιορίζονται δραστικά οι αξίες ή τα ηθικά ζητήματα πάνω στα οποία οι άνθρωποι μπορούν να επιφέρουν πρόβλημα. Ο χώρος αυτός θεωρείται από τον Taylor και ο διαχωρισμός ανάμεσα στις τρεις διαστάσεις ορθολογικότητας: αλήθεια, κανονιστική ορθότητα και προσωπική γνησιότητα. Παλαιότερα αυτά ήταν αξεδιάλυτα π.χ. στην πλατωνική παράδοση, τα κανονιστικά ζητήματα λύνονταν στην βάση της κοσμολογικής ευταξίας. Είναι γνωστό ότι η νεωτερικότητα οδήγησε στο διαχωρισμό αυτών των τριών περιοχών. Όμως ο Taylor υπερασπίζεται τη θέση ότι δεν μπορούμε ν' αποσυνδέσουμε την αλήθεια από την ορθότητα, ούτε ν' απομονώσουμε υπερ-επιλεκτικά την γνησιότητα, γιατί τότε διαφαίνεται ένας χώρος καθαρού υποκειμενισμού, τον οποίον ναι μεν επιλέγουν κάποιοι εκπρόσωποι της νεωτερικότητας, αλλά είναι εντελώς αμφιλεγόμενος δρόμος και βέβαια δεν είναι ο μόνος.

Ο Taylor προσπαθεί να «διορθώσει» αυτές τις αδυναμίες της χαμπερμασιανής θεωρίας. Αυτό που χρειάζεται να γίνει είναι είτε να συμπληρωθεί η ορθολογικότητα ως θεμελιώδης ηθική αρχή ή να εισαχθεί μία εκτεταμένη έννοιά της, η οποία να

περιλαμβάνει ουσιοκρατικά κριτήρια. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, η γλώσσα θα έπρεπε να λειτουργεί ως αποκαλυπτική της ηθικής κι όχι απλά ως όργανο επίτευξης της κατανόησης. Ή καλύτερα, η γλώσσα θα μπορούσε να κάνει δυνατή την επίτευξη κατανόησης μόνο στο βαθμό που θ' αποκάλυπτε πώς θα ήταν η κατάστασή της χωρίς καμιά στρέβλωση. Αυτή ακριβώς η έννοια της γλώσσας (η αποκαλυπτική θα λέγαμε) βρίσκεται στην συμπληρωματικότητα του «Εγώ» και του «Εμείς». Αν θέλουμε ν' αποφύγουμε τις τριβές στο «Εμείς», πρέπει να βρούμε τί είναι καλό στην ζωή μας, δηλαδή να δώσουμε περιεχόμενο στην ηθική. Αυτός είναι ο κύριος λόγος για τον οποίον ο Taylor υπερασπίζεται την ουσιοκρατική ηθική. Ο προσδιορισμός του περιεχομένου των ηθικών κανόνων βοηθά στην ελαχιστοποίηση των συγκρούσεων μέσα σε πολυπολιτισμικά πλαίσια. Επομένως, κατά την άποψη του Taylor, είναι σοβαρότατο λάθος ο περιορισμός της γλώσσας στο χώρο της τυπικής λογικής. Είναι απολύτως απαραίτητος ο ρόλος της γλώσσας, ως εκφραστικού μέσου του χώρου της πρακτικής λογικής. Εκφράζουμε τους ηθικούς μας σκοπούς και την αντίληψή μας για τον εαυτό μας και μ' αυτόν τον τρόπο επιδρούμε πάνω στους κοινωνικούς μας κανόνες, στα έθιμά μας, στους θεσμούς μας. Αυτά αλλάζουν μόνο με την αποκάλυψη, δηλαδή όταν αρθρώνονται ξεκάθαρα στην γλώσσα μας, καταφάσκοντας ή κριτικάροντας τις προ-αντιλήψεις μας γι' αυτούς τους σκοπούς και κανόνες.

Εκτός από την «ηθική» του, κριτικές έχει δεχθεί ο Χάμπερμας και για τον πυρήνα της θεωρίας του «το επικοινωνιακό πράττειν», το οποίο αναλύει στο έργο του «Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης». Θεωρητικοί που μελέτησαν το συγκεκριμένο έργο, εντόπισαν αδυναμίες κι αντιφάσεις, οι οποίες επηρεάζουν ολόκληρο το έργο του.

Ένας σχολιαστής της «Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης» του Χάμπερμας, ο Αμερικανός κοινωνιολόγος Jeffrey Alexander²⁰³ εντοπίζει επιπρόσθετα προβλήματα που γεννούν οι διχοτομίες της χαμπερμασιανής σκέψης. Πρώτα απ' όλα η απομόνωση των συστημάτων από το χώρο της επικοινωνίας, δηλαδή το βίοκοσμο οδηγεί τον Χάμπερμας στην οριοθέτηση χώρων στους οποίους κυριαρχούν οι καθαρά στρατηγικές πράξεις. Για παράδειγμα ορθολογικοποιημένα «συστήματα», όπως το οικονομικό, το νομικό-πολιτικό, τα ΜΜΕ, ορίζονται ως οργανώσεις καθαρών στρατηγικών πράξεων, που χρησιμοποιούν μια «λειτουργιστική» μορφή Λόγου. Όμως τα πεδία της σύγχρονης πολιτικής και οικονομικής ζωής είναι πολύπλοκα. Δεν

²⁰³ στο ίδιο σελ. 51 – 73: JEFFREY ALEXANDER “Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?” (Χάμπερμας και Κριτική Θεωρία: Πέρα από το μαρξικό δίλημμα;)

είναι μόνο εργαλειακά αλλά και κωδικοποιημένα με βαθιές δομές της πολιτισμικής ζωής. Ούτε οι σύγχρονοι κόσμοι των αξιών, των κανόνων και των σχέσεων αλληλεγγύης είναι τόσο απλοί αλλά είναι και συστήματα που υπόκεινται σε οργάνωση διαφόρων επιπέδων. Π.χ. όσο ένα διοικητικό και οικονομικό σύστημα, με τον εργαλειακό του Λόγο, μπορεί ν' αποτελεί πηγή προβλημάτων για τις σύγχρονες κοινωνίες άλλο τόσο μπορεί να είναι «προβληματικός» κι ένας βιόκοσμος στενών σχέσεων (π.χ. αυταρχική οικογένεια, θρησκευτική σχέση, ομάδα ομηλίκων).

Συνεπώς ο διαχωρισμός της επικοινωνιακής δράσης από την εργαλειακή στερείται εγκυρότητας. Περιορίζει την επικοινωνία σ' έναν πολύ μικρό χώρο και στην ουσία προάγει μια έννοια αντι-επικοινωνιακής δράσης. Στον πυρήνα αυτού του διαχωρισμού βρίσκεται η διχοτομία ελλεκτικών (illocutionary) και απολεκτικών (perlocutionary) ομιλιακών πράξεων. Απ' αυτήν την αντίθεση (που βρίσκεται στο φιλοσοφικό έργο του Austin – όπως είδαμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο της θεωρίας της «επικοινωνιακής δράσης») ο Χάμπερμας αντλεί και την εν λόγω διχοτομία του μεταξύ επικοινωνιακής και στρατηγικής δράσης. Αλλά ο Alexander επισημαίνει ότι η χαμπερμασιανή διάκριση μεταξύ στρατηγικής κι επικοινωνιακής δράσης δεν είναι ακριβώς η ίδια μ' εκείνη του Austin μεταξύ ελλεκτικών και απολεκτικών ομιλιακών πράξεων. Η διάκριση αυτή γίνεται με βάση τα αποτελέσματα των εξω-ομιλιακών πράξεων (extra-speech acts). Όμως το εξω-ομιλιακό αποτέλεσμα των απολεκτικών πράξεων (τις οποίες ο Χάμπερμας εξισώνει με τις στρατηγικές πράξεις) εξαρτάται από την κατανόηση του περιεχομένου της ομιλίας. Άρα η στρατηγική δράση δεν θα μπορούσε να πετύχει χωρίς την επικοινωνία και την κατανόηση. (Και ο ίδιος ο Austin αντιλαμβάνεται την προβληματικότητα αυτού του διαχωρισμού και πιστεύει ότι αυτές οι δύο πράξεις – ελλεκτικές και απολεκτικές – μόνο αναλυτικά θα μπορούσαν να διαφοροποιηθούν). Συνεπώς ο Χάμπερμας, όπως τονίζει ο Alexander, δεν έχει συλλάβει σωστά τον διαχωρισμό του Austin, γιατί ενώ ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί την επικοινωνιακή κατανόηση τελείως διαχωρισμένη από τον στρατηγικό υπολογισμό των αποτελεσμάτων, ο Austin δεν διαχωρίζει εντελώς την ελλεκτική από την απολεκτική δράση²⁰⁴. Αυτή η παρατήρηση που κάνει ο Alexander είναι πολύ

²⁰⁴ στο ίδιο σελ. 58-69: Αλλά κι ο Χάμπερμας φαίνεται ν' αναγνωρίζει την εγκυρότητα της λογικής του Austin π.χ. περιγράφοντας κάποιον που εμπλέκεται σε διαφορετικά είδη ελλεκτικής πράξης, ο Χάμπερμας δηλώνει ότι αυτό το άτομο «ενεργεί επικοινωνιακά και δεν μπορεί να παράγει απολεκτικά αποτελέσματα στο ίδιο επίπεδο διαντίδρασης». Αυτό υπονοεί ότι μπορούμε να διακρίνουμε διαφορετικά επίπεδα εντός της μίας δράσης. Δηλαδή η ελλεκτική και η απολεκτική πράξη μπορούν να είναι διαφορετικά επίπεδα μιας και μόνης πράξης. Έτσι ο ίδιος παραδέχεται, ουσιαστικά την εγκυρότητα της αντι-διχοτομιακής θέσης.

σημαντική γιατί εντοπίζει βασική αδυναμία στην αφετηρία της χαμπερμασιανής σκέψης.

Μία ακόμη αντίθεση που προβάλλεται απ' τον Χάμπερμας είναι εκείνη μεταξύ «μυθικών» και «μοντέρνων» τρόπων σκέψης²⁰⁵. Ο Χάμπερμας πιστεύει ότι το πρόβλημα με τη μυθική σκέψη είναι ότι ανακατεύει (κι άρα συγχέει) τον προσωπικό κόσμο του δράντος, τον αντικειμενικό κόσμο της κοινωνίας και τον υποκειμενικό κόσμο της σκέψης και των ιδεών και συνεπώς μόνο όταν σταματήσει αυτό το μυθικό ανακάτεμα, τότε μπορεί ν' αναδυθεί η ορθολογική επικοινωνία. Όμως διαπιστώνει ο Jeffrey Alexander ότι αυτή η αντίθεση είναι παρατραβηγμένη, όπως και άλλες αντιθέσεις του Χάμπερμας. Είναι ταυτοχρόνως αληθινή και μη αληθινή. Βέβαια υπάρχει τεράστια διαφοροποίηση μεταξύ πολιτισμού, κοινωνίας και προσωπικότητας και αυτή η διαφοροποίηση επέτρεψε την ανάδυση της ορθολογικότητας, με τη νεωτερική έννοια. Ωστόσο, το πρόβλημα με τις κοινωνικές θεωρίες της νεωτερικότητας εντοπίζεται στο ότι δεν έχουν εξαφανιστεί άραυτα τ' αυθαίρετα, μη συνειδητά και μη ορθολογικά στοιχεία της κουλτούρας. Π.χ. η γλώσσα μας συνεχίζει να προκαθορίζει την αντίληψή μας για τον αντικειμενικό κόσμο πριν καν αρχίσουμε να τον υποβάλλουμε στην συνειδητή ορθολογική κρίση μας και οι γλωσσολογικά δομημένες κοσμοθεωρίες δεν είναι απλώς ανοιχτές στην κριτική ερμηνείες που κατασκευάζει ο άνθρωπος αλλά διέπονται και από τον προ-συνειδησιακό μας κόσμο. Επίσης οι μοντέρνοι, λογικοί άνθρωποι συνεχίζουν να συγχέουν θεσμούς κι αξίες με το μυστήριο και το δέος του «ιερού» και ν' αναμειγνύουν την βιολογική με την κοινωνική ζωή, π.χ. να παγιώνουν τους ηθικούς κανόνες εξισώνοντας την παραβίασή τους με την «μόλυνση» και να χωρίζουν τις «δυνάμεις» της ηθικής σε «αγνές» και «βέβηλες». Κι εδώ ο Alexander (όπως και ο Taylor) διευκρινίζει βεβαίως πως δεν πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει η λογική με την χαμπερμασιανή της έννοια, αλλά υπάρχουν κι άλλα πολλά, παράλληλα μ' αυτήν. Η ίδια η ορθολογικότητα είναι ένα σύστημα σημασιοδοτήσεων, διότι για ν' αναπτυχθεί πρέπει να «ενδυθεί» με πολιτισμική ισχύ. Η σχέση μεταξύ ορθολογικότητας και παράδοσης είναι ένα πολύπλοκο πρόβλημα²⁰⁶. Και αυτή η παρατήρηση έχει

²⁰⁵ JÜRGEN HABERMAS "The Theory of Communicative Action" όπ.π. σελ. 43 - 74

²⁰⁶ σελ. 270, υποσημ. 5: Ο Gadamer στο έργο του "Truth and Method" (Αλήθεια και Μέθοδος) περιγράφει πολύ καλά αυτό το πρόβλημα: «Το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι τοποθετημένος εντός διαφόρων παραδόσεων δεν σημαίνει, πρώτον και κύριον, ότι υπόκειται σε προκαταλήψεις και περιορίζεται η ελευθερία του; Δεν είναι όλες οι ανθρώπινες πράξεις ακόμη και οι πιο ελεύθερες περιορισμένες και προσδιορισμένες με ποικίλους τρόπους; Αν αυτά ισχύουν τότε είναι αδύνατη η ιδέα του

βαρύνουσα σημασία για την συζήτησή μας, καθώς έχουμε δει ότι ο Χάμπερμας είναι βαθιά πεπεισμένος ότι υπάρχει πάντα ένα πεδίο απόλυτου Λόγου, απαλλαγμένου από μυθικά στοιχεία ή κατάλοιπα παραδόσεων. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι αυτή η συνειδητή ορθολογικότητα των ανθρώπων δεν έχει πολιτισμική βάση. Είναι ριζωμένη στις γνωστικές και ηθικές ικανότητες των δρώντων. Γενικά διαπιστώνουμε ότι η επικοινωνιακή θεωρία του Χάμπερμας έχει ανταγωνιστική σχέση με την θεωρία της κουλτούρας, διότι στην σκέψη του η κατανόηση ως απρόσκοπτη ορθολογική συμφωνία δεν μπορεί να συσχετιστεί με συγκεκριμένα σημεία σημείων ή συμβόλων κατά το πρότυπο δομών ή κωδίκων. Όμως το θέμα με το Λόγο και την παράδοση είναι ιδιαίτερα πολύπλοκο, καθώς μυθικά στοιχεία φαίνεται ότι έχουν εισχωρήσει στο Λόγο και του προσδίδουν ιστορική μορφή, εξαρτώμενη απ' τις εκάστοτε συνθήκες. Αυτό ενισχύει την υπόθεση ότι η οικουμενική ισχύς του Λόγου είναι μια ιδεατή κατασκευή. Ο Jeffrey Alexander επισημαίνει εδώ ότι η προσπάθεια που κάνει ο Χάμπερμας ν' απαλλάξει την ορθολογικότητα απ' τα ιστορικά της στοιχεία, φέρνει ουσιαστικά το αντίθετο αποτέλεσμα.

Συνοψίζοντας ο Jeffrey Alexander διακρίνει μέσα στη χαμπερμασιανή θεωρία την ξεκάθαρη ιδεολογική πρόθεση του Γερμανού φιλόσοφου: τα προαπαιτούμενα μιας ιδανικής Δημοκρατίας. Βεβαίως, ο Alexander διευκρινίζει ότι δεν είναι αθέμιτες οι ιδεολογικές φιλοδοξίες του Χάμπερμας. Όμως η εξίσωση «Επικοινωνία = Συμφωνία» είναι ένας ευσεβής πόθος. Χωρίς το χαμπερμασιανό ιδεολογικό μανδύα, η επικοινωνία ως επικοινωνία δεν καθιστά αναγκαία την συνεργασία. Από την άλλη μεριά, η σύγκρουση και η στρατηγική δεν σημαίνουν έλλειψη κατανόησης. Για παράδειγμα αυτό φαίνεται στην περίπτωση ενός φόνου ή ενός πολέμου, τα οποία φαίνεται να εκτελούνται εντός ενός εννοηματομένου πεδίου, αφού ακόμα και οι δολοφόνοι ή οι στρατιώτες πρέπει να κατανοήσουν τις πράξεις τους για να περάσουν σε δράση. Η κατανόηση και η στρατηγική είναι συστατικά όλων των πράξεων. Η ειδική εμπειρική μορφή που προσλαμβάνουν αυτές οι δύο διαστάσεις σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις καθορίζει τον συνεργατικό ή συγκρουσιακό χαρακτήρα της δράσης.

απόλυτου Λόγου για τα ιστορικά ανθρώπινα όντα. Ο Λόγος υπάρχει για μας μόνο από συγκεκριμένη, ιστορική σκοπιά, δηλαδή δεν είναι κύριος του εαυτού του, αλλά παραμένει διαρκώς εξαρτώμενος από τις δεδομένες συνθήκες».

Ο Γερμανός Κοινωνιολόγος Günter Dux²⁰⁷ αμφισβητεί το στοιχείο κανονιστικότητας που προσδίδει ο Χάμπερμας στην «επικοινωνιακή δράση», έτσι ώστε να την αναγάγει σε παράγοντα σχηματισμού κι αναπαραγωγής των κοινωνιών. Μέσα από το έργο του Χάμπερμας αναδεικνύεται ότι ο κοινωνικός κόσμος και η νόμιμη τάξη πραγμάτων συγχωνεύονται (ακόμη κι εννοιολογικά) επειδή οι κοινωνικές κανόνες συγκροτούνται μέσω της επικοινωνιακής δράσης κι αυτό τους προσδίδει νομιμότητα - άρα κι εγκυρότητα. Στις παλαιότερες κοινωνίες η νομιμότητα προερχόταν από την εσωτερίκευση των κοινωνικών κανόνων αλλά στις σύγχρονες κοινωνίες η νομιμότητα απορρέει πλέον από έναν γνωστικά κατευθυνόμενο εξορθολογισμό. Ο Χάμπερμας πιστεύει ότι η βιωσιμότητα του βιόκοσμου απαιτεί απλώς την συνειδητοποίηση των ατόμων ότι ζουν σε νομιμοποιημένες σχέσεις. Ο Dux διαφωνεί κάθετα σ' αυτό το σημείο παρατηρώντας ότι είναι υπερεκτιμημένη η νομιμότητα της κοινωνικής οργάνωσης και των κανόνων της. Αυτή η πεποίθηση απαξιώνεται μέσα στο δικό μας το βιόκοσμο, καθώς δεν υπάρχει ούτε ένας μοναδικός χώρος, στον οποίον θα μπορούσαμε να προσδώσουμε πλήρη νομιμότητα στις διάφορες μορφές ζωής. Αν συμφωνούσαμε με τον Χάμπερμας στον ορισμό του κοινωνικού κόσμου, ως κόσμος των νομίμως ρυθμισμένων σχέσεων, τότε ο ίδιος ο κοινωνικός κόσμος έχει ~~Κατά τον Dux ο κοινωνικός~~³⁰⁸ αποδεικνύεται (μέσω της ιστορικής μαρτυρίας) ότι η κοινωνική ενοποίηση προήλθε από το κυνήγι συμφερόντων σε σχέση με την εξάρτηση από τους άλλους. Η εξάρτηση²⁰⁹ είναι στοιχειώδης ιδιότητα της πραγματικότητας από το πρώτο ξεκίνημα, πρώτα στην πρώιμη φάση της οντογένεσης, κι έπειτα στον κόσμο των ενηλίκων. Συνεπώς το Εγώ αντιλαμβάνεται ότι ο καλύτερος τρόπος να επιδιώξει τα δικά του συμφέροντα είναι να λάβει υπ' όψη και τα συμφέροντα του Άλλου. Ο Dux τονίζει ότι η συνθήκη ύπαρξης των ατόμων είναι η αναγνώριση των αναγκών

²⁰⁷ στο ίδιο σελ. 74 – 96: GÜNTER DUX “*Communicative Reason and Interest: On the Reconstruction of the Normative Order in Societies Structured by Egalitarianism or Domination*” (Επικοινωνιακός Λόγος και Διαφέρον: Περί ανακατασκευής της κανονιστικής τάξης σε κοινωνίες δομημένες στην ισότητα ή στην κυριαρχία)

²⁰⁸ στο ίδιο σελ. 271, υποσημ. 11

²⁰⁹ CHARLES TAYLOR et al. όπ.π. σελ. 44: Η «εξάρτηση» είναι μία έννοια που χρησιμοποίησε ο Rousseau, αλλά με την έννοια της «καλής γνώμης», της «εκτίμησης» των άλλων. Υποστήριξε ότι υπάρχει ένας παράδοξος συνδυασμός ιδιοτήτων στην ανθρωπότητα, δηλαδή είμαστε άνισοι σε εξουσία κι όμως εξαρτώμαστε ο ένας από τον άλλον (όχι μόνο ο δούλος από το αφεντικό, αλλά και το αφεντικό από το δούλο). Η δεύτερη πρόταση του «Κοινωνικού Συμβολαίου», μετά την πρώτη διάσημη γραμμή (για τους ανθρώπους «που γεννιούνται ελεύθεροι κι όμως βρίσκονται παντού σε αλυσίδες») είναι: «Θεωρεί κανείς τον εαυτό του αφεντικό των άλλων, κι όμως παραμένει περισσότερο σκλάβος απ' αυτούς».

των άλλων. Αυτό αρκεί για να δικαιολογήσει κάθε ηθική αξία. (Αυτή είναι μια ευθεία κριτική προς τον Χάμπερμας).

Το πλαίσιο που μας δίνει η χαμπερμασιανή θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης» είναι ότι η κοινωνική αρχή της ισότητας εξελίχθηκε ως διαδικασία που άφησε απ' έξω συγκεκριμένα συμφέροντα ή ότι η ισότητα εγκαθιδρύθηκε ως κοινή πεποίθηση των κοσμοθεωριών για να θεσμοθετηθεί αργότερα ως κοινή αρχή της κοινωνικής οργάνωσης. Αλλά σύμφωνα με τον Günter Dux, ανισότητες πάντα υπήρχαν και μπορούν να εξηγηθούν μόνο από τους μηχανισμούς σχηματισμού των κανόνων. Η συνείδηση που γεννιέται ανακλαστικά μέσα στο κανονιστικό στοιχείο, δηλαδή η συνείδηση που πρέπει να λαμβάνει υπ' όψη και τα διαφέροντα των άλλων, γεμίζει με εμπειρικό περιεχόμενο. Κατά συνέπεια, οι περιπτώσεις κατάρρευσης της ισότητας σχηματοποιούνται μέσω των ίδιων μηχανισμών διαμόρφωσης της ισότητας. Άρα η κυριαρχία είναι σύμφυτη του σχηματισμού των κοινωνιών, είναι αναπόφευκτο στοιχείο του. Αν η κυριαρχία ήταν αυτό που ισχυρίζεται ο Χάμπερμας, δηλαδή η οργανωτική εφαρμογή ενός υψηλού επιπέδου ηθικής, και αν ο Νόμος – όπως διατείνεται ο Χάμπερμας - ήταν η έκφραση της γενικής βούλησης της ομάδας, τότε η κυριαρχία θα έπρεπε ν' ασκείται εξ αρχής στην βάση του Νόμου, δηλαδή στ' όνομα της κοινωνίας. Όμως κάτι τέτοιο δεν συνέβη.

Συνοψίζοντας μπορούμε να πούμε ότι η επικοινωνιακή δράση δεν είναι απαλλαγμένη από ατομικά ή ομαδικά συμφέροντα και η κυριαρχία εδραιώνεται σταδιακά και σταθεροποιείται κανονιστικά μέσα από τους ίδιους μηχανισμούς διαντίδρασης που παράγουν την ισότητα και την ηθική. Αυτά τα συμπεράσματα έρχονται σε αντίθεση με τις βασικές θέσεις του Χάμπερμας για την φύση των κοινωνιών. Ολόκληρη η θεωρία του Χάμπερμας για την επικοινωνιακή δράση αλλά και η πολιτική του θεωρία βασίζεται στην βαθιά πίστη του στην έλλογη επικοινωνιακή ικανότητα των ανθρώπων και στην προτεραιότητα των συνεργατικών διαδικασιών επίτευξης ορθολογικής συναίνεσης. Ο Dux αμφισβητεί εδώ τον πυρήνα της επικοινωνιακής δράσης, δηλαδή την «κανονιστικότητά» της ως προς την διαδικασία διαμόρφωσης των κοινωνιών. Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, μπορούμε να πούμε ότι όσον αφορά το θέμα της πολυπολιτισμικότητας, δίνονται προτεραιότητες ανάλογα με τους συσχετισμούς ισχύος και την επιβολή των συμφερόντων κι όχι στην βάση ορθολογικής συναίνεσης. Επομένως το θέμα των δικαιωμάτων των πολιτισμών ή των ατόμων γίνεται πιο επίμαχο κάθε φορά που διαταράσσεται η εξισορρόπηση δυνάμεων και δημιουργούνται νέοι συσχετισμοί συμφερόντων.

Αξίζει επίσης ν' αναφερθούμε σε δύο άλλους θεωρητικούς που μελέτησαν τη «θεωρία της επικοινωνιακής δράσης», τον Hans Joas²¹⁰ και τον Thomas McCarthy²¹¹, οι οποίοι τονίζουν ότι βασικά προβλήματα αυτής της θεωρίας ξεκινούν κυρίως από την διάκριση «συστημικής» και «κοινωνικής ολοκλήρωσης», με άλλα λόγια από τη διάκριση «συστήματος» και «βιόκοσμου». Και οι δύο πιστεύουν ότι αυτός ο διαχωρισμός δεν είναι τόσο «αυτόματος» ούτε τόσο «ανώδυνος» όπως τον παρουσιάζει ο Χάμπερμας. Στην πραγματικότητα οι δύο έννοιες της «συστημικής» και «κοινωνικής ολοκλήρωσης» φαίνεται να μην ανήκουν σε δύο διακριτές κοινωνικές κατηγορίες. Thomas McCarthy εκφράζει αμφιβολίες για το αν η πολιτική πρέπει να καταχωρηθεί στο σύστημα. Δηλαδή στο βαθμό που οι στόχοι των μεγάλων διοικητικών γραφειοκρατικών συστημάτων είναι πραγματικά συλλογικοί, γιατί δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ολοκληρώνεται κοινωνικά η επικοινωνία μέσα σ' αυτά; Επιπλέον γιατί η εξουσία, ως διευθυντικό μέσο της πολιτικής, είναι μόνο συστημικά κι όχι κοινωνικά ολοκληρωμένη; Αν η αυθεντία της εξουσίας δεν πρέπει να βασίζεται αποκλειστικά και μόνο στην απειλή κυρώσεων (οι οποίες, κατά τον Χάμπερμας, είναι ανεπαρκείς ως βάση σταθερότητας) απαιτείται μια αίσθηση «υποχρέωσης» για την τήρηση των διαταγών. Οι ίδιοι οι εξουσιαζόμενοι μπορούν να ξετάσουν τους σκοπούς από την κανονιστική τους πλευρά και ν' αποφασίσουν αν αυτοί «είναι προς το γενικό συμφέρον», αν είναι νόμιμοι. Για να ενισχύσει την άποψή του, ο Thomas McCarthy συγκρίνει τα δύο διευθυντικά μέσα, την «εξουσία» με το «χρήμα», και αναφέρει ότι υπάρχουν μεγάλες διαφορές μεταξύ τους, καθώς οι σχέσεις ανταλλαγής δεν ζημιώνουν κανέναν από τους συμμετέχοντες και προφανώς είναι προς το συμφέρον τους. Άλλωστε ενώ οι καπιταλιστικές οικονομικές σχέσεις θεσμοθετήθηκαν ως «σφαίρα νόμιμου και μόνιμου ανταγωνισμού ανάμεσα σε άτομα που δρουν στρατηγικά», οι πολιτικές σχέσεις θεμελιώθηκαν βάσει του νόμου, των βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων, της λαϊκής κυριαρχίας και άλλων συναινεσιακών θεμελίων. Άρα είναι δύσκολο ν' αντιληφθεί κανείς γιατί η επικοινωνία που διαμεσολαβείται από την εξουσία πρέπει να είναι συστημικά κι όχι κοινωνικά ολοκληρωμένη. Επιπλέον φαίνεται πως, αν όχι όλοι, οι περισσότεροι χώροι της

²¹⁰ ALEX HONNETH and HANS JOAS όπ.π. σελ. 97 – 118: HANS JOAS: “*The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism*” (Η ατυχής σύζευξη Ερμηνευτικής και Λειτουργισμού)

²¹¹ στο ίδιο σελ. 119 – 139: THOMAS McCARTHY: “*Complexity and Democracy: or the Seductions of Systems Theory*” (Πολυπλοκότητα και Δημοκρατία: ή οι δελεασμοί της θεωρίας των συστημάτων)

κοινωνικής δράσης μπορούν να ιδωθούν και με τις δύο οπτικές, δηλαδή και από πλευράς «συστημικής» και από πλευράς «κοινωνικής ολοκλήρωσης» (π.χ. κυβερνητικές γραφειοκρατίες, βιομηχανικές εταιρείες). Συμπερασματικά, ο Thomas McCarthy είναι υπέρ της άποψης ότι η συστημική ολοκλήρωση και η κοινωνική ολοκλήρωση, έτσι όπως ορίζονται από τον Χάμπερμας, φαίνονται να είναι τ' άκρα, παρά εναλλακτικές πλευρές που εξαντλούν το πεδίο των δυνατοτήτων. Η άρνηση της μιας δεν συνεπάγεται την άλλη.

Στο ίδιο πνεύμα κινούνται και οι απόψεις του Hans Joas, ο οποίος παρατηρεί ότι ο Χάμπερμας εξισώνει την «επικοινωνιακή δράση» με την πολύσημη έννοια της «μη εργαλειακής δράσης», παραβλέποντας την ποικιλομορφία των ειδών δράσης που εμπεριέχονται σε αυτήν την κατηγορία. Επιπλέον αναθέτει στο λειτουργισμό την εξήγηση της υλικής αναπαραγωγής καθώς και των μη επιδιωκόμενων αποτελεσμάτων δράσης. Όμως αυτό οδηγεί σε πραγματοποίηση της κοινωνικής οργάνωσης. Αυτήν ακριβώς την τάση (προς την πραγματοποίηση) αποκαλύπτει η προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ «συστημικής» και «κοινωνικής ολοκλήρωσης». Αυτό σημαίνει ότι, σε τελική ανάλυση, ο Χάμπερμας αφήνει έναν μικρότερο χώρο συνειδητής επιλογής δράσεων στ' άτομα απ' ό,τι στην πραγματικότητα επιδιώκει με την θεωρία της «επικοινωνιακής δράσης». Το μεγαλύτερο μέρος της δράσης αναπαράγεται συμβολικά. Βεβαίως και οι δύο θεωρητικοί, ο Hans Joas και ο Thomas McCarthy, αποδίδουν αυτήν την εμμονή του Χάμπερμας στους παραπάνω διαχωρισμούς στην πίεση των λειτουργιστικών μοντέλων. Ο Χάμπερμας δανείζεται ένα μεγάλο μέρος της θεωρίας των συστημάτων για τη δικιά του θεωρία με αποτέλεσμα να περιορίζει την «επικοινωνία» του σ' έναν πολύ μικρό χώρο κι επιπλέον να μην διαθέτει τις κατάλληλες έννοιες έτσι ώστε να συγκεκριμενοποιήσει τις προτάσεις του. Κι αυτός είναι ένας από τους λόγους για τον οποίον ο Χάμπερμας, στην πολιτική θεωρία του, αρνείται ή αποφεύγει να προσδιορίσει το περιεχόμενο των πολιτικών εννοιών του.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η κυκλική παρουσίαση της χαμπερμασιανής σκέψης (που ξεκίνησε με τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης και κατέληξε σ' αυτήν) είχε ως στόχο την εξέταση των απόψεων του Χάμπερμας σε σχέση με τη βάση του θεωρητικού του οικοδομήματος, που είναι η επικοινωνία. Σ' αυτήν τη διαδρομή προσπαθήσαμε ν' αναδείξουμε ορισμένες δυσδιάκριτες πλευρές του φαινομένου της πολυπολιτισμικότητας. Βασικός μας στόχος ήταν να διερευνήσουμε τη δυνατότητα ύπαρξης κοινωνικής συνοχής μέσα στα πολυπολιτισμικά πλαίσια των σύγχρονων κοινωνιών. Ας επανέλθουμε λοιπόν σ' αυτό το αρχικό ερώτημα για να καταλήξουμε στο είδος του κοινωνικού δεσμού που παράγεται σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας:

Ας πάμε πίσω στους κλασικούς της Κοινωνιολογίας για να δούμε πώς εντοπίζουν τον κοινωνικό δεσμό²¹². Ο Durkheim εντοπίζει το «εθικό» (ethical) στοιχείο, δηλαδή την κανονιστική, κοινωνική, ρυθμιστική λειτουργία της επαναλαμβανόμενης και τακτικής επαφής των ατόμων, των κοινωνικών δρώντων. Ο Simmel παρήγαγε την έννοια της

²¹² MARIA N. ANTONOPOULOU – SOPHIA N. ANTONOPOULOU “*What sort of a social bond is instrumental global communication? A critical approach*” pp. 186 - 187

«κοινωνίωσης», δηλαδή της διαδικασίας σχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων και των «τρόπων ζωής», την άμεση διαντίδραση μεταξύ ατόμων κατά την διάρκεια των καθημερινών τους δραστηριοτήτων. Ο Marx είναι εκείνος που αντιλήφθηκε το γεγονός ότι ο κοινωνικός δεσμός μεταξύ των ανθρώπων έχει συγκεκριμένη ιστορική μορφή και αναπτύσσει κάθε φορά ξεχωριστό ιστορικό νόημα. Ο Max Weber συνέλαβε το περιεχόμενο του κοινωνικού δεσμού ως των εννοηματομένων και ταυτοχρόνως γνωστικών προσανατολισμών των δρώντων μεταξύ τους και προς τον κόσμο.

Αλλά στις σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες, ο κοινωνικός δεσμός δεν μπορεί να είναι πλέον τόσο προσωπικός κι άμεσος, (θα λέγαμε ακόμη) και αυτονόητος όπως ο κοινωνικός δεσμός των παλαιότερων κοινωνιών που περιέγραψαν οι κλασικοί της Κοινωνιολογίας. Ο Χάμπερμας εντοπίζει τον κοινωνικό δεσμό στη γλώσσα και, πιο συγκεκριμένα, στη δομή της επικοινωνιακής δράσης των ατόμων. Η γλώσσα έχει ισχύ διότι «κρύβει» μέσα στη δομή της το συνεκτικό στοιχείο των κοινωνιών, τη βάση συνεννόησης των ανθρώπων με απώτερο στόχο την επίτευξη συναίνεσης. Στις σημερινές κοινωνίες, η επικοινωνία είναι ο καινούργιος μηχανισμός παραγωγής των κοινωνικών δεσμών. Απαιτεί συνειδητές ερμηνείες των επικοινωνούντων κι επανακαθορισμό των αξιών μέσω του διαλόγου. Υπό όρους και συγκεκριμένες προϋποθέσεις η επικοινωνία, στην ιδανική μορφή της, καθιστά δυνατή την κοινωνική συνοχή μέσα στις κοινωνίες της πολλαπλότητας. Αλλά η κοινωνική συνοχή προϋποθέτει μια συγκεκριμένη ταυτότητα των υποκειμένων και η ταυτότητα προϋποθέτει πίστη σε κοινές αξίες. Η πρόταση του Χάμπερμας για την ταυτότητα του ατόμου μέσα στις σύγχρονες πολύπλοκες κοινωνίες είναι ο «συνταγματικός πατριωτισμός», που απορρέει από την πολιτική ολοκλήρωση των ατόμων και την κοινή τους πίστη στις αξίες του Συντάγματος. Συναφής με τον «συνταγματικό πατριωτισμό» είναι η έννοια της «κοσμοπολίτικης αλληλεγγύης» που προάγει την συνοχή των ατόμων εκτός των κρατικών συνόρων στην προοπτική διαμόρφωσης μιας οικουμενικής κοινωνίας πολιτών.

Σ' αυτό το σημείο θα ξαναγυρίσουμε στα βασικά ερωτήματα-διλήμματα που τέθηκαν στην αρχή της παρούσας εργασίας. Στόχος μας ήταν ν' αναδείξουμε ότι η διλημματική μορφή των ερωτημάτων είναι συνήθως παραπλανητική και αποκρύπτει το γεγονός ότι οι δύο πλευρές του διλήμματος είναι συχνά οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Επίσης πολλές φορές εστιάζεται σε μια ανταγωνιστική σχέση εννοιών

και δεν αφήνει να διαφανούν οι εναλλακτικές λύσεις. Ας συνοψίσουμε τα βασικά διλήμματα της προβληματικής μας:

α) Ατομικά ή συλλογικά δικαιώματα; Είναι ένα ζήτημα που αποτελεί το «μήλο της έριδος» για πολλούς θεωρητικούς της πολυπολιτισμικότητας, με κυριότερους εκπροσώπους, όπως είδαμε εδώ, τον Χάμπερμας και τον Taylor. Οι απόψεις τους πάνω σ' αυτό μας πηγαίνουν μακρύτερα, στην αφετηρία της θεωρητικής τους τοποθέτησης. Ήδη γνωρίζουμε ότι στο υπόβαθρο της χαμπερμασιανής σκέψης βρίσκεται η παράδοση του Διαφωτισμού (με την αντίστοιχη ιδέα της διαμόρφωσης των Κρατών στη βάση μιας εθελούσιας συμφωνίας των ατόμων) ενώ η τηλοριανή σκέψη ξεκινά από την παράδοση του Γερμανικού Ρομαντισμού (με την αντίστοιχη ιδέα του εθνικισμού, δηλαδή της διαμόρφωσης των Κρατών στην βάση μιας προϋπάρχουσας πολιτισμικής ταυτότητας). Εντούτοις, κατά την πορεία της συζήτησης έγινε αντιληπτό ότι τ' ατομικά δικαιώματα (που απορρέουν από την πολιτική συγκρότηση του έθνους-κράτους) συνυφαίνονται με τα συλλογικά (που απορρέουν από την πολιτισμική συγκρότησή του) από την στιγμή που αποτελούν τις δύο όψεις της ταυτότητας ενός ατόμου, την ατομική και την συλλογική. Αλλά παρατηρήσαμε πως ακόμη και οι πολιτικές που προωθούν την άσκηση της μιας ή της άλλης μορφής δικαιωμάτων (Φιλελευθερισμός 1 ή Φιλελευθερισμός 2) σπανίως συναντώνται στην καθαρή τους μορφή. Τις περισσότερες φορές τα Κράτη ακολουθούν μια ενδιάμεση πολιτική ή μια πολιτική που, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, επιφέρει μια σχέση μεταξύ των δύο. Οι μορφές που αποδίδουν οι εκπρόσωποι της μιας πλευράς στην άλλη, πράγμα που κάνει να διαφαίνεται η σχετικότητα της κάθε πλευράς. Η μονόπλευρη άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων θεωρείται ότι οδηγεί σε ομογενοποίηση των ατόμων καθώς τα εξαναγκάζει να ενταχθούν μέσα στα «καλούπια» του Δυτικού φιλελεύθερου πολιτισμού. Από την άλλη πλευρά η μονόπλευρη άσκηση των συλλογικών δικαιωμάτων θεωρείται ότι παραβιάζει την αρχή της μη διάκρισης των ατόμων και προωθεί την έννοια της «αναγνώρισης». Η έννοια αυτή είναι αμφιλεγόμενη, και γεννά πολλά ερωτήματα. Για παράδειγμα, πώς γίνεται η αναγνώριση; Με αντικειμενικά κριτήρια ή με το κριτήριο της συμπάθειας ή αλληλεγγύης προς έναν πολιτισμό; Αν γίνεται με αντικειμενικά κριτήρια, ποια είναι αυτά; Αν γίνεται με κριτήριο την συμπάθεια, τότε έχει η «αναγνώριση» αξία; Ή μήπως κάνει τα πράγματα χειρότερα απ' ό,τι ήταν πριν; Μήπως οδηγεί σε μια «αυθεντία της ταυτότητας» με όλες τις αρνητικές συνέπειες που αυτή συνεπάγεται; Πολλοί είναι εκείνοι που πιστεύουν ότι επιβάλλει θετικές εικόνες, δημιουργώντας

έτσι πατερναλιστικές συμπεριφορές ή καταργώντας τις αντικειμενικές κρίσεις. Επομένως, αν και από διαφορετικό δρόμο, καταλήγει και η ίδια στην ομογενοποίηση. Ωστόσο πρέπει να τονίσουμε εδώ ότι ο Χάμπερμας, αν και συνηγορεί υπέρ των ατομικών δικαιωμάτων, δεν παραβλέπει τα συλλογικά, αλλά έχει την πεποίθηση ότι μέσα από την άσκηση των ατομικών ελευθεριών κατοχυρώνονται και οι συλλογικές ελευθερίες.

β) Οικουμενική ηθική ή επιμέρους ηθικές αξίες; Στην σκέψη του Χάμπερμας αυτό το ερώτημα έχει να κάνει με την αντιπαράθεση μεταξύ διαδικασιακής και ουσιοκρατικής ηθικής. Ο ίδιος δίνει προτεραιότητα στη διαδικασιακή ηθική, καθώς εκεί μπορεί να βρει εφαρμογή ο Ορθός Λόγος. Ουσιαστικά το δίλημμα αφορά τη μορφή ή το περιεχόμενο της ηθικής. Ο Χάμπερμας δίνει προτεραιότητα στη μορφή. Δεν ασχολείται με το περιεχόμενο καθώς πιστεύει ότι το θέμα του προσδιορισμού του περιεχομένου των αξιών, κανόνων, δικαιωμάτων των διαφόρων μορφών ζωής είναι θέμα προσωρινό, συγκυριακό, που αλλάζει όταν αλλάζουν και οι κοινωνικές συνθήκες ή οι «ορίζοντες» επικοινωνίας. Ο Χάμπερμας επικεντρώνεται στην αναζήτηση του καθολικού, δηλαδή της κοινής βάσης της συνεννόησης μεταξύ των ατόμων, η οποία έχει οικουμενική διάσταση και σ' αυτό το σημείο έχουμε ήδη επισημάνει πως η θεωρία της επικοινωνίας του Χάμπερμας είναι κατά κάποιο τρόπο ανταγωνιστική με τις κουλτούρες. Βεβαίως μ' αυτόν τον τρόπο, ο Χάμπερμας επιχειρεί ν' αποφύγει τις συγκρούσεις που γεννιούνται στο πολιτισμικό πεδίο, αλλά έτσι η θεωρία του καταλήγει μάλλον σε μια ανακατασκευή τυπικών όρων ή διαδικασιών χωρίς περιεχόμενο. Επιπλέον κατ' αυτόν τον τρόπο, μεγαλώνει ο κίνδυνος συγκρούσεων (σύμφωνα με τις κριτικές που έχει δεχθεί) κι αυτό αφορά άμεσα το θέμα της πολυπολιτισμικότητας καθώς αφήνεται έκθετος και κενός περιεχομένου ένας μεγάλος χώρος της ηθικής με αποτέλεσμα να διακυβεύεται η κοινωνική συνοχή. Πολλοί θεωρητικοί (ο καθένας με τον δικό του τρόπο) προτείνουν να συμπληρωθεί η διαδικασιακή ηθική με την ουσιοκρατική, δηλαδή να φέρει στο κέντρο της διαδικασίας τον πολιτισμικό χαρακτήρα των κοινωνικών ομάδων; Ο Χάμπερμας στην κεντρική του λύση-απάντηση στο ζήτημα της πολυπολιτισμικότητας, τον «συνταγματικό πατριωτισμό», προάγει την λύση της πολιτικής αφομοίωσης. Ωστόσο είδαμε πως οι δύο φαινομενικά αντίθετες έννοιες συγχέονται μεταξύ τους, αφού μέσα στο πολιτικό στοιχείο ενυπάρχει ένα προ-πολιτικό κατάλοιπο, συνδεδεμένο με πολιτισμικές παραδόσεις που προϋπήρχαν της πολιτικής ένωσης των ατόμων-μελών ενός Κράτους. Αυτό σημαίνει ότι ακόμη και Κράτη που διακηρύσσουν την

ιδιαιτερότητά τους προς τις πολιτισμικές διαφορές (π.χ. Η.Π.Α.) έχουν κι αυτά διαμορφωθεί πάνω σ' ένα προ-πολιτικό, δηλαδή πολιτισμικό υπόβαθρο, που αναπαράγεται μέσω συμβόλων, κωδίκων, τα οποία με την σειρά τους εισχωρούν στις δημόσιες συζητήσεις, δυσχεραίνοντας έτσι την διαπολιτισμική συνεννόηση. Επίσης η έννοια του «συνταγματικού πατριωτισμού» περιέχει ένα είδος εθνικισμού, τον «πολιτικό εθνικισμό» που απαιτεί δέσμευση όλων των μελών μιας κοινωνίας στις απαιτήσεις της Δυτικής φιλελεύθερης κουλτούρας. Εμπεριέχοντας μια τέτοια πολιτισμική δέσμευση, ο «συνταγματικός πατριωτισμός» δεν μπορεί ν' αξιώνει «καθαρή» πολιτική ολοκλήρωση.

δ) Οικουμενικά δικαιώματα ή ταυτότητες; Είναι ένα δίλημμα που συσχετίζεται άμεσα με το προηγούμενο και αφορά την συνοχή των ατόμων-μελών διαφορετικών Κρατών στα πλαίσια μιας ευρύτερης διακρατικής ένωσης, μιας Οικουμενικής Κοινωνίας Πολιτών. Ο Χάμπερμας, πιστός στην ιδεολογική του τοποθέτηση, δίνει προτεραιότητα στα οικουμενικά δικαιώματα. Όμως διατυπώθηκε η άποψη ότι υπάρχει έντονος ο κίνδυνος διάλυσης, αν η Οικουμενική Κοινωνία Πολιτών «χτιστεί» στην μία πλευρά. Από κριτικές που προαναφέρθηκαν, έχουμε δει ότι όσο πιο οικουμενικά γίνονται τα δικαιώματα, τόσο μεγαλύτερη είναι η προσκόλληση των ατόμων στη δικιά τους ταυτότητα, στις δικές τους παραδόσεις. Κι εδώ έχουμε να κάνουμε μ' ένα παράδοξο της πολυπολιτισμικότητας που γεννά αμφίρροπες τάσεις. Φαίνεται πως ζωτικής σημασίας για τ' άτομα είναι το αίσθημα του «ανήκειν» σε μια συλλογική μορφή ζωής κι αυτό το αίσθημα γίνεται εντονότερο όσο πιο πολύ αποκεντρώνονται οι κοινωνίες. Γι' αυτόν το λόγο, στην προοπτική μιας Οικουμενικής Κοινωνίας Πολιτών, τα δικαιώματα δεν μπορούν ν' αποσυνδεθούν από τις ταυτότητες.

Απ' όλα τα παραπάνω αντιλαμβανόμαστε ότι το θέμα της πολυπολιτισμικότητας είναι ιδιόμορφα πολύπλοκο και δεν υπάρχουν εύκολες απαντήσεις. Αντιθέτως, στην πορεία των προσπαθειών εξεύρεσης λύσεων παρατηρήσαμε ότι οι απαντήσεις περιπλέκονται, γίνονται όλο και πιο σύνθετες.

Εκτός από την διλημματική μορφή των ερωτημάτων, προβληματικές επίσης για το θέμα μας είναι και οι εννοιακές διχοτομίες που συναντήσαμε στο έργο του Χάμπερμας. Βέβαια είδαμε ότι αυτές εξηγούνται βάσει της θεωρητικής του κατεύθυνσης. Ο Χάμπερμας επιδιώκει να οριοθετήσει έναν χώρο, στον οποίο ο Ορθός Λόγος θα κυριαρχεί απόλυτα. (Αυτόν τον ρόλο παίζει άλλωστε η μέθοδος που χρησιμοποιεί, η «ανακατασκευή του ορθολογικού»). Κοινό στοιχείο όλων των διχοτομιών του είναι ότι το ένα σκέλος αναφέρεται πάντα στο «έλλογο» με την «καθαρή» του μορφή. Ο Jeffrey Alexander θεωρεί ότι αυτή η εμμονή του Χάμπερμας στους

Jeffrey Alexander θεωρεί ότι αυτή η εμμονή του Χάμπερμας στους διαχωρισμούς, προέρχεται από το Γερμανικό Ιδεαλισμό, όπου κυριαρχεί η διχοτομία ιδανικών – υλικών πραγμάτων²¹³. Ο Χάμπερμας στηρίζει όλες αυτές τις διχοτομίες στον πυρήνα της επικοινωνίας, δηλαδή στο διαχωρισμό ελλεκτικών – απολεκτικών ομιλιακών πράξεων. Μέσα στην γλώσσα θεωρεί ότι έχει ανακαλύψει ένα στοιχείο (το ελλεκτικό) που προσδιορίζεται από τον «καθαρό» Λόγο και έχει ως στόχο την κατανόηση. Όμως είδαμε (στην κριτική του Alexander) ότι αυτή η θέση του Χάμπερμας (που άντλησε από την θεωρία του Austin) είναι προβληματική.

Επιστρέφοντας στο βασικό μας ερώτημα, στο θέμα της κοινωνικής συνοχής, θα συνοψίσουμε τώρα τις κριτικές που έχει δεχθεί ο Χάμπερμας (συνέχεια των προηγούμενων) πάνω σ' αυτό. Η συνοχή των πολυπολιτισμικών κοινωνιών, έτσι όπως περιγράφεται, έχει υπερβατολογικό χαρακτήρα κι όχι πραγματικό. Αντιπροσωπεύει το δυνητικό, το ευκαταίο. Μάλιστα ο ίδιος ο Χάμπερμας ομολογεί ότι οι συνθήκες πραγμάτωσης της επικοινωνίας που προάγουν την κοινωνική συνοχή είναι εξιδανικευμένες – χρησιμεύουν περισσότερο ως μέτρο σύγκρισης κι αποτίμησης των πραγματικών συνθηκών²¹⁴: *«Καμιά πολύπλοκη κοινωνία δεν θα μπορέσει ποτέ, ακόμη και υπό τους πλέον ευνοϊκούς όρους, ν' ανταποκριθεί στο πρότυπο της αμιγούς επικοινωνιακής κοινωνικοποίησης».*

Η κοινωνική συνοχή για τον Χάμπερμας μπορεί να διατηρηθεί μόνο μέσα στα πλαίσια μιας διαβουλευτικής, δημοκρατικής πολιτικής. Αλλά η φορμαλιστική θεώρηση της επικοινωνίας και οι συνεπακόλουθοι διαχωρισμοί έχουν ως αποτέλεσμα τον περιορισμό του Χάμπερμας στους όρους μιας τυπικής Δημοκρατίας, χωρίς ουσιαστική αναφορά στο περιεχόμενό της. Επιπροσθέτως, αναζητώντας το συνεκτικό στοιχείο των κοινωνιών, ο Χάμπερμας ανάγει την επικοινωνιακή δράση σε διαδικασία διαμόρφωσης των κοινωνιών στη βάση της εσωτερίκευσης των κανόνων, της συγκατάθεσης και της επίτευξης τελικής συναίνεσης. Όμως αυτή η εξιδανικευμένη θεώρηση του σχηματισμού των κοινωνιών παραβλέπει το γεγονός ότι οι κοινωνίες σχηματίστηκαν μέσα από άνισους συσχετισμούς, υπολογισμούς συμφερόντων και εξουσιαστικές σχέσεις. Αυτό το βλέπουμε στις πρώτες κίβλας κοινωνίες, όπου διακρίθηκαν κυρίαρχες ελίτ στη βάση οικονομικών και κοινωνικών

²¹³ ALEX HONNETH and HANS JOAS όπ.π. σελ. 61

²¹⁴ J. HABERMAS *«Το Πραγματικό και το Ισχύον»* Εκδόσεις Νέα Σύνορα – Λιβάνη (επιμ. Νίκος Κοτζιάς – μετάφ. Θεόδωρος Λουπασάκης) Αθήνα 1996, σελ. 436

ανισοτήτων. Επομένως είναι αμφισβητήσιμη η επικοινωνιακή δράση του Χάμπερμας ως συστατικό στοιχείο της διαμόρφωσης των κοινωνιών.

Θα ήταν πολύ χρήσιμο εδώ να επαναλάβουμε ένα στοιχείο που εξηγεί ορισμένες αδυναμίες της χαμπερμασιανής θεωρίας. Το επισήμαναν, όπως είδαμε, αναλυτές της θεωρίας της «επικοινωνιακής δράσης» (όπως Jeffrey Alexander, Hans Joas, Thomas McCarthy) και δεν είναι άλλο από την χρήση μεγάλου μέρους της θεωρίας του Λειτουργισμού. Όμως μ' αυτόν τον τρόπο ο Χάμπερμας περιορίζει τον Ορθό Λόγο σε στενά πλαίσια, ενώ γνωρίζουμε ότι στόχος του είναι να τον ανακατασκευάσει για να τον διασώσει. Δεν είναι μόνο ότι το «σύστημα» απορροφά την εργαλειακή δράση, αλλά και ότι στο «βιόκοσμο» περιορίζεται ο χώρος του επικοινωνιακού Λόγου, καθώς αποδέχεται ότι ο «βιόκοσμος» επιτελεί τις λειτουργίες της πολιτισμικής και κοινωνικής αναπαραγωγής και της κοινωνικοποίησης. Μ' αυτόν τον τρόπο ο «βιόκοσμος» αντικειμενοποιείται και μεγάλο μέρος της δράσης προκαθορίζεται. Ο Thomas McCarthy αιτιολογεί αυτήν την αδυναμία του Χάμπερμας βάσει της έλλειψης των εννοιών που θα νοηματοδοτούσαν το περιεχόμενο κι όχι την μορφή. Λόγω αυτής της έλλειψης ο Χάμπερμας «δανείζεται» έννοιες από την θεωρία των συστημάτων, έχοντας όμως σοβαρές συνέπειες.

Εντούτοις θα αδικούσαμε το έργο του Χάμπερμας αν το περιορίζαμε στην τυπική, φορμαλιστική του πλευρά. Κάτι που αναγνωρίζουν όλοι οι σχολιαστές αλλά και οι επικριτές του Χάμπερμας είναι ότι με πολλή οξυδέρκεια εντοπίζει και περιγράφει τις παθολογίες των σύγχρονων κοινωνιών. Ακόμη και ως ιδεαλιστική κατασκευή, η θεωρία της επικοινωνίας του Χάμπερμας είναι ένα άριστο εργαλείο διάγνωσης των στρεβλώσεων και των παθολογιοτήτων, γιατί χρησιμεύει ως μέτρο κριτικής ανάλυσης αυτών (αυτή είναι η πρακτική της πλευρά). Έχει την δύναμη μιας κριτικής ανάλυσης λόγου, που μπορεί να εντοπίσει τα μη κανονιστικά, τα στρατηγικά, τα ανειλικρινή στοιχεία των επιχειρημάτων, κι ως εκ τούτου να τ' αποβάλλει από την διαλογική διαδικασία. Ας μην ξεχνάμε (όπως παρατηρεί ο Thomas McCarthy²¹⁵ στο έργο του Χάμπερμας «*Θεωρία της Επικοινωνίας*») ότι η ιδέα του «επικοινωνιακά ορθολογικού βιόκοσμου» χρησιμεύει στον Χάμπερμας ως «ερμηνευτικό περιτύλιγμα» για την εμπειρική κοινωνική έρευνα (αυτή είναι η θεωρητική της πλευρά), καθώς ολόκληρο το οικοδόμημα της χαμπερμασιανής θεωρίας για το άτομο και την κοινωνία βασίζεται στην έννοια της «επικοινωνιακής δράσης».

²¹⁵ J. HABERMAS “*The Theory of Communicative Action*” όπ.π. σελ. 404, υποσημ. 12

Σε τελική ανάλυση, για τον Χάμπερμας η πολυπολιτισμικότητα είναι θέμα επανερμηνείας του Δικαίου. Το δίκαιο πρέπει να προστατεύει τ' ατομικά δικαιώματα αλλά ν' αφήνει χώρο ερμηνείας των πολιτισμικών διαφορών, οι οποίες πρέπει ν' αντιμετωπίζονται κατά περίπτωση, ως εξαρτώμενες από το περιβάλλον τους. Το δίκαιο, για τον Χάμπερμας, διαμορφώνεται διαλογικά, καθώς οι αποδέκτες του γίνονται και συντάκτες του, σύμφωνα με την αντίληψή του για την εσωτερική σχέση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής αυτονομίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι στη χαμπερμασιανή σκέψη το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας εκλαμβάνεται ως πρόοδος των κοινωνιών, ως ένα βήμα παραπάνω προς τον εκσυγχρονισμό και τον εξορθολογισμό. Αυτό που απαιτείται από τις κοινωνίες (ή τους πολιτισμούς) είναι ευελιξία, ικανότητα προσαρμογής στις νέες συνθήκες και αυτο-μετασχηματισμού, όταν αυτά χρειαστούν, καθώς επίσης και ικανότητα αναστοχασμού κι επανερμηνείας των νέων συνθηκών. Ο Χάμπερμας, κυρίως λόγω της γενικότερης φιλοσοφικής του τοποθέτησης, είναι αισιόδοξος ως προς την πορεία εξέλιξης των κοινωνιών. Από την άλλη μεριά, υπάρχουν άλλοι που δεν συμμερίζονται την αισιοδοξία του Χάμπερμας, λέγοντας ότι έχουμε πολύ δρόμο μπροστά μας ακόμη. Π.χ. ο Taylor, υπέρμαχος της πολιτικής της «αναγνώρισης», εντοπίζει τις αντιφάσεις και τ' αδιέξοδα των συζητήσεων περί πολυπολιτισμικότητας στην ηθική ανεπάρκεια των ανθρώπων που εκδηλώνεται με την άρνηση αναγνώρισης των άλλων πολιτισμών.

Εν κατακλείδει, θα προσθέταμε ότι το παράδοξο της πολυπολιτισμικότητας εκφράζεται εύστοχα από τον όρο που υιοθέτησε ο Πολωνός Κοινωνιολόγος Zygmunt Bauman: Glocalization²¹⁶. Η λέξη αυτή ετυμολογείται από δύο αντίθετες έννοιες: globalization (παγκοσμιοποίηση) και localization (εντοπιότητα). Η πολυπολιτισμικότητα μπορεί να θεωρηθεί ως εξέλιξη μιας «παγκοσμιο-εντοπιότητας», που μπορεί να εννοηθεί με βάση το γεγονός ότι ενώ οι κοινωνίες γίνονται παγκόσμιες, οι άνθρωποι περιορίζονται όλο και πιο πολύ, ομαδοποιούνται, οριοθετούνται σε πολιτικοκοινωνικές ομάδες, τοπικές δομές, πολιτισμικά μορφώματα, γλωσσικά ιδιώματα (και μάλιστα παρατηρείται και μια τάση αναβίωσης παλαιότερων πολιτισμών και επανεφεύρεση «χαμένων ταυτοτήτων»). Η «εξατομίκευση» των σύγχρονων κοινωνιών εντείνει όλο και περισσότερο το φαινόμενο που ο Zygmunt Bauman ονόμασε «το νέον ανεξήγητον» (neue

²¹⁶ ΘΑΝΑΣΗΣ ΑΛΕΞΙΟΥ όπ.π. σελ. 73

Undeutigkeit), δηλαδή την αδυναμία του σύγχρονου εξατομικευμένου υποκειμένου να διεισδύσει νοητικά και νοηματικά και να αντιληφθεί την «πολυπλοκότητα» φαινομένων τα οποία καθημερινά ζει²¹⁷. Ακόμη και η ίδια η διαδικασία της «αναγνώρισης» των πολιτισμικών ομάδων είναι αντιφατική. Από την μια δίνει στα υποκείμενα μια ταυτότητα, ένα σημείο αναφοράς, από την άλλη τα περιορίζει, τα φέρνει σε μια αργίσι «γλωσσική ύπαρξη», που σημαίνει ότι τα ταξινομεί σε ήδη προϋπάρχουσες κατηγορίες. Οι κατηγοριοποιήσεις θεωρούνται ότι είναι αυθαίρετες επιβολές. «Αναγνώριση» μπορεί να σημαίνει και ευκολότερη χειραγώγηση.

Μερικό και γενικό λοιπόν, τοπικό και παγκόσμιο, στις διάφορες μορφές τους, αποτελούν τις κύριες όψεις της πολυπολιτισμικότητας. Ο Χάμπερμας, ο θεωρητικός της επικοινωνιακής δράσης, προτείνει, ως λύση των διαφορών, το οικουμενικό στοιχείο που ενυπάρχει στην ανθρώπινη γλώσσα. Γι' άλλους όμως οι διαφορές παραμένουν και οι δύο αυτές όψεις αλληλοαναιρούνται.

Με το τέλος αυτής της προσπάθειας θα ήθελα να

²¹⁷ ΗΛΙΑΣ ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ όπ.π.

ευχαριστήσω θερμά την καθηγήτριά μου, Παναγιώτα Γεωργοπούλου, για την καθοδήγησή της καθ' όλη την πορεία της συγγραφής της εργασίας. Χωρίς τις πολύτιμες συμβουλές της η εργασία αυτή δεν θα μπορούσε να περατωθεί.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- HABERMAS JÜRGEN (2003) *Ο Μεταεθνικός Αστερισμός* (μετ. Λευτέρης Αναγνώστου) Εκδόσεις ΠΟΛΙΣ, Αθήνα
- HABERMAS JÜRGEN (1991) *The Theory of Communicative Action* (trans. by Thomas McCarthy) Volume One, Polity Press, Cambridge
- HABERMAS JÜRGEN (1997) *Η Ηθική της Επικοινωνίας* (εισαγ.-μετ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος) Εναλλακτικές Εκδόσεις/Δοκίμια 8

- HABERMAS JÜRGEN (1994) *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου* (μετ. – επιμ. Θεόδωρος Γεωργίου, προλεγ. Μιχάλης Σταθόπουλος) Εκδόσεις Νέα Σύνορα, Αθήνα
- HABERMAS JÜRGEN (1975) *Legitimation Crisis* (trans. By Thomas McCarthy) Beacon Press, Boston
- HABERMAS JÜRGEN (1996) *Το πραγματικό και το Ισχύον* (επιμ. Νίκος Κοτζιάς – μετ. Θεόδωρος Λουπασάκης) Εκδόσεις Νέα Σύνορα – Λιβάνη, Αθήνα
- HABERMAS JÜRGEN (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action* (transl. Cristian Lenhart and Shierry Weber Nicholsen, introd. Thomas McCarthy), Polity Press
- CRAIB IAN (2008) *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας* (μετ. Μαριάννα Τζιαντζή – Παντελής Ε.Λέκκας, επιμ. Παντελής Ε. Λέκκας) 11^η έκδοση, Εκδόσεις ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, Αθήνα
- CALHOUN CRAIG (1996) *Habermas and the Public Sphere* (edit. Graig Calhoun) Cambridge, Mass: MIT Press
- LALLEMENT MICHEL (2004) *Ιστορία των Κοινωνιολογικών Ιδεών* (μετ. Μπάμπης Λυκούδης) Εκδόσεις Μεταίχμιο, Μάρτιος
- TAYLOR CHARLES, APPIAH K. ANTHONY, HABERMAS JÜRGEN, ROCKEFELLER STEVEN C., WALZER MICHAEL, WOLF SUSAN (1994) *Multiculturalism* (edit. and introd. by AMY GUTMANN) Princeton University Press, Princeton New Jersey
- HONNETH ALEX and JOAS HANS (1991) *Communicative Action*, (trans. By Jeremy Gaines and Doris L. Jones) the MIT Press, Cambridge, Massachussets
- RIGGINS STEPHEN HAROLD (1997) *The Language and Politics of Exclusion*, SAGE Publication
- ΛΕΦΕΒΡ ΖΑΝ-ΠΙΕΡ – ΜΑΣΕΡΕ ΠΙΕΡ (2006) *Ο Έγελος και η Κοινωνία* (μετ. Γιώργος Φαράκλας) Εκδόσεις Εστία (2^η Έκδοση) Ιούνιος
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΟΥ ΜΑΡΘΑ – ΧΑΛΚΙΑ ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ (επιμ.) (2005) *Η παραγωγή του κοινωνικού σώματος* Εκδόσεις Κατάρτι&Δίνη, Φεμινιστικό Περιοδικό, Αθήνα

- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (1996) *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας* Εκδόσεις ΠΟΛΙΣ, Αθήνα
- MARKELL PATCHEN (2003) *Bound by Recognition* Princeton University Press, New Jersey

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΑ ΑΡΘΡΑ

- PEDERSEN JORGEN (2008) “Habermas’ Method: Rational Reconstruction”, University of Bergen, Bergen, Norway, *Philosophy of the Social Sciences*, Volume 38, Number 4, December, Sage Publications
- HABERMAS JÜRGEN (2003) “Intolerance and Discrimination”, *International Journal of Constitutional Law*, 1(1): 2-12
- HABERMAS JÜRGEN (1988) : «Το μοντέρνο: Ένα ημιτελές έργο», Περιοδικό *Λεβιάθαν*, τεύχος (01)
- BLANCHARD MARTIN “Recognition and the Case of Indigenous Reparations: A Habermasian Critique of Habermas” (Centre de recherche en éthique de l’Université de Montréal (CREUM)) στο:
http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf/Habermas_and_Recognition.pdf
- BAUMEISTER ANDREA (2007) “Diversity and Unity: The Problem with ‘Constitutional Patriotism’”, *European Journal of Political Theory*, October, vol. 6, no. 4, 483-503
- HILLAR MARIAN “Roots of Humanist Ethics. A Historical Perspective. Jürgen Habermas: A practical sense sociologist and a Kantian Moralism in a nutshell”, Center of Philosophy and Socinian Studies στο:
<http://www.socinian.org/files/Habermas.pdf>
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (2008) «Τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας: Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Φιλοσοφική Ανθρωπολογία», *Αριάδνη* 14, σελ. 235-250
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (2005) «Κριτική Θεωρία κι Ερμηνευτική. Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας», *Αριάδνη* 11, σελ. 259-283
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ (2000) «Κράτος Δικαίου και Δημοκρατία στον J. Habermas», *Αξιολογικά*, Τόμ. 13, Αρ. 13

- MARIA N. ANTONOPOULOU – SOPHIA N. ANTONOPOULOU (2002) “What sort of a social bond is instrumental global communication? A critical approach”, *La Civiltà della comunicazione globale*, Balzoni Editore, Rome
- ΧΡΥΣΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ «Σημειώσεις για το μάθημα Φιλοσοφία της Ιστορίας», Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Εξάμηνο Δ΄ στο: <http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/1350/1/filosofia+tiw+istorias.pdf>
- ΑΛΕΞΙΟΥ ΘΑΝΑΣΗΣ (1998) «Η πολυπολιτισμική κοινωνία: Μύθος και πραγματικότητα», *Ουτοπία*, Τεύχος 31, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος
- DAVID GRESS “Multiculturalism in World History”, Foreign Policy Research Institute στο: <http://www.fpri.org/footnotes/058.199909.gress.multiculturalisminworldhistory.html>
- ΤΣΙΑΜΟΥΡΑΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ (1998) «Τσαρλς Τέηλορ ‘Πολυπολιτισμικότητα’», Χρονικό του βιβλίου, *Ουτοπία*, τεύχος 30, Μάιος – Ιούνιος
- ROWELL JASON L. and MOODY HARRY R. (2003) “The Challenge of Modernity: Habermas and Critical Theory” *Theory & Science* ISSN: 1527-5558
- ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΣ ΧΡΗΣΤΟΣ (2001) «Κοινωνικό κεφάλαιο, κοινωνία των πολιτών και δημόσια πολιτική», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 106, 43-65
- ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ ΗΛΙΑΣ (1999) «Αντιστάσεις στην πολυπολιτισμικότητα», *Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, Τεύχος 2 – 3, Άνοιξη-Φθινόπωρο
- KOK ALEXANDER MICHIEL (2012) “Can the EU foster a post-national identity by the extension of European Constitutional Rights?”, *e-International Relations*, January 19, στο: <http://www.e-ir.info/2012/01/19/can-the-eu-foster-a-post-national-european-identity-by-the-extension-of-european-constitutional-rights>
- CHANTAL MOUFFE (2000) “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism” *Reihe Politikwissenschaft*, Volume 72, December

ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

- Habermas and Recognition: http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf/Habermas_and_Recognition.pdf
- SAGE journals Online: <http://online.sagepub.com>
- Kant’s moral philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#>

- Φιλοσοφία της Ιστορίας:
<http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/1350/1/filosofia+tiw+istorias.pdf>
- The wretched of the earth – Franz Fanon, Richard Philcox, Homi K. Bhabba, Jean-Paul Sartre:
http://books.google.com/books/about/The_wretched_of_the_earth.html?id=-XGKFJq4eccC
- Heidegger: <http://www.arisaka.org/heidegger.html>
- Alexiou Thanassis:
<http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/1095/1/Alexiou.Thanassis.pdf>
- Καβουλάκος: [http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/ARIADNH_14\(2008\)%20235-250%20Kavoulakos.pdf](http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/ARIADNH_14(2008)%20235-250%20Kavoulakos.pdf)
- Κριτική θεωρία – Ερμηνευτική:
<http://www.fks.uoc.gr/greek/CVs/kavoulakos/Kritiki%20theoria-ermineytikh.pdf>
- Diversity and Unity:
<http://dspace.stir.ac.uk/.../Diversity%20and%20Unity%20The%20Problem%20with%20'Constitutional>
- Βιβλία Google: <http://books.google.gr>
- Habermas: <http://www.socinian.org/files/Habermas.pdf>
- Intolerance and discrimination: <http://icon.oxfordjournals.org/reports/most-cited>
- http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/2062/1/tsiamoyras_OYTOPIA_30.pdf
- Τσιαμούρας - Ουτοπία:
<http://books.google.gr/books?id=iQPKeGhPnL8C&printsec=frontcover&hl=el#v=onepage&q&f=false>
- The challenge of Modernity: Habermas and Critical Theory:
http://theoryandscience.icaap.org/content/vol4.1/01_powell.html
- Καβουλάκος: <http://xantho.lis.upatras.gr/dexameni/index.php/aksiologika/article/view/81>
- Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών: http://www.grsr.gr/preview.php?c_id=273
- Επιστήμη και Κοινωνία: http://www2.media.uoa.gr/sas/issues/2_issue/katsoul.html
- Can the EU foster a post-national European identity by the extension of European constitutional rights? <http://www.e-ir.info/2012/01/19/can-the-eu-foster-a-post-national-european-identity-by-the-extension-of-european-constitutional-rights>
- Jürgen Habermas:
<http://library.panteion.gr:8080/dspace/bitstream/123456789/804/1/Jurgen+Habermas.pdf>
- Multiculturalism in World History:
<http://www.fpri.org/footnotes/058.199909.gress.multiculturalisminworldhistory.html>

