



μετάφραση: Θόδωρος Αξιώτης

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΝΟΜΙΚΗΣ ΕΠΙΓΝΩΣΗΣ ΚΑΙ ΝΟΜΙΚΗΣ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗΣ¹

των Bartosz Wojciechowski και Skirgail Žalimienė²

μετάφραση: Βίκτωρ Τσιλώνης και Νικόλαος-Αθανάσιος Αποστολίδης

.....

1. Εισαγωγή

Η δημοκρατία επιτρέπει κρίσιμες αξίες να γίνουν αντιληπτές στην κοινωνική ζωή και αυτό το σύστημα διακυβέρνησης παρουσιάζει ένα σημαντικό πλεονέκτημα σε σχέση με τ' άλλα καθεστώτα όταν έρχεται και εγγυάται την ελευθερία και την ισότητα μεταξύ όλων των ανθρώπων. Μια δημοκρατική κοινωνία είναι εκείνη μέσα στην οποία αυτοί που κυβερνούν είναι υποχρεωμένοι να συμπεριφέρονται στους κυβερνωμένους «με ενδιαφέρον, δηλαδή ως ανθρώπινα όντα τα οποία είναι ευεπίφορα να υποφέρουν και να απογοητεύονται, και με σεβασμό, δηλαδή ως ανθρώπινα όντα τα οποία είναι ικανά στη διαμόρφωση και στην ενεργοποίηση ευφρών αντιλήψεων αναφορικά με το πώς πρέπει να ζουν τις ζωές τους».³

Στις μέρες μας η ταυτότητα της κοινωνίας είναι οριοθετημένη λιγότερο από την κοινή γεωγραφική περιοχή, την κοινή γλώσσα ή την προσκόλληση στην παράδοση και περισσότερο από την ενεργή συμμετοχή ως μέλος, η οποία βασίζεται στον αμοιβαίο σεβασμό. Γι' αυτό κατά συνέπεια μια κοινότητα ανθρώπων ορίζεται πλέον ως μια ομάδα ανθρώπων που είναι πιστοί ο ένας στον άλλο, οι οποίοι έρχονται κοντά από μία σχέση που προκύπτει από την ευσυνείδητη υιοθεσία και αποδοχή συγκεκριμένων αξιών που τους ενώνουν, με την κοινή ευθύνη της μοίρας τους και από μια συγκεκριμένη συναντίληψη ως προς τον τρόπο που βλέπουν τον κόσμο. Η δημοκρατία λειτουργεί επιτυχώς σε ποικίλες κοινότητες: σ' αυτές που είναι πολιτισμικά ομοιογενείς, σ' αυτές που είναι πολιτισμικά ετερογενείς, και σ' εκείνες που είναι γεωγραφικά και πολιτισμικά απόμακρες από τους τόπους της γένεσής τους. Το δημοκρατικό σύστημα δεν επιδιώκει αξιολογικούς στόχους που έχουν καθοριστεί εκ των προτέρων, αλλά αντίθετα παραχωρεί ίσα δικαιώματα στον καθένα για να επιδιώξει

τους αξιολογικούς στόχους που έχουν συμφωνηθεί ως αποδεκτοί. Και όταν έρχεται να καθορίσει τους κοινούς στόχους, αυτό πραγματοποιείται μέσα στο πλαίσιο των δημοκρατικών θεσμών και διαδικασιών. Με άλλα λόγια, η δημοκρατία δεν συγκεκριμενοποιείται σε κανέναν πολιτισμό, αλλά αντίθετα οι υποστηρικτές της δημοκρατίας και η δημοκρατία αυτή καθαυτή συναντώνται σε ιδιαίτερα ποικίλους πολιτισμικούς κύκλους.⁴ Συνεπώς, κάθε πολιτισμός αναζητά να καταστήσει τη δημοκρατία ως ένα από τα θεμέλιά της. Στις πολυπολιτισμικές και πλουραλιστικές κοινωνίες η δημοκρατία είναι εξαιρετικά απαραίτητη, επειδή ακριβώς η διαφορετικότητα έρχεται στην επιφάνεια μέσω δημοκρατικών διαδικασιών, εμπλουτίζοντας την κοινωνική σκέψη και αναζωογονώντας την πολιτεία. Μπορεί λοιπόν να σημειωθεί ότι η ουσία της δημοκρατίας βρίσκεται στη σύγκρουση διαφορετικών οπτικών, αξιών και συμφερόντων.

2. Η συμμετοχική δημοκρατία ως προϋπόθεση για προσαρμοζόμενη κανονιστική πολιτική

Ένα ζήτημα ιδιαίτερου ενδιαφέροντος σήμερα είναι πώς η σύγχρονη δημοκρατική θεωρία μπορεί να εξηγήσει γιατί κάθε πολίτης οφείλει να είναι πρόθυμος να συμμετέχει ενεργά στο κοινωνικό και πολιτικό γίγνεσθαι της συλλογικής σκέψης και της διαμόρφωσης θέλησης, συμπεριλαμβανομένης της νομοπαρασκευαστικής διαδικασίας κατόπιν διαβουλεύσεων. Ο ενεργός ρόλος των πολιτών στις πολιτικές διαδικασίες είναι κατανοητός σήμερα, ειδικά μέσα από τις θεωρίες της συμμετοχικής δημοκρατίας, ως μια κανονιστική προϋπόθεση για τη νόμιμη άσκηση της δημόσιας εξουσίας. Στην εποχή μας πολίτες από διαφορετικά στρώματα εκφράζουν την προτίμησή τους για διαφορετικές ιεραρχίες αξιών και η δημοκρατική συμμετοχή είναι το επίπεδο στο οποίο εκδηλώνεται η προ-πολιτική συναίνεση.⁵ Μια διέξοδος από τη δυσφορία της

δημοκρατικής συμμετοχής προσφέρεται κυρίως από τις θεωρίες της συμμετοχικής δημοκρατίας: η επανέκδοση της θεωρίας της δημοκρατίας του Τζον Ντιούι (John Dewey) ως ένα αντανάκλαστικό πρότυπο συνεργασίας, και του Ρόναλντ Ντουόρκιν (Ronald Dworkin) η οπτική περί συμμετοχικής δημοκρατίας.⁶

Σε γενικές γραμμές, σύμφωνα με τους υποστηρικτές των συμμετοχικών ρευμάτων, η πολιτική (δημοκρατία) μπορεί να γίνει κατανοητή ως ο μετασχηματισμός των προτιμήσεων των πολιτών μέσω λογικής συζήτησης, και γι' αυτό παίρνει τη μορφή μιας ανοιχτής και δημόσιας δραστηριότητας που σκοπεύει στη διαμόρφωση της ιδέας του κοινού καλού.⁷ Η πιο αντιπροσωπευτική θεωρία είναι του Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas),⁸ όμως περιλαμβάνει επίσης υποστηρικτές της συμμετοχικής δημοκρατίας όπως ο Τζον Στιούαρτ Μιλ (John Stuart Mill) και ο Κάρολ Πάτερμαν (Carole Pateman).⁹ Ο Τζέιμς Μπόμαν (James Bohman) σημειώνει πως οι ποικίλες αντιλήψεις της συμμετοχικής δημοκρατίας έχουν κοινή συνισταμένη την ιδιαίτερη έμφασή τους στη διασύνδεση κανονιστικών, περιγραφικών και πρακτικών ζητημάτων. Η θεωρία της συμμετοχικής δημοκρατίας πρέπει να είναι επαρκής και στα τρία επίπεδα εφόσον πρόκειται να οδηγήσει στην πολιτική πρακτική και μεταρρύθμιση.¹⁰ Σύμφωνα με την οπτική του Μπόμαν, η κανονικότητα ασχολείται με την αντίσταση στην απλοποίηση της πολιτικής και των διαδικασιών λήψης αποφάσεων σε οργανικό και στρατηγικό ορθολογισμό. Στις διαδικασίες διαβούλευσης, η λήψη μιας συγκεκριμένης πολιτικής απόφασης είναι προηγούμενο της διαβούλευσης, συμπεριλαμβανομένης της παρουσίασης όλων των σχετικών επιχειρημάτων στο δημόσιο φόρουμ. Κατ' αρχήν, αυτό επιτρέπει απεριόριστη ελευθερία στην επιχειρηματολογία, αλλά το πιο σημαντικό υποχρεώνει τους συμμετέχοντες πολίτες να λάβουν υπόψη κοινά συμφέροντα και επιχειρήματα που θα μπο-



ρούσαν να γίνουν αποδεκτά απ' όλους τους συμμετέχοντες στη διαδικασία παραγωγής αποφάσεων.¹¹ Ωστόσο, η συμμετοχική δημοκρατία αποδέχεται μόνο θέσεις που προτείνονται από άτομα που συμπεριφέρονται τους άλλους πολίτες ως ίσους.

Η απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω αναφορικά με τον λόγο (ή την πηγή) της προθυμίας του κάθε πολίτη να συμμετάσχει στη διαδικασία λήψης δημοκρατικής απόφασης μπορεί να βρεθεί στην αντίληψη του Τζόσουα Κόεν (Joshua Cohen), για τον οποίο η συμμετοχική δημοκρατία σηματοδοτεί τη σχέση κατά την οποία οι πολίτες είναι υποχρεωμένοι να συντονίζουν τις δραστηρι-

ότητές τους, χρησιμοποιώντας τους κατάλληλους θεσμούς που κάνουν τη διαβούλευση δυνατή και βασισμένοι σε κανόνες που έχουν συμφωνηθεί κατά τη διάρκεια της συμμετοχικής δημοκρατίας.¹² Συνεπώς, μπορεί να υποστηριχθεί ότι αποτελεί ελεύθερο διάλογο μεταξύ ίσων πολιτών, δηλαδή ίσων μελών της θεμελιωμένης ένωσης, που συνιστά τη βάση για τη νομιμότητα των δημόσιων και κρατικών θεσμών. Η συμμετοχική δημοκρατία προάγει την εμπειριστατώμενη συζήτηση και συναίνεση, γι' αυτό συνεισφέρει στην εξάλειψη της έλλειψης ανοχής, της ανισότητας και βίας στη δημόσια ζωή. Αυτή η οπτική της δημοκρατίας προϋποθέτει πως οι δημόσιες αποφάσεις είναι αποτέλεσμα ελεύθερης και εμπειριστατώμενης συζήτησης μεταξύ φορέων που αντιμετωπίζονται ως ηθικά και πολιτικά ίσοι.¹³ Η διαβούλευση αποκτά τη μεγάλη της σημασία επειδή κεντρικό χαρακτηριστικό των δημοκρατικών πολιτειών είναι το γεγονός πως παρατηρείται πλειάδα αντικρουόμενων εύλογων θρησκευτικών, φιλοσοφικών και ηθικών δογμάτων. Ο Ρόουλς σημειώνει ότι η «τελική ιδέα της συμμετοχικής δημοκρατίας είναι η διαβούλευση», που υπαινίσσεται πως οι πολίτες ανταλλάσσουν μεταξύ τους ιδέες στον πολιτικό διάλογο, και οι απόψεις τους δεν είναι αμετάβλητες - μπορούν να αναθεωρηθούν κατά τη διάρκεια της συζήτησης.¹⁴ Με άλλα λόγια, η δημοκρατία απαιτεί τη συμβατική θέσπιση, ως αποτέλεσμα της διαβούλευσης, διαδικαστικών κανόνων μαχητικής αντιπαράθεσης και ανταγωνισμού, μέσα στην οποία τα ελεύθερα ανθρώπινα όντα μπορούν ελεύθερα και επί ίσοις όροις να συμμετέχουν, προικισμένα με αξιοπρέπεια χωρίς ο πολιτικός ανταγωνισμός - και, άρα, δίχως αποτυχία- να είναι ικανός να τους την στερήσει.

Στη σύγχρονη επιστημονική βιβλιογραφία μεγάλη προσοχή δίδεται στην εξέλιξη του μοντέλου της δημοκρατίας του Τζον Ντιούι,¹⁵ σύμφωνα με το οποίο η κοινωνική συνεργασία είναι δυνατή

μόνο όταν τα ατομικά προβλήματα λαμβάνονται υπόψη ως κοινά. Μόνο τότε οι πολίτες ως συνεργαζόμενοι δρώντες συμμετέχουν στις διαβουλευτικές διαδικασίες μέσα στις οποίες αξιολογούν τα ανταγωνιστικά μέσα για να πραγματώσουν τους προβλεπόμενους στόχους, κατανέμοντας ειδικά καθήκοντα, ανάλογα με τις ικανότητες και τα συμφέροντα, και αυτόματα αιτιολογούν αυτές τις διαδικασίες μέσα σ' ένα εμπειρικό πλαίσιο.¹⁶ Το μέσο γι' αυτή τη συνεργασία είναι ασφαλώς ο νόμος. Ειδικότερα, αυτό αναφέρεται στα διυποκειμενικά κοινά ανθρώπινα δικαιώματα, ιδίως στην ατομική ελευθερία, το δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή και στα λεγόμενα κοινωνικά δικαιώματα.¹⁷ Ο Τζον Ντιούι κατανόησε τη δημοκρατία ως μια ανατομική μορφή συλλογικής συνεργασίας. Ο ίδιος υποστήριξε πως η δημοκρατία αντιπροσωπεύει την πολιτική μορφή οργάνωσης στην οποία η ανθρώπινη νοημοσύνη φθάνει πιο κοντά στην ολοκληρωμένη ανάπτυξή της, επειδή εκεί είναι μόνο που οι μέθοδοι συζήτησης ατομικών πεποιθήσεων έχουν λάβει θεσμική μορφή και μπορεί να βρεθεί μια ορθολογική λύση επικοινωνιακής φύσης μέσα στο πλαίσιο της κοινωνικής συμβίωσης.¹⁸

Το υπόβαθρο στο οποίο η λύση των κοινών προβλημάτων λαμβάνει χώρα είναι η πολιτεία, η οποία περιλαμβάνει το κοινό ως ένα μέσο λόγου για τη συνεργατική επίλυση των προβλημάτων με δημοκρατικούς όρους. Σε αυτή την κατάσταση η κοινωνική δράση εκδηλώνεται με τις διάφορες μορφές αλληλεπίδρασης που λαμβάνουν χώρα, οι συνέπειες των οποίων στην ιδανική, απλούστερη περίπτωση επηρεάζουν τους άμεσα συμμετέχοντες της αλληλεπίδρασης,¹⁹ αλλά οι οποίες, μετά από ένα ορισμένο χρονικό σημείο επηρεάζουν και τους μη-συμμετέχοντες. Γι' αυτό προκύπτει η αναγκαιότητα κοινού δημοσίου ελέγχου και επίλυσης των ανακυψάντων κοινωνικών προβλημάτων. Το δημόσιο είναι η σφαίρα της κοινωνικής δράσης σε σχέση με την οποία μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα

μπορεί να αποδείξει ότι οι συνέπειές της απαιτούν καθολική ρύθμιση. Βέβαια, αυτό συνεπάγεται μια ουσιαστική αποσαφήνιση μεταξύ του «ιδιωτικού» και του «δημοσίου», όπου, όπως γνωρίζουμε, δεν υπάρχει ξεκάθαρη απάντηση.²⁰

Η αρωγή στη λύση των κοινωνικών προβλημάτων πρέπει να παρέχεται από το κράτος, νοούμενη ως «δεύτερη μορφή συνεργασίας». Η πολιτεία επίσης επισημοποιεί την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων δημιουργώντας προϋποθέσεις, που εδράζονται σε νομικούς κανόνες, μέσα από τους οποίους οι πολίτες μπορούν να εκφράσουν και να συμφωνήσουν με τα συμφέροντα και τις θέσεις τους. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο Ντιούι αναφέρει πως οι κρατικοί αξιωματούχοι υποτίθεται ότι δημιουργούν τις προϋποθέσεις στις οποίες τα μέλη της κοινωνίας είναι ικανά «να υπολογίζουν με εύλογη βεβαιότητα πάνω στο τι θα πράξουν οι άλλοι...», δημιουργώντας «σεβασμό για τους άλλους αλλά και για τους ίδιους»²¹. Ο Χόνεθ με οξυδέρκεια παρατηρεί ότι, για τον Ντιούι, η πολιτική σφαίρα είναι το γνωστικό μέσο μέσω του οποίου η κοινωνία προσπαθεί να ξετάσει τα προβλήματά της (στο πλαίσιο του συντονισμού της κοινωνικής δράσης) και εν συνεχεία να τα επεξεργαστεί και να τα επιλύσει. Είναι αδιαμφισβήτητο πως η πολιτική αυτοδιοίκηση της κοινωνίας πρέπει να οργανωθεί δημοκρατικά, και όσο πιο ενεργά το κοινό ανταποκρίνεται στα κοινωνικά προβλήματα, τόσο πιο ορθολογική θα είναι η διαδικασία μέσω της οποίας η πολιτεία μπορεί να αναπτύξει λύσεις στα κοινωνικά προβλήματα που χρήζουν λαϊκής έγκρισης.²² Ο Χόνεθ σημειώνει πως η κοινωνική συνεργασία καθιστά δυνατή την επίτευξη πιο ευφών λύσεων σε αναδυόμενα προβλήματα, επειδή κατά τη διαδικασία οι συμμετέχοντες ανταλλάσσουν αβίαστα πληροφορίες με αμοιβαία θεμιτό τρόπο, έπειτα προτείνουν διαφορετικές λύσεις που συζητούνται αργότερα. Μ' αυτό τον τρόπο, κάθε άτομο μαθαίνει, τόσο σε ατομικό όσο και συλλογικό επίπεδο τις βέλτιστες

προϋποθέσεις για την κοινωνική συνεργασία.²³ Η εμπειρία της επίλυσης κοινωνικών προβλημάτων και επίλυσης συγκρούσεων δημιουργεί το πλαίσιο, μέσα στο οποίο τα άτομα -ως άτομα- μπορούν να βρουν αναγνώριση για τη συνεισφορά και τη δράση τους. Με άλλα λόγια, τέτοια πλαίσια δημιουργούν τη βάση για τη διαμόρφωση της αυτοεκτίμησης και της αυτο-αξιολόγησης. Μια θετική αξιολόγηση θα ενθαρρύνει καθέναν ξεχωριστά να συνεχίσει τη συμμετοχή στη διαδικασία επίλυσης κοινωνικό-πολιτικών προβλημάτων, αποκτώντας κοινωνική εκτίμηση και προσωπικό όφελος κατά τη διάρκεια της διαδικασίας.

Έτσι η δημοκρατία είναι θεμελιωμένη στη συνείδηση της κοινωνικής συνεργασίας. Είναι το ιδανικό της ελεύθερης και ανοιχτής συνεργασίας μεταξύ ατόμων σε μια καλά οργανωμένη κοινωνία, αλλά δεν είναι ιδανικό με την έννοια μιας προδιαγεγραμμένης πολιτικής δράσης που αποσκοπεί στην εξεύρεση λύσης σ' ένα κοινωνικό πρόβλημα μέσα στον επίσημο κρατικό μηχανισμό. Ο Ντιούι προσδιορίζει την προϋπόθεση της «αναζωογόνησης» του δημοκρατικού κοινού ως εμφυτευμένης στο «προ-πολιτικό» πλαίσιο του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας, η οποία πρέπει να οργανωθεί με τόσο δίκαιο και ισότιμο τρόπο ώστε κάθε μέλος της κοινωνίας να μπορεί να δει τον εαυτό του ως ενεργό συμμετέχοντα σε μια συνεργατική πρωτοβουλία, επειδή χωρίς αυτή τη συνείδηση, την υπευθυνότητα και τη συνεργασία δεν θα διαμοιραστεί από τ' άτομα και ως εκ τούτου δεν θα αντιληφθούν τη δημοκρατική συμπεριφορά της βούλησης ως μέσο για την επίτευξη κοινών λύσεων στα κοινωνικά προβλήματα.²⁴

Ο ρόλος της κοινωνικής συνεργασίας επισημαίνεται επίσης από τον Ρόουλς, στην αντίληψη του οποίου αυτό συνεπάγεται δράση για αμοιβαίο όφελος. Με άλλα λόγια, «δίκαιοι όροι κοινωνικής συνεργασίας» είναι εκείνοι που τ' άτομα «θεωρούν τους άλλους ως ίσους μ' αυτούς πολίτες τους οποί-



φωτογραφία: Νικηφόρος Ζούρλας

ους θα μπορούσαν εύλογα να αποδεχτούν».²⁵ Συνεπώς, οι δίκαιοι όροι της κοινωνικής συνεργασίας εκφράζουν την ιδέα της αμοιβαιότητας «του δούνα και λαβείν». Μπορούμε μόνο να συνεργαστούμε ως ίσοι και επί τη βάσει αμοιβαίου σεβασμού. Υπό αυτήν τη έννοια, η «μερική συναίνεση» του Ρόουλς απαιτεί το είδος της συμφωνίας που επιτρέπει στην κοινωνία να υπάρχει ως ένα δίκαιο σύστημα συνεργασίας μεταξύ λογικών και εύλογων ατόμων, οι οποίοι είναι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, δεδομένου του γεγονότος πως οι άνθρωποι διαφέρουν όχι μόνο ως προς τις απόψεις και τις προτιμήσεις τους, αλλά

και ως προς τις ικανότητες και τις δεξιότητές τους. Η κοινωνική συνεργασία παρέχει μία πλατφόρμα για την εξωτερική των προσδοκιών του ατόμου και κατ' αυτό τον τρόπο προωθεί έναν πλουραλισμό αξιών και απόψεων, αλλά επίσης παρέχει την ευκαιρία σε όλα τ' άτομα -που είναι εξίσου πολύτιμα- να συνεισφέρουν στο κοινό καλό μέσω πλήρους συμμετοχής σε μια συγκεκριμένη κοινωνική σχέση. Έτσι, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το πρότυπο του Ντιούι για την κοινωνική συνεργασία και του δίκαιου καταμερισμού εργασίας παρέχει τόσο μια επιστημονική αιτιολόγηση για τη δημοκρατική διαδικασία επίλυσης κοινωνικών συγκρούσεων όσο και μια πειστική εξήγηση των κινητήριων πηγών της δημοκρατικής συμμετοχής.²⁶

Η θεωρία του Ντιούι για τη ριζοσπαστική δημοκρατία γίνεται ιδιαίτερα ελκυστική και επίκαιρη, δεδομένης της ολοένα αυξανόμενης πολυφωνίας, ετερογένειας και διαφορετικότητας των σύγχρονων προτύπων ζωής. Παραδόξως, η πληθώρα των διαφορετικών προτύπων ζωής και επομένως ο καταμερισμός της εργασίας δεν έχει απαραίτητα καταστροφική επίπτωση στην κοινωνία, αλλά μπορεί αντιθέτως να καταστήσει δυνατή την αποτελεσματική υλοποίηση κοινωνικών στόχων, απαιτώντας κοινωνική αποδοχή - για παράδειγμα, με την μορφή συγκεκριμένων νομικών κανόνων. Η διαμόρφωση ορισμένων προτύπων συμπεριφοράς που λειτουργούν εντός των θεσμοθετημένων μορφών της κοινωνικής ζωής, καθώς και η διαμόρφωση συγκεκριμένων ηθικολογικών συστημάτων, δεν λαμβάνει χώρα ως μια μεμονωμένη διαδικασία στη συνείδηση του κάθε ατόμου, αλλά εντοπίζεται ακριβώς στην κοινά αποδεκτή κατηγορία της συνείδησης της πολιτικής κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, ο Χέμπερτ Λ.Α. Χαρτ (Herbert L.A. Hart) αντιμετωπίζει την πολιτική κοινότητα ως μια κοινότητα συνεργασίας, δηλαδή μια κοινότητα στην οποία η εθελοντική συνεργασία των μελών της κοινότητας δημιουργεί ηθικές υποχρεώσεις και κανό-

νες για την πραγματοποίηση του κοινού καλού.²⁷

Η ελκυστικότητα της δημοκρατίας οφείλεται πρωτίστως στο γεγονός ότι η βασική της προϋπόθεση για την ισότητα συνεπάγεται την ίση συμμετοχή στην ανθρωπότητα. Είναι επομένως μια πολιτική και νομική επιβεβαίωση της ανάγκης του σεβασμού του δικαιώματος να αντιμετωπίζονται ως ίσοι με τους άλλους, με τη μορφή του δικαιώματος ίσης φροντίδας και σεβασμού. Η δημοκρατία των ανθρώπων ως μία, και ανήκουσα σε αυτήν την ένωση ατόμων, τόσο της δημοκρατικής ισότητας όσο και του δημοκρατικού δεσμού: ο άλλος είναι ίσος με μένα ως ανθρώπινο ον, και ως άνθρωπος είναι ο πλησίον μου και ο αδελφός μου. Επομένως, ο δημοκρατικός δεσμός υπερβαίνει εγγενώς όλα τα εμπειρικά εμπόδια, τους διαχωρισμούς και τις διαφορές: ο άλλος είναι σαν εμένα, αυτός είναι ο άλλος μου εαυτός – όχι λόγω κοινής κουλτούρας, κοινού ιστορικού γίνεσθαι, μόρφωσης, πλούτου, ή όποιου άλλου εμπειρικού γεγονότος, αλλά απλώς ως άνθρωπος. Η αποστολή της δημοκρατίας είναι να δημιουργήσει μια πλατφόρμα για την ποικιλόμορφη και επομένως όμορφη ικανότητα των ανθρώπων να επιλέγουν και να απολαμβάνουν μεταξύ ενός πλούτου διαφορετικών προτύπων ζωής, και επίσης να εξασφαλίσει την ειρηνική συνύπαρξη των ανθρώπων που ζουν με διαφορετικούς τρόπους, και διαφορετικές αξίες. Η ύπαρξη και η εγγύηση της δυνατότητας των πολιτών να επιδιώκουν ελεύθερα τη χαρά τους είναι, μαζί με την ελευθερία και την ισότητα, το βασικό χαρακτηριστικό, και ένα εκ των οποίων ταυτόχρονα δίδει μια ηθικολογική διάσταση.²⁸

3. Η νομική αναγνώριση ως συστατικό της κοινωνίας των πολιτών

Σε αυτό το σημείο, έρχεται στο προσκήνιο η γνωστική-τυπική σχέση αναγνώρισης στο δίκαιο (ή, κατά προτίμηση, στην κοινωνία των πολιτών). Η



φωτογραφία: Νικηφόρος Ζούρλας

νομική αναγνώριση σημαίνει ότι είμαστε φορείς συγκεκριμένων δικαιωμάτων και ως τέτοιοι μπορούμε να απαιτήσουμε την εκπλήρωσή τους, αλλά μόνο υπό τον όρο ότι είμαστε ενήμεροι των κανονιστικών υποχρεώσεων που πρέπει να τηρούμε σ' άλλα θέματα.²⁹ Υπό αυτή την έννοια, η αναγνώριση έχει διπλή όψη – αρχικά, τον κανόνα, την ισχύουσα έννομη τάξη. Δεύτερον, τα άλλα ανθρώπινα όντα – τα υποχρεώνει να αναγνωρίσουν άλλα υποκείμενα ως ελεύθερα άτομα ίσα με όλα τ' άλλα. Η νομική αναγνώριση γι' αυτό συνδυάζει την καθολική εγκυρότητα του κανόνα και τη μοναδικότητα του κάθε ατόμου.

Ο αυτοσεβασμός μας κάνει να νιώθουμε πως είμαστε πλήρως άξιοι, συνεργατικά μέλη της κοινωνίας, ικανοί να καθοδηγούμαστε καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας μέσα από αρχές μιας συγκεκριμένης αντίληψης του καλού, για το οποίο αξίζει να αγωνιζόμαστε και να υλοποιούμε. Μέσω της δημόσιας διαπίστωσης των θεμελιωδών ελευθεριών, οι πολίτες σε μια καλά οργανωμένη κοινωνία δείχνουν αμοιβαίο σεβασμό για τον καθένα ως λογικοί και αξιόπιστοι, και αναγνωρίζουν την αξία που αποδίδουν όλοι οι πολίτες στον τρόπο ζωής τους.³⁰ Είναι επομένως σημαντικό ένας πολίτης να ζει μ' έναν τέτοιο τρόπο ώστε να προστατεύει την έμφυτη αξία της αξιοπρέπειάς του, η οποία καθορίζεται από ένα συγκεκριμένο «ελάχιστο» που προκύπτει από το γεγονός πως είναι άνθρωπος.³¹ Το μέτρο αυτής της αξίας είναι ο σεβασμός που τρέφουμε για τον εαυτό μας, ο σεβασμός προς τους άλλους, και ο σεβασμός που δείχνουν οι άλλοι προς εμάς. Άρα, είναι ακριβές να ειπωθεί πως αν δεν σεβόμαστε τον εαυτό μας, είναι δύσκολο να απαιτήσουμε αυτόν τον σεβασμό από τους άλλους ή να κρατήσουμε τους άλλους σε υψηλή εκτίμηση. Είναι επομένως σημαντικό να γνωρίζουμε και να καλλιεργούμε την προσωπική μας αξιοπρέπεια. Αυτό είναι πολλές φορές εξαιρετικά δύσκολο, αν όχι ακατόρθωτο, εξαιτίας της οικονομικής, κοινωνικής ή πολιτικής κατάστασης. Γι' αυτό η περιφρούρηση της προσωπικής αξιοπρέπειας απαιτεί να προσδοκούμε να αναγνωριστεί από τους άλλους ανθρώπους, και η αντανάκλαση στη δική μας αίσθηση αξιοπρέπειας οφείλει να συνοδεύεται από την επίγνωση της ανάγκης του σεβασμού της αξιοπρέπειας των άλλων.

Από θετικιστική νομική σκοπιά, μπορούμε να συμπεράνουμε πως η νομική αναγνώριση συνίσταται στην αμοιβαία αναγνώριση ως προσώπου, αφού μια τέτοια υποχρέωση απορρέει από τους ισχύοντες νομικούς κανόνες. Μια τέτοια αναγνώριση είναι ορθολογική παρά συναισθηματική. Συνίστα-

ται στη συνειδητοποίηση της αξίας του ατόμου, η οποία επιβεβαιώνεται από τους κανόνες της δημοκρατικής έννομης τάξης. Η αναγνώριση επιτρέπει στα άτομα να συμμετέχουν στις αλληλεπιδράσεις που λαμβάνουν χώρα μεταξύ ίσων υποκειμένων που διαθέτουν ατομικά δικαιώματα, χωρίς την κατοχή των οποίων δεν είναι δυνατό να αναπτύξουν αυτο-σεβασμό.³² Με άλλα λόγια, το αποτέλεσμα της αναγνώρισης -σ' αυτήν τη δεύτερη διακεκριμένη σφαίρα- είναι ο αυτοσεβασμός από τη σκοπιά των σχέσεων του δημόσιου δικαίου, ο οποίος εξαρτάται από τη διασφάλιση της αίσθησης αξιοπρέπειας του καθένα από εμάς. Η παρατήρηση του Χάμπερμας είναι πως τα δικαιώματα δεν είναι ιδιότητες που κατέχουν τ' άτομα από τη φύση τους,³³ αλλά μάλλον σχέσεις που βασίζονται στην αμοιβαία αναγνώριση, η οποία είναι ταυτόχρονα μια μορφή κοινωνικής συνεργασίας και γι' αυτό τον λόγο είναι πολύ εύστοχη και κατάλληλη.³⁴

Με την έννοια που παρουσιάστηκε παραπάνω, η νομική αναγνώριση υπονοεί «τη σύνδεση μεταξύ της διεύρυνσης της σφαίρας των δικαιωμάτων που αναγνωρίζεται ότι ανήκουν σε πρόσωπα και του εμπλουτισμού των ικανοτήτων που τα υποκείμενα αυτά αναγνωρίζουν στα ίδια».³⁵ Οι Χόνεθ (Honneth) και Ρικέρ (Ricoeur) εύστοχα σημειώνουν πως η διεύρυνση της κανονιστικής σφαίρας των δικαιωμάτων αντιστοιχεί στη διεύρυνση των ιδιοτήτων που παρέχονται στα νομικά υποκείμενα, και γι' αυτό από τη μία μεριά συνεπάγεται την παρουσίαση (αρίθμηση) ενός καταλόγου τέτοιων υποκειμενικών δικαιωμάτων (προνομίων) και από την άλλη μεριά την παραχώρηση αυτών των δικαιωμάτων σε νέες κατηγορίες ατόμων ή ομάδων.³⁶ Με άλλα λόγια, η νομική αναγνώριση συνεπάγεται την προστασία της σφαίρας της ελευθερίας του ατόμου και της νομικά εξασφαλισμένης συμμετοχής στη διαδικασία διαμόρφωσης της δημόσιας βούλησης, η οποία, μετά απ' όλα αυτά, δεν είναι δυνατή χωρίς την εξασφάλιση ενός συγκεκριμένου

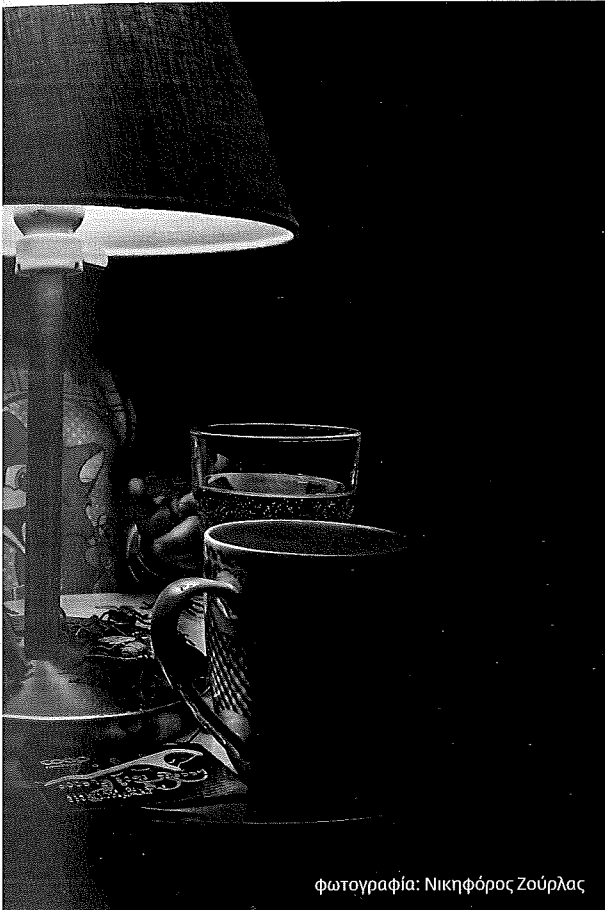
βιοτικού επιπέδου. Αν είναι εφοδιασμένοι με ατομικά δικαιώματα, τα υποκείμενα μπορούν να προβάλλουν κοινωνικώς αποδεκτές αξιώσεις και έτσι ν' ασκήσουν νόμιμη κοινωνική δραστηριότητα, με την πεποίθηση ότι όλα τα άλλα μέλη της κοινωνίας πρέπει να αλληλεπιδρούν μ' αυτά με σεβασμό. Τα δικαιώματα χρησιμεύουν έτσι στην ανάπτυξη του αυτοσεβασμού, καθώς παρέχουν στα άτομα ένα συμβολικό τρόπο έκφρασης που τα επιτρέπει να συμμετέχουν στις κοινωνικές δραστηριότητες με εμφανή τρόπο, και τα οδηγεί στην ευρεία αναγνώρισή τους (επίσης ηθικά) ως ολοκληρωμένοι και ικανοί άνθρωποι.³⁷

Η αντίληψη του Χόνεθ για την αναγνώριση βασίζεται στην πεποίθηση ότι το υποκείμενο οφείλει να αντιμετωπίζεται στο πεδίο της νομικής και της κρατικής αναγνώρισης ως υποκείμενο που μοιράζεται με όλα τ' άλλα μέλη της κοινότητάς του τις ιδιότητες που επιτρέπουν τη συμμετοχή στην εκτενή παραγωγή της δημόσιας βούλησης.³⁸ Αυτό καθιστά δυνατή τη δημιουργία μιας πολιτικής κοινότητας κατανοητής ως το σύνολο των δημοκρατικών θεσμών που διαμορφώνουν τον σκοπό που πρέπει να εξυπηρετείται από μια δεδομένη κρατική έννομη τάξη και αυτό που τη διακρίνει από άλλες κοινωνικές ομάδες είναι ακριβώς η δυνατότητα της διαμόρφωσης μέσω της δραστηριότητας του οράματος του κάθε ατόμου μέσα στην κοινωνία.³⁹

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο η πρόταση του Τζέιμς Τούλι (James Tully) πως ήδη βρισκόμαστε στην τρίτη φάση της αντί-εξουσιαστικής πολιτικής φαίνεται σωστή: η πρώτη ήταν ο αγώνας για τη δημοκρατική κοινότητα, η δεύτερη ήταν ο αγώνας κατά του παγκόσμιου ιμπεριαλισμού, ενώ η τρίτη είναι ο αγώνας για «την πολιτική της πολιτισμικής αναγνώρισης». Ο Τζέιμς Τούλι διακρίνει δύο τομείς του αγώνα για την αναγνώριση: ο πρώτος είναι ο αγώνας για τη νομική και πολιτική αναγνώριση διάφορων ειδών ετερότητας και ισότητας-ενδογενούς, παραδοσιακού, εθνικού, διεθνικού, θρησκευτικού,

πολιτιστικού, πολιτισμικού και γλωσσολογικού. Ο δεύτερος είναι η πρακτική απάντηση στον πρώτο - με τη μορφή πολλαπλών νομοθετικών πρακτικών.⁴⁰ Ο Τούλι ως εκ τούτου πιστεύει πως τα σύγχρονα συντάγματα πρέπει να λαμβάνουν υπόψη την πολιτισμική ποικιλομορφία και να βασίζονται έτσι στον διαπολιτισμικό διάλογο.⁴¹ Μόνο αυτό θα εγγυηθεί πως θα ληφθεί υπόψη η φωνή όλων. Κατά την άποψή του, ο διαπολιτισμικός διάλογος που συγκροτείται με αυτό τον τρόπο, βασισμένος στη συνεργατική, συμμετοχική δημοκρατία και τον λαϊκό λόγο, θα εξασφάλιζε τη δίκαιη πολιτισμική αναγνώριση, ενώ παράλληλα θα απέρριπτε τους άδικους ισχυρισμούς.

Αυτό το ζήτημα προσεγγίζεται κάπως διαφορετικά από τον Χάμπερμας στη διαλεκτική του θεωρία, αφού ο Χάμπερμας δεν κάνει έκκληση στην ηθική αναγνώριση προκειμένου να δικαιολογήσει την αναγνώριση της ισότητας εν γένει καθώς και της ισότητας μεταξύ των πολιτών. Αντιμετωπίζει την ισότητα μεταξύ όλων των ανθρώπων-πολιτών ως μια βασική προϋπόθεση της συλλογιστικής κατάστασης. Γι' αυτό τον λόγο, αντιμετωπίζει την ένταξη μελών διαφορετικών πολιτιστικών, θρησκευτικών και κοσμοθεωρητικών κοινοτήτων, συμπεριλαμβανομένων των εθνικών ή σεξουαλικών μειονοτήτων, ως βασικό όρο για την κοινωνική ένταξη σε μια πολυπολιτισμική και πλουραλιστική δημοκρατική κοινωνία. Μέλη ενός τέτοιου συνόλου πρέπει να αποκτήσουν την ιδιότητα των ίσων και ελεύθερων μελών μιας συνεταιριστικής κοινωνία (κράτους), προκειμένου να συμμετέχουν ολοκληρωτικά στη διαλεκτική δημοκρατία. Από αυτή την άποψη, το δικαίωμα του να είσαι διαφορετικός πρέπει να αντιμετωπίζεται ως θεμελιώδες. Η διαφορετικότητα δεν θα μπορούσε να αποτελεί πηγή περιορισμών ή διακρίσεων. Αντίθετα, οι διαλογικώς θεμελιωμένες διαδικασίες, οι διαλογικώς ανακατασκευασμένοι νόμοι και οι διαβουλευτικές πολιτικές οφείλουν να εγγυώνται τον σεβασμό «των



φωτογραφία: Νικηφόρος Ζούρλας

δικαιωμάτων των άλλων» και την αναγνώριση της ισότητάς τους στη διαφορετικότητα. Η δομή του «συστήματος των δικαιωμάτων» που παρουσίασε ο Χάμπερμας περιλαμβάνει έτσι τις επιμέρους μορφές του «αγώνα για αναγνώριση». Με άλλα λόγια, ήδη περιέχει και αναγνωρίζει τα επιτεύγματα των επιμέρους μορφών αυτού του αγώνα. Η πολιτεία, μέσω του νόμου, οφείλει να επιτρέπει την πολιτιστική αναπαραγωγή των κόσμων ζωής, αλλά δεν πρέπει να εγγυάται την επιβίωση (ανθεκτικότητα) ενός συγκεκριμένου πολιτισμού.⁴² Από θεωρητική-νομική άποψη, η πληθώρα των αξιών και των κοσμοθεωριών επιβάλλει την απαίτηση της ηθικής

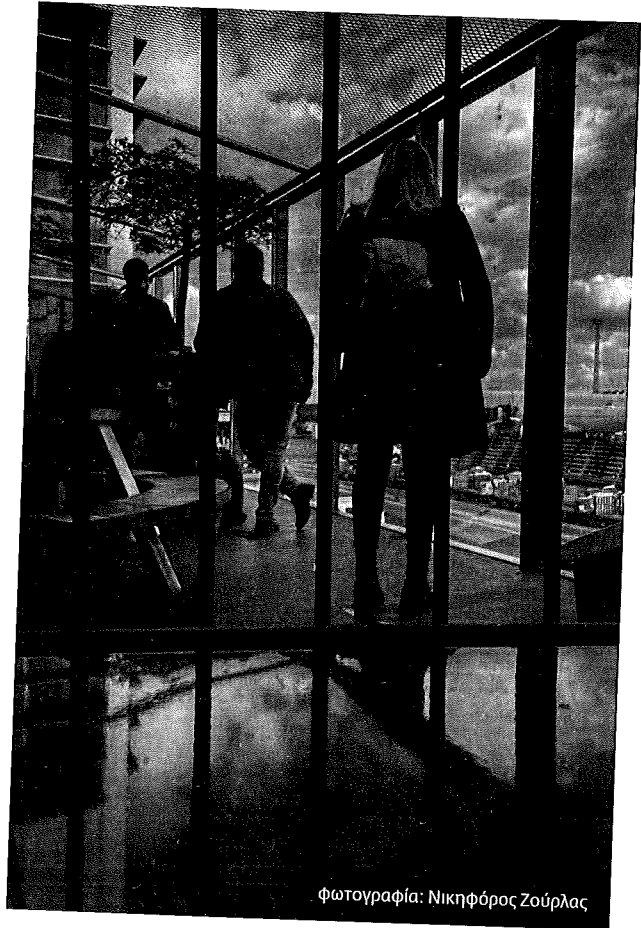
ουδετερότητας στην έννομη τάξη και στην πολιτική σφαίρα.⁴³ Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, η πρωταρχική αποστολή της πολιτείας που βασίζεται στη διαλεκτική δημοκρατία είναι να δώσει στους πολίτες να επιλέξουν ελεύθερα τα πρότυπα ζωής, τις αξίες ή τον πολιτισμό και, επίσης, να εξασφαλίσει την ίση πρόσβαση στο πολιτικό σύστημα για όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από τον τρόπο ζωής που τελικώς επιλέγουν. Ταυτοχρόνως, η ηθική αυτοπραγμάτωση της πολιτικής κοινότητας πρέπει να εκφράζεται με το να επιτραπεί ο σεβασμός της δημοκρατικής αρχής, δηλαδή το να επιτρέπεται να ακούγεται η αυθεντική βούληση του ευρύτερου κοινού στη δημόσια σφαίρα. Επίσης, προκύπτει ότι η ιδιωτική αυτονομία των ίσων πολιτών μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο αν ενεργοποιηθεί η αυτονομία μεταξύ κράτους-πολίτη. Το ελάττωμα της φιλελεύθερης παραλλαγής του συστήματος των δικαιωμάτων βρίσκεται ακριβώς στο γεγονός πως αγνοεί τη σχέση αυτή, το οποίο σημαίνει πως η οικουμενικότητα των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν θα μπορούσε να συλληφθεί ως μια αφηρημένη εξίσωση των διαφορών.⁴⁴ Με άλλα λόγια, καθιστά δύσκολη την άσκηση ορθής πολιτικής της αναγνώρισης. Εν τω μεταξύ, το σύγχρονο δημοκρατικό πλαίσιο του συστήματος των δικαιωμάτων περιλαμβάνει επίσης συλλογικούς στόχους που αρθρώνονται σε αγώνες για αναγνώριση.

4. Η ιδέα του συνταγματικού πατριωτισμού ως έκφραση της αλληλεγγύης των πολιτών

Η θεσμική ενσωμάτωση εδώ θα πρέπει να συμφωνηθεί διαλεκτικά με βάση νόμο που και θα στηρίζεται στη συναίνεση όλων των πολιτών, καθοδηγούμενος από τον συνταγματικό πατριωτισμό του Χάμπερμας, που αποτελεί έκφραση αλληλεγγύης των πολιτών.⁴⁵ Το σύνταγμα πρέπει προφανώς να εγγυάται την ισότιμη συνύπαρξη διαφορετικών εθνοτικών ομάδων και των πολιτιστικών μορφών

ζωής τους. Πρέπει να διαφυλάσσει τις δομές επικοινωνίας που αντικατοπτρίζουν το γεγονός πως η ταυτότητα του κάθε ατόμου είναι συνυφασμένη με τις συλλογικές ταυτότητες και μπορεί μόνο να ενσωματωθεί σ' ένα πολιτιστικό δίκτυο.⁴⁶ Παρά το γεγονός πως ο «συνταγματικός πατριωτισμός» υποστηρίζει την εγκυρότητα της φιλελεύθερης δημοκρατίας, πρέπει να προάγει τη μέγιστη συνεκτίμηση της διαφοράς και να παρέχει το πιο ανεκτικό και ευέλικτο πολιτικό σύστημα. Ο «συνταγματικός πατριωτισμός» επομένως αντιπροσωπεύει ένα κοινό ελάχιστο που ενώνει οργανικές μονάδες και κοινότητες που καθοδηγούνται από διαφορετικούς τρόπους ζωής, διασφαλίζοντας παράλληλα την προστασία των δικαιωμάτων των μειονοτήτων και των ομάδων που υφίστανται διακρίσεις. Με άλλα λόγια, η διαλεκτική θεωρία υποθέτει ότι η συναίνεση στην οποία στοχεύει θα επιτευχθεί με τη διασφάλιση των δημοκρατικών διαδικασιών και μέσω του επικοινωνιακού δικτύου των πολιτικών δημόσιων σφαιρών. Ο Χάμπερμας δηλώνει ότι το περιεχόμενο μιας τέτοιας συμφωνίας είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία είναι συνυφασμένα με τον κώδικα δικαίου που τα θεσμοθετεί με τη μορφή του θετού δικαίου. Με τη σειρά του, το σύστημα των δικαιωμάτων και οι αρχές του δημοκρατικού κράτους δικαίου βρίσκουν την πηγή τους στην ορθολογική πρακτική που οδήγησε στην αποδοχή της νομικής κοινότητας στην πρώτη πράξη της αυτοσύστασης.⁴⁷ Αυτό τοποθετεί την αντίληψη του Χάμπερμας κάπου μεταξύ νομικού θετικισμού και των θεωριών του φυσικού δικαίου.

Μια σκόπιμη συμφωνία που οδηγεί στον αμοιβαίο σεβασμό δεν είναι δυνατή αν οι εκπρόσωποι διαφορετικών πολιτισμών, θρησκειών, κοσμοθεωριών, και ηθικών συμπεριφορών αρνούνται να αποφύγουν να επιβεβαιώσουν τις δεδηλωμένες αλήθειες τους μέσω της βίας (με στρατιωτικά, κρατικά ή τρομοκρατικά μέσα).⁴⁸ Αυτοί πρέπει να αναγνωρίζουν τους άλλους ως ίσους εταίρους και



φωτογραφία: Νικηφόρος Ζούρλας

συμμετέχοντες στον διάλογο, ανεξάρτητα από τον αμοιβαίο σεβασμό τους στις αξίες και του προτιμώμενου τρόπου ζωής του άλλου. Ο Χάμπερμας επισημαίνει εδώ πως είναι απαραίτητο να ξεπεραστεί η «φονταμενταλιστική-αυτοκατανόηση» που συνιστά μια διαστρέβλωση της επικοινωνίας, και περιλαμβάνει μια στοχαστική ανάλυση ισχυρισμών για την αλήθεια. Σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, το σύνταγμα μπορεί να ανέχεται πρότυπα ζωής τα οποία δεν βασίζονται στις φονταμενταλιστικές προϋποθέσεις, επειδή η ισότιμη συνύπαρξη διαφορετικών τρόπων ζωής απαιτεί αμοιβαία αναγνώριση των διαφορετικών πολιτιστικών

κόσμων ζωής.⁴⁹ Είναι επομένως απαραίτητο να δημιουργηθεί μια πολιτική κοινότητα επικοδομητικού χαρακτήρα, βασική προϋπόθεση της οποίας αποτελεί τα μέλη της αμοιβαίως να αναγνωρίσουν την ελευθερία του άλλου και να παρέχουν ευκαιρίες για αλλαγή προοπτικών, διασφαλίζοντας την ισότητα και την αμοιβαία αναγνώριση. Μόνο μια τέτοια κοινότητα μπορεί να είναι ευαίσθητη στην ανάγκη της θεσμοθέτησης συγκεκριμένων όρων επικοινωνίας προκειμένου να εγγυάται τα ανθρώπινα δικαιώματα.⁵⁰

Από αυτήν την άποψη, ο Γιούργκεν Χάμπερμας (Jurgen Habermas) παρατηρεί εύστοχα πως σε «πολυπολιτισμικές κοινωνίες τα θεμελιώδη δικαιώματα και οι αρχές του συνταγματικού κράτους διαμορφώνουν τα σημεία της αποκρυστάλλωσης για έναν πολιτικό πολιτισμό, ο οποίος ενώνει όλους τους πολίτες. Αυτό με τη σειρά του αποτελεί τη βάση για την ειρηνική συνύπαρξη των διαφορετικών ομάδων και υποκοινοτήτων, η καθεμία με τη δική της προέλευση και ταυτότητα».⁵¹ Με άλλα λόγια, η ενσωμάτωση των πολιτών θα πρέπει να ενισχύει την πίστη σε μια κοινή πολιτική κουλτούρα που θα έχει τις ρίζες της σε μια κοινή ερμηνεία των συνταγματικών αρχών. Ο πρωταρχικός στόχος για τα μέλη μιας τέτοιας κοινότητας δεν είναι να μεγιστοποιήσουν τα συμφέροντά τους, αλλά μάλλον να ανακαλύψουν το δημόσιο (κοινό) συμφέρον. Αυτά τα κοινά συμφέροντα συμπεριλαμβάνουν την ασφάλεια και τη θεσμική προστασία από τη βία. Ως εκ τούτου, ο ρόλος των ηθικά ενσωματωμένων οργανικών κοινοτήτων σε τέτοια επικοδομητική κοινωνία δεν πρέπει να μειωθεί - αντιθέτως πρέπει να ενισχυθεί η διαφορετική πολλαπλότητα και ακεραιότητα των συνυπαρχόντων τρόπων ζωής σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία. Αξίζει για ακόμη μία φορά να τονιστεί πως το δεσμευτικό στοιχείο μιας τέτοιας πολιτικής κοινότητας της επικοδομητικής φύσης, η οποία σέβεται και ενσωματώνει την πολλαπλότητα των διαφορετικών

προτύπων ζωής, θα είναι η διαλεκτική διαδικασία της παραγωγής νομικών κανόνων και η άσκηση της εξουσίας (η διαβουλευτική πολιτική ή διαλεκτικώς θεμελιωμένη δημοκρατία), επίσης και η αμοιβαία αναγνώριση των μελών της κοινότητας. Με άλλες λέξεις, η καθολικότητα και η αποδοχή των νομικών κανόνων εκδηλώνεται σε μια διαδικαστική συναίνεση που πρέπει να προταθεί με τη μορφή του συνταγματικού πατριωτισμού στο πλαίσιο της ιστορικά καθορισμένης πολιτικής κουλτούρας.⁵² Μία κοινότητα χωρίς αποκλεισμούς, δηλαδή μια κοινότητα που αγκαλιάζει τον πλουραλισμό των αξιών, της κοσμοθεωρίας, της εθνικότητας και του πολιτισμού, λειτουργεί μέσω της θεμελιώδους προϋπόθεσης της συνεργασίας και, επίσης, μέσω της ικανότητας και προθυμίας να υπερβεί τις διαιρέσεις που προκύπτουν από την πολλαπλότητα των προτύπων ζωής, ενώ στηρίζεται στην ιδέα ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της διαλεκτικής δημοκρατίας. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να πούμε πως η κοινωνία δεν ορίζεται από έναν οιοδήποτε συμβατικό ορισμό από τη σκοπιά της ατομικής ελευθερίας, αλλά από την αμοιβαία αναγνώριση των άλλων ως μελών της κοινότητας και τον σεβασμό για αυτά τ' άλλα ανθρώπινα όντα. Ο Ο Ρ. Άντονι Νταφ (R. Antony Duff) εύστοχα παρατηρεί πως στην κοινωνία (κοινότητα) που οικοδομείται με τέτοιον τρόπο, ο νόμος δεν είναι απλώς η εντολή του εξουσιάζοντος, αλλά η γλώσσα των μελών της που εκφράζουν τις δικές τους -εξ' ορισμού- κοινές πολιτικές αξίες.⁵³ Συνεπώς, οι προϋποθέσεις του νόμου είναι κανονιστικές εκφράσεις των αξιών στις οποίες πρέπει να δεσμεύεται κάθε μέλος της κοινωνίας ή της κοινότητας. Επομένως, οφείλει να τονιστεί ξανά ότι η ένταξη στην κοινότητα συνεπάγεται την αναγνώριση και την αντιμετώπισή του ως πλήρους μέλους της εν λόγω κοινότητας. Αυτό περιλαμβάνει το δικαίωμα συμμετοχής τόσο στην πολιτική σφαίρα της κοινότητας μέσω της συμμετοχής στη δημιουργία δικαίου και της άσκησης

εξουσίας, όσο και της συμμετοχής στα αγαθά που παράγονται από αυτήν την κοινότητα (το κράτος). Επίσης, μια τέτοια κοινότητα χωρίς αποκλεισμούς υποτίθεται ότι παρέχει –μέσω του νόμου και της κρατικής δομής που διαμορφώνεται με αυτόν τον τρόπο– ασφάλεια που εγγυάται ότι αντιμετωπίζομαι ως πολίτης άξιος σεβασμού και εκτίμησης, όπου περιλαμβάνεται και η προστασία από τη βία.

Η μεγαλύτερη απειλή γι' αυτή την κοινωνία είναι η βία, την οποία ο Χάμπερμας περιγράφει ως επικοινωνιακή παθολογία. Ισχυρίζεται ότι: «η σπείρα της βίας ξεκινά ως μια σπείρα στρεβλωμένης επικοινωνίας που οδηγεί μέσα από τη σπείρα της ανεξέλεγκτης αμοιβαίας δυσπιστίας, στη διακοπή της επικοινωνίας».⁵⁴ Είναι επομένως απαραίτητο να εξετάσουμε πώς θα προστατέψουμε την πολιτική κοινότητα από τις επιθέσεις βίας και τι θα πράξουμε με τους δράστες. Στο πλαίσιο αυτό, είναι σημαντικό να γίνει διάκριση μεταξύ, από τη μια πλευρά, της τυπικής βίας της δυτικής φιλελεύθερης δημοκρατίας, η οποία εκφράζεται είτε μέσω της κοινωνικής ανισότητας, των διακρίσεων και της περιθωριοποίησης, είτε μέσω της διενέργειας εγκλημάτων, και από την άλλη πλευρά της διαπολιτισμικής βίας, η οποία συνίσταται στο γεγονός ότι «εκείνοι που αποξενώνονται πρώτοι ο ένας από τον άλλον μέσω συστηματικά διαστρεβλωμένης επικοινωνίας» δεν αναγνωρίζουν στη συνέχεια τον εαυτό τους ως συμμετέχοντα μέλη της κοινότητας.⁵⁵ Η θεραπεία για τη βία της άνισης κατανομής είναι, όπως επεσήμανα νωρίτερα αναφορικά με τις απόψεις της Νάνσυ Φρέιζερ (Nancy Fraser) και του Άξελ Χόνεθ (Axel Honneth), η αποκατάσταση της αναγνώρισης βελτιώνοντας την υλική κατάσταση της πιεσμένης ομάδας και, επίσης, διασφαλίζοντας την κοινωνική τους αξιοπρέπεια και συμμετοχή στη διαμόρφωση της δημόσιας βούλησης και γνώμης. Οι λέξεις του Ρόναλντ Ντουόρκιν (Ronald Dworkin) εδώ είναι σημαντικές: «Η Κυβέρνηση πρέπει να αντιμετωπίζει εκείνους που

κυβερνά με ανησυχία, δηλαδή ως ανθρώπινα όντα που είναι ικανά να υποφέρουν και να απογοητεύονται και με σεβασμό, δηλαδή, ως ανθρώπινα όντα που είναι ικανά να διαμορφώνουν και να ενεργούν με ευφείς αντιλήψεις για το πώς πρέπει να ζουν τις ζωές τους».⁵⁶ Αυτό συνεπάγεται τη δημιουργία ενός «σύγχρονου αστικού ανθρωπισμού» στην πολιτική ζωή, ο οποίος διαδραματίζει ταυτόχρονα έναν τεράστιο χειραφετητικό και ενδυναμωτικό ρόλο για τους «απλούς» πολίτες ως ενεργούς συνδημιουργούς της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας μέσα στην οποία ζουν. Ένας τέτοιος πολίτης γίνεται «κριτικός πολίτης» και επομένως υποκείμενο των δημοκρατικών διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα στην πολιτικο-νομική του κοινότητα.⁵⁷



φωτογραφία: Νικηφόρος Ζούρλας

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΛΟΥΣ

¹ Το άρθρο εκπονήθηκε υπό την επιχορήγηση του Εθνικού Κέντρου Επιστημών με αρ. DEC-2017/27/L/HS5/03245.

² bwojciechowski@wpia.uni.lodz.pl, ORCID 0000-0002-4271-7056; s.zalimieni@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5972-0334. Ο πρώτος συγγραφέας είναι επίκουρος Καθηγητής και Δικαστής του Ανώτατου Διοικητικού Δικαστηρίου της Πολωνίας, ενώ ο δεύτερος συγγραφέας είναι Πρόεδρος του Ανώτατου Διοικητικού Δικαστηρίου της Λιθουανίας.

³ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts, 1977, σελ. 272-73.

⁴ A. Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, σελ. 80.

⁵ Ch. F. Zurn, *Anerkennung, Umverteilung und Demokratie. Dilemmata in Honneths Kritischer Theorie der Gesellschaft*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 2005, τεύχος 53, αρ. 3, σελ. 439.

⁶ On the partnership view of democracy, see R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?: Principles for a New Political Debate*, Princeton: Princeton University Press, 2006, σελ. 131.

⁷ Αξίζει να σημειωθεί ότι οι διάφοροι όροι χρησιμοποιούνται εναλλακτικά στη βιβλιογραφία: συμμετοχική δημοκρατία, αντιπροσωπευτική δημοκρατία, διαλογική δημοκρατία, επικοινωνιακή δημοκρατία οι οποίοι όπως εύκολα μπορεί να διαπιστώσει κανείς είναι ενσωματωμένοι σε διαφορετικές φιλοσοφικές έννοιες και δεν σημαίνουν απαραίτητα το ίδιο πράγμα. Μια αντιπροσωπευτική διάκριση μεταξύ φιλελεύθερης και συμμετοχικής δημοκρατίας, αφενός, και της διαλογικής δημοκρατίας από την άλλη έχει διατυπωθεί από τον John Dryzek, ο οποίος υποστηρίζει ότι το μοντέλο της συμμετοχικής δημοκρατίας διαπνέεται από τον περιορισμό της δημόσιας συζήτησης στο περιεχόμενο όπου περιέχεται πολιτική κουλτούρα των φιλελεύθερων δημοκρατικών κρατών, ενώ το μοντέλο λόγου, αντίθετα, εστιάζει σε μια περιεκτική, πολυπολιτισμική και πλουραλιστική ανοιχτή - δημόσια σφαίρα σε όλους όσους συμμετέχουν - συμπεριλαμβανομένων των νέων και των ξένων - στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης και βούλησης και ιδιαίτερας των απόψεων που εκφράζονται, J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford 2002.

⁸ Οι απόψεις του Χάμπερμας για τη δημοκρατική διαδικασία αναλύονται στο επόμενο κεφάλαιο. Σε αυτό το σημείο αξίζει μόνο να υπενθυμίσουμε ότι, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο (και η Χάνα Άρετ, εκπρόσωπος του ρεπουμπλικανισμού, πιστεύει επίσης το ίδιο) η ιδέα της δημοκρατικής βούλησης και της διαμόρφωσης της κοινής γνώμης μπορεί να λάβει χώρα μόνο στην δημόσια σφαίρα της γλωσσικής

συμφωνίας και μόνο έτσι μπορούν τα άτομα να συνειδητοποιήσουν μια ουσιαστική επικοινωνιακή ελευθερία. Cf. J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998, Κεφάλαιο 3 and *Popular Sovereignty*, σελ. 463-490.

⁹ Για περισσότερες πληροφορίες επί του θέματος, βλ. J. Elster, *The Market and the Forum*, [in:] *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, ed. J. Bohman, W. Rehg, Cambridge 1997, σελ. 3-33.

¹⁰ J. Bohman, *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge 1996, σελ. 4.

¹¹ Ό.π., σελ. 5.

¹² J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, [in:] *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, ed. A. Hamlin, Ph. Pettit, Oxford 1989, σελ. 21: «Η έννοια της συμμετοχικής δημοκρατίας έχει τις ρίζες της στο αισθητικό ιδεώδες μιας δημοκρατικής ένωσης στην οποία η αιτιολόγηση των όρων και των προϋποθέσεων της ένωσης προχωρά μέσω δημόσιας επιχειρηματολογίας και γόνιμης περισυλλογής μεταξύ ισότιμων πολιτών».

¹³ S. Benhabib, *Four Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, στο βιβλίο *Democracy and Difference*, σελ. 68. Από αυτή την άποψη, ο Τόμας Μακ Κάρθου (ο Τόμας Μακ Κάρθου γράφει ότι όλοι οι συμμετέχοντες στον δημόσιο λόγο της παγκόσμιας νεωτερικότητας λειτουργούν ουσιαστικά στο ίδιο επίπεδο δημόσιου λόγου και αυτή η λεκτική συμμετρία καθιστά όλες τις γνωσιολογικές και αξιολογικές υποθέσεις ουσιαστικά αμφοβητούμενες. T. McCarthy, *Dialogical Freedom and Democratic Deliberation*, [in:] *Multiculturalism and law: a critical debate*, red. O. A. Payrow Shabani, Cardiff 2007, σελ. 51.

¹⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, σελ. 135.

¹⁵ Παρουσιάζω αυτή τη θεωρία για να αποτυπώσω την εγκυρότητα και τη συνάφειά της, ειδικά για τη βασική μου «Χοννεθιακή» αντίληψη περί αναγνώρισης, αλλά μόνο συνοπτικά για να μη χάσουμε το βασικό νήμα της παρούσας μελέτης. Επιπλέον, θα θέλαμε με την ευκαιρία αυτή να αναφερθούμε στην εναλλακτική δικαιολόγηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που παρουσιάζονται στον αμερικανικό πραγματισμό.

¹⁶ Ch. F. Zurn, *Anerkennung, Umverteilung und Demokratie. Dilemmata in Honneths Kritischer Theorie der Gesellschaft*, ό.π., σελ. 440.

¹⁷ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, σελ. 271.

- 18 J. Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, σελ. 175.
- 19 A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit ...*, ό.π., σελ. 300. Όσον αφορά την ανάλυση των απόψεων του Ντιούι, βασίζομαι στην κριτική άποψη που παρουσίασε ο Χόνεθ σ' αυτό το κείμενο.
- 20 J. Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, ό.π., σελ. 29.
- 21 Ό.π., σελ. 72.
- 22 A. Honneth, *Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today*, ό.π., σελ. 302.
- 23 Ο Ντιούι συζητά λεπτομερώς τη σχέση μεταξύ της δημοκρατικής μορφής της κοινοτικής ζωής, του καταμερισμού της εργασίας και της εκπαιδευτικής αξίας της συνεργατικής δράσης σε ένα έργο που δημοσιεύεται με τον τίτλο *Δημοκρατία και εκπαίδευση. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Free Press, 1966, συγκεκριμένα στο κεφάλαιο VII: *The Democratic Conception in Education*.
- 24 A. Honneth, *Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today*, ό.π., σελ. 304-305. Με άλλα λόγια, ο δίκαιος καταμερισμός της εργασίας δικαιολογείται αφενός από τις κινητήριες παραδοχές της πολιτικής δημοκρατίας και αφετέρου από τις διυποκειμενικές παραδοχές της ανόθευτης διαμόρφωσης ταυτότητας. Ένας τέτοιος καταμερισμός εργασίας επιτρέπει τη θετική αυτοεπικύρωση του ατόμου, η οποία ουσιαστικά κάνει το άτομο να συνειδητοποιήσει τη σημασία της κοινωνικής συνεργασίας.
- 25 J. Rawls, *Political Liberalism*, ό.π., σελ. 300.
- 26 Ch. F. Zurn, *Anerkennung, Umverteilung und Demokratie. Dilemmata in Honneths Kritischer Theorie der Gesellschaft*, ό.π., σελ. 441.
- 27 H.L.A. Hart, *Social Solidarity and the Enforcement of Morality* [in:] *Essays in Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2001, σελ. 252-253; *idem*, 'Are There Any Natural Rights?' [in:] *Theories of Rights*, ed. J. Waldron, Oxford 1984, σελ. 77.
- 28 A. Gutmann, *Identity in Democracy*, ό.π., σελ. 26.
- 29 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, ό.π., σελ. 174.
- 30 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1996, σελ. 15 επ.
- 31 Αυτός είναι ο λόγος που ο Χόνεθ αφιερώνει τόσο πολύ χώρο στα μεταγενέστερα έργα του στο πρόβλημα της αναδιανομής, το οποίο υποτίθεται ότι εγγυάται την αναγνώριση. Δείτε τη συζήτηση μεταξύ του Άξελ Χόνεθ (Axel Honneth) και της Νάνσυ Φρεϊζερ (Nancy Fraser) γι' αυτό το θέμα: N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003; επίσης S. Thompson, *Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser - Honneth Debate*, "Critical Review of International Social and Political Philosophy" 2005, Τεύχος 8, αρ. 1, σελ. 85-102.
- 32 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, ό.π., σελ. 194.
- 34 Μια παρόμοια θέση προβάλλεται από τον J. Habermas στο έργο του *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, ό.π., σελ. 88-89: «Ο Γερμανός φιλόσοφος γράφει εδώ: «Σε εννοιολογικό επίπεδο, τα δικαιώματα δεν αναφέρονται αμέσως σε ατομικιστικά και περιθωριοποιημένα άτομα που φέρονται κτητικά το ένα έναντι του άλλου. Αντίθετα, ως στοιχεία της έννομης τάξης προϋποθέτουν τη συνεργασία μεταξύ υποκειμένων που αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον αναφορικά με τα αμοιβαία συναφή δικαιώματα και καθήκοντά τους, ως ελεύθερους και ισότιμους πολίτες. Αυτή η αμοιβαία αναγνώριση είναι συστατική για μια έννομη τάξη από την οποία απορρέουν τα δικαιώματά τους. Υπό αυτή την έννοια, τα «υποκειμενικά» δικαιώματα προκύπτουν από κοινού με το «αντικειμενικό» δίκαιο, για να χρησιμοποιήσω την ορολογία της γερμανικής νομολογίας».
- 35 P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, Harvard University Press 2005, σελ. 198.
- 36 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, ό.π., σελ. 186. Κατά την παρουσίαση του καταλόγου και της αιτιολόγησης τέτοιων ατομικών δικαιωμάτων, και οι δύο συγγραφείς αναφέρονται στην έννοια των θεμελιωδών δικαιωμάτων του Robert Alexy που παρουσιάζεται στο γνωστό έργο του *Theorie der Grundrechte* (Baden-Baden 1986). Έτσι, ο Honneth τα ταξινομεί ως εξής: «Η πρώτη κατηγορία αναφέρεται σε αρνητικά δικαιώματα που προστατεύουν τη ζωή, την ελευθερία και την ιδιοκτησία ενός ατόμου από μη εξουσιοδοτημένη κρατική παρέμβαση. Η δεύτερη κατηγορία αναφέρεται στα θετικά δικαιώματα που εγγυώνται σε ένα άτομο την ευκαιρία να συμμετάσχει σε διαδικασίες διαμόρφωσης της δημόσιας βούλησης. Και η τρίτη κατηγορία, τέλος, αναφέρεται στα εξίσου θετικά δικαιώματα που διασφαλίζουν το δίκαιο μερίδιο του ατόμου στη διανομή των βασικών αγαθών» (ό.π., σελ. 186).
- 37 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, ό.π., σελ. 194.
- 38 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, ό.π., σελ. 195.
- 39 Ο Τζον Φίνις (John Finnis) σημειώνει ότι η κοινότητα (ή μάλλον, η συντροφικότητα και η συναναστροφή) θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια εξελισσόμενη κατάσταση πραγμάτων, που ζουν μαζί, ενεργούν μαζί και έχουν μια κοινότητα συμφερόντων, ομαδοποιούνται και συνδέονται μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, η κοινότητα είναι μια σχέση που ενώνει τα ανθρώπινα όντα, όχι μια κοινωνική ομάδα ή ένωση. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press 1992, σελ. 136 και 154-156.
- 40 J. Tully, *The Practice of Law-Making and the Problem of Difference: An Introduction to the Field*, [in:] *Multiculturalism and law: a critical debate*, red. O. A. Payrow Shabani, Cardiff 2007, σελ. 19.
- 41 Ό.π., σελ. 27 και επ.
- 42 J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen*

Rechtsstaat, [in:] idem, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, σελ. 259.

43 J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, ό.π., σελ. 252. Ο Χάμπερμας εννοεί το εξής: «όλα τα ερωτήματα που σχετίζονται με αντιλήψεις για την καλή ζωή ή για τη ζωή που δεν χάνεται. Τα ηθικά ερωτήματα δεν μπορούν να αξιολογηθούν από την «ηθική σκοπιά» σχετικά με το εάν κάτι είναι «εξίσου καλό για όλους». Αντίθετα, η αμερόληπτη κρίση τέτοιων ερωτημάτων βασίζεται σε ισχυρές αξιολογήσεις και καθορίζεται από την αυτοκατανόηση και τις προοπτικές της ζωής συγκεκριμένων ομάδων, δηλαδή από ό,τι είναι σύμφωνα με την άποψή τους «καλό για εμάς». Η αναφορά σε πρώτο πρόσωπο, και ως εκ τούτου η σχέση με την ταυτότητα μιας ομάδας (ή ενός ατόμου) εγγράφεται γραμματικά σε ηθικές ερωτήσεις».

44 Ό.π., σελ. 245.

45 Παρομοίως ο Νιλ Μακ Κόρμικ (Neil MacCormick) επισημαίνει: «Δεν χρειάζεται να τονίζουμε υπερβολικά τις απαιτήσεις του πολιτισμού ή της κοινής εθνότητας ή γλώσσας ως ουσιαστικών συστατικών ενός Δήμου με την έννοια που απαιτείται για την σημασία της δημοκρατικής διακυβέρνησης. Θα ήθελα να προτείνω τη δυνατότητα να αντιληφθούμε κάτι τέτοιο ως «αστικός» Δήμος, δηλαδή έναν Δήμο που προσδιορίζεται από τη σχέση των ατόμων με κοινούς θεσμούς του πολίτη και όχι ενός εθνοτικού ή εθνοπολιτισμικού είδους. Οι άνθρωποι μπορούν να έχουν μια ταυτότητα πολιτών που συντίθεται ίσως από αυτό που ο Χάμπερμας έχει ονομάσει «συνταγματικό πατριωτισμό», *Verfassungspatriotismus*. Αυτή είναι μια κοινή πίστη σε μια κοινή συνταγματική τάξη, ανεξάρτητα από διαφορές γλώσσας, εθνοτικές καταγωγές κλπ. Οι άνθρωποι μερικές φορές είναι πρόθυμοι να καταπνίξουν τις διαφορές κουλτούρας, γλώσσας, κληρονομίες, ιστορίες για χάρη της κοινής συμμετοχής τους σε μια νόμιμα συγκροτημένη Πολιτεία της Κοινοπολιτείας». N. MacCormick, *Questioning Sovereignty*, Oxford 2001, σελ. 144.

46 Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο Χάμπερμας εξετάζει το ζήτημα της «αντίστροφης διάκρισης». Πράγματι, επισημαίνει ότι ορισμένοι υπό εξαφάνιση πολιτισμοί κάποιων προηγούμενων μη ευνοημένων ομάδων έχουν ηθικό δικαίωμα να υποστηρίζονται. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι κάθε πολιτισμός έχει «ιση αξία» με την έννοια ότι η συμβολή του στη δημιουργία του παγκόσμιου πολιτισμού είναι ίση ή ότι έχει κάτι σημαντικό να μεταδώσει σε όλους τους ανθρώπους. Ibidem, σελ. 258 και επ. Η Σούζαν Γουλφ επίσης έχει λάβει παρόμοιες θέσεις *Comment*, σε *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, A. Gutman επιμ., Princeton 1994, σελ. 84. Επομένως, το κράτος είναι υποχρεωμένο μόνο να επιτρέπει την πολιτιστική αναπαραγωγή των τρόπων της ζωής μέσω του δικαίου. Με άλλα λόγια, στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες, η ισότιμη συνύπαρξη διαφορετικών τρόπων ζωής παρέχει την ευκαιρία σε κάθε άτομο, σε κάθε μέλος μιας δεδομένης οργανικής κοινότητας, να μπορεί να συνεχίσει τις παραδόσεις που διατηρεί, αλλά επίσης καθιστά δυνατή την εγκατάλειψή τους με αυτοκριτική. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει χώρος εδώ για φονταμενταλιστικές θέσεις που απαγορεύουν τη ρήξη με τη δική του κουλτούρα ή για μη αντανάκλαστική προσκόλληση σε ορισμένα παραδοσιακά δόγματα. Ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι τέτοιες θέσεις δεν έχουν επίγνωση

του λάθους των ισχυρισμών τους και αποτυγχάνουν να σεβαστούν τα «βάρη της λογικής» για τα οποία γράφει ο Ρόουλς. Ο φονταμενταλισμός δεν επιτρέπει την αντανάκλαστική θεώρηση ξένων τρόπων ζωής με τους οποίους, τελικά, μοιράζεται το ίδιο σύμπαν λόγου. Ως εκ τούτου, ο φονταμενταλισμός δεν πρέπει να συγγέεται με τον δογματισμό και την ορθοδοξία.

47 J. Habermas, *Zur Legitimation durch Menschenrechte*, [in:] *Das Recht der Republik*, ed. H. Brunkhorst, P. Niesen, Frankfurt am Main 1999, σελ. 386 - 403.

48 J. Habermas, *Od wrazenia zmyslowego do symbolicznego wyrazu*, ό.π., σελ. 48.

49 J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, ό.π., σελ. 262.

50 J. Habermas, *The Liberating Power of Symbols*, MIT Press, 2001, σελ. 87.

51 Ό.π. σελ. 87. Συνεχίζει δηλώνοντας ότι «Η αποσύνδεση αυτών των δύο επιπέδων ολοκλήρωσης είναι απαραίτητη για να αποτρέψει την πλειοψηφική κουλτούρα από το να ασκήσει μια εξουσία ορισμού σε ολόκληρη την πολιτική κουλτούρα. Πράγματι, η κουλτούρα της πλειοψηφίας πρέπει να υποτάσσεται στην πολιτική κουλτούρα και να συνάπτει μια μη καταναγκαστική ανταλλαγή με τις μειοψηφούσες κουλτούρες».

52 J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, ό.π., σελ. 264.

53 R. A. Duff, *Punishment, Communication and Community*, Oxford 2001.

54 J. Habermas σε G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, ό.π., σ. 35.

55 Ό.π., σ. 35.

56 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth 1977, σ. 272-273.

57 Βλ. P. Norris, *Critical Citizens. Global Support for Democratic Government*, Oxford University Press, Oxford 1999, σελ. 1-27.