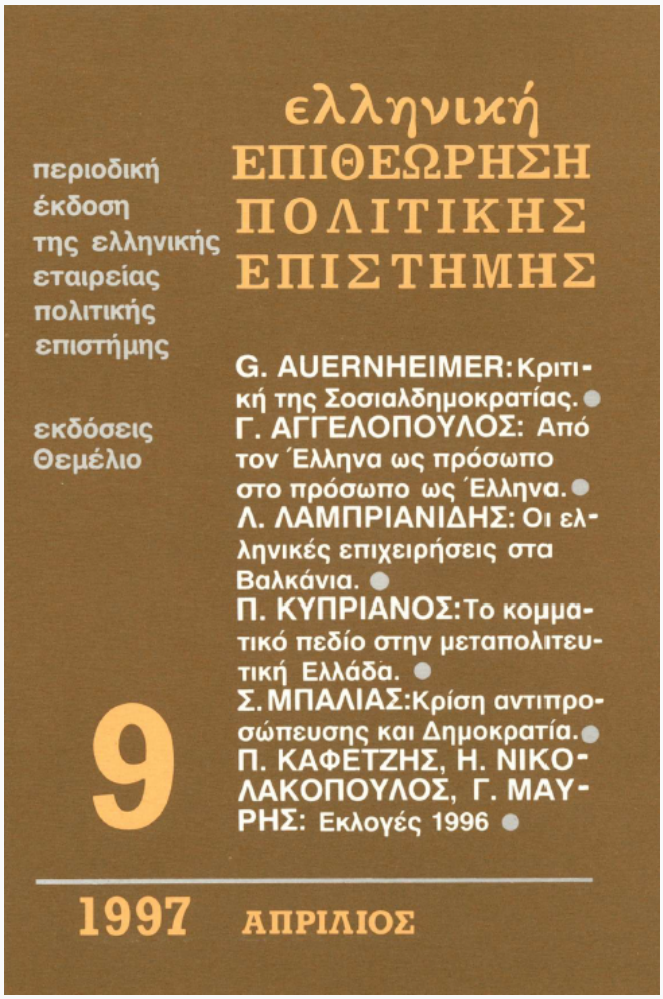
ePublishing

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 9 (1997)



Κρίση αντιπροσώπευσης και Δημοκρατία

Στάθης Μπαλιάς

doi: 10.12681/hpsa.15229

Copyright © 2017, Στάθης Μπαλιάς

Άδεια χρήσης Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μπαλιάς Σ. (2017). Κρίση αντιπροσώπευσης και Δημοκρατία. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, *9*, 138–166. https://doi.org/10.12681/hpsa.15229

ΣΤΑΘΗΣ ΜΠΑΛΙΑΣ*

ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Les institutions et la Constitution
sont l'âme de la République
(Saint-Just)

Από την περασμένη δεκαετία, στις περισσότερες δυτικές χώρες γίνεται λόγος για κρίση[1] της αντιπροσώπευσης, η οποία, σύμφωνα με την κρατούσα ερμηνεία, είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών μεταβολών που δρομολογήθηκαν στις βιομηχανικές χώρες της Δύσης τις τελευταίες δεκαετίες και συνδέθηκαν με την αριθμητική και πολιτική αποδυνάμωση της εργατικής τάξης και την εμφάνιση των μεσαίων στρωμάτων.[2] Από τον επανακαθορισμό της σχέσης της αγοράς με την εργασία που προέκυψε, αποδυναμώθηκαν εξίσου οι αντίστοιχες κοινωνικές αντιθέσεις και, ακολούθως, η κοινωνική βάση των αντιπροσωπευτικών θεσμών. Οι μεταβολές αυτές οδήγησαν, ειδικότερα, στην παρακμή των σχέσεων αντιπροσώπευσης μεταξύ των κοινωνικών και των πολιτικών δυνάμεων, έτσι όπως αυτές διαμορφώθηκαν από τις αρχές του 20ού αιώνα, δηλαδή με τη μορφή της συμπίλησης των συμφερόντων από οργανωμένες ομάδες και κόμματα, που αντιστοιχούσαν σε αντιτιθέμενες κοινωνικοοικονομικές θεωρήσεις. Αυτή η κρίση της αντιπροσώπευσης δεν πρέπει, όμως, να συγχέεται με την κρίση της πολιτικής αντιπροσώ-

* Ο Στάθης Μπάλιας είναι επιστημονικός συνεργάτης του τμήματος Φ.Κ.Σ. του Πανεπιστημίου Κρήτης.

1. Ας σημειωθεί ότι κάθε πολιτικός λόγος περί κρίσης, αν και μπορεί να συνδέεται με μια γενικότερη πολιτισμική παρακμή που ενέχει μια κρίση πολιτικής νομιμοποίησης, έχει πάντοτε και μια μυθολογική διάσταση. Βλ. R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Παρίσι 1986, ιδίως σ. 178 κ.ε.

2. Βλ. A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Παρίσι 1994, σ. 82. Για τις μεταβολές αυτές στο χώρο της παραγωγής, βλ. ενδεικτικά A. Gorz, *Capitalisme, Socialisme, Ecologie*, ελλην. μτφρ.: *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός, Οικολογία*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1993, σ. 11 κ.ε.

πευσης, η οποία συνιστά ένα βαθύτερο και μονιμότερο φαινόμενο του σύγχρονου Κράτους. Διότι, το πρόβλημα της αντιπροσώπευσης δεν εστιάζεται, απλώς, σε έναν ορισμένο τύπο διαμεσολάβησης της κοινωνίας, όπως είναι η αντιπροσωπευτική λειτουργία των κομμάτων, αλλά αυτή καθ' εαυτή η διαμεσολάβησή της συνιστά εγγενές πρόβλημα του ίδιου του Κράτους ως θεσμικής έκφρασης της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας.

Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, η κρίση της αντιπροσώπευσης δεν είναι φαινόμενο αποκλειστικό της εποχής μας, δεν έχει τα ίδια χαρακτηριστικά ή την ίδια ένταση από χώρα σε χώρα, ούτε αξιολογείται με τον ίδιο τρόπο από τα κυρίαρχα ρεύματα σκέψης. Είναι γνωστό ότι για τη φιλελεύθερη σκέψη, για την οποία δεν τίθεται ουσιαστικά ζήτημα αντιπροσώπευσης, το ενδιαφέρον εστιάζεται στο ρόλο του Κράτους ως «ουδέτερου» ρυθμιστή της κοινωνίας και, ακολούθως, στην αυτονομία και την προτεραιότητα του πολιτικού. Εξίσου αρνητική έναντι της αντιπροσώπευσης, αλλά από διαφορετική σκοπιά, είναι και η δημοκρατική/ρουσσωική σκέψη, σύμφωνα με την οποία η αντιπροσώπευση όχι μόνο είναι ασυμβίβαστη με τη δημοκρατία αλλά η κρίση της συνδέεται εξ ορισμού με την απαλλοτρίωση της λαϊκής κυριαρχίας. Στην ουσία, το πρόβλημα που θέτουν οι δυο αυτές αρνήσεις της αντιπροσώπευσης είναι η κλασική θεωρητική και πρακτική απορία, αναφορικά με την υλοποίηση της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας στα πλαίσια της φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Είναι γεγονός ότι η αντιπροσώπευση, εκτός από την κοινωνική, έχει ταυτόχρονα και μια πολιτική διάσταση, τόσο με την κλασική έννοια του όρου όσο και με την έννοια ότι είναι συνυφασμένη με το θεσμικό σύστημα, χωρίς το οποίο δε θα μπορούσε να υπάρξει η πολιτική ενότητα του κοινωνικού. Αρχικά, αυτή η πολιτική ενότητα υποστασιοποιήθηκε διά του Κράτους δικαίου, στα πλαίσια του οποίου το κοινωνικό διαχωρίστηκε από το πολιτικό, διαμορφώνοντας ταυτόχρονα ένα επίπεδο έκφρασης της πολιτικής του ενότητας, με κεντρική οργανωτική αρχή την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας.[3] Ωστόσο, η επιγενόμενη διαχειριστική/οργανωτική λογική της εκπροσώπησης των συμφερόντων, που συνείχε τις διαδικασίες θεμελίωσης της σύγχρονης δημοκρατίας, και η καταχρηστική ταύτιση

3. Βλ. C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Παρίσι 1981, σ. 65· A. Touraine, *ό.π.*, σ. 37.

των διαδικασιών αυτών με τη λειτουργία της πολιτικής αντιπροσώπευσης (δηλαδή με την «αντιπροσωπευτική αρχή»), οδήγησαν σε κρίση την τελευταία και, κατ' επέκταση, την ίδια την πολιτική ενότητα του κοινωνικού. Είναι προφανές ότι η κρίση αυτή επαναφέρει σήμερα στο προσκήνιο την προβληματική για την αντιπροσωπευτική δημοκρατία και, κυρίως, για τα νομιμοποιητικά της θεμέλια. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας προβληματικής θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, αρχικά, ότι η κρίση της αντιπροσώπευσης είναι εμμενής στο πρόβλημα της λαϊκής κυριαρχίας και, στη συνέχεια, ότι η κρίση αυτή υποκρύπτει την προϊούσα υποκατάσταση της τελευταίας από την αντιπροσώπευση και την τάση επαναταύτισης του κοινωνικού με το πολιτικό, με αποτέλεσμα την αποδυνάμωση του κατεξοχήν πολιτικού στοιχείου της, της γενικής βούλησης, μιας ιδέας που στην κλασική πολιτική θεωρία προοριζόταν να ενσαρκώσει το δημόσιο συμφέρον. Στην οπτική αυτή, το θεωρητικό πρόβλημα στο οποίο θα επιχειρήσουμε να δώσουμε απάντηση, ολοκληρώνοντας την εργασία αυτή, αφορά στη δυνατότητα ανάδυσης ενός επιπέδου το οποίο θα συγκροτεί και θα εκφράζει την πολιτική ενότητα του κοινωνικού, χωρίς να τίθεται σε αμφισβήτηση ο συμβιβασμός της λαϊκής κυριαρχίας με την αντιπροσώπευση, πάνω στον οποίο θεμελιώθηκε η σύγχρονη δημοκρατία.

1. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Οι δύο κυριότερες ιδέες γύρω από τις οποίες κινήθηκε η νεοτερική πολιτική θεωρία είναι, αφενός, η φιλελεύθερη-αρνητική ελευθερία, η οποία θεμελιώνεται στην απουσία κρατικού καταναγκασμού και στον πλουραλισμό και, αφετέρου, η θετική-συμμετοχική ελευθερία, η οποία ταυτίστηκε με αντιλήψεις ενσάρκωσης της γενικής βούλησης από το Κράτος και ως τέτοια βρίσκεται στον πυρήνα της νεότερης δημοκρατικής σκέψης. Οι δύο αυτές ιδέες αντιστοιχούν κατά ένα γενικό τρόπο στην περίφημη διάκριση του B. Constant ανάμεσα στην αρχαία και τη νεοτερική αντίληψη της ελευθερίας (liberté des modernes και liberté des anciens).

Η πρώτη συνιστά το θεμελιακό φιλελεύθερο αίτημα για μια διακυβέρνηση που θα διασφαλίζει τις ελευθερίες του ατόμου στα πλαίσια της «κοινωνίας των ιδιωτών», με τη χεγκελιανή έννοια του όρου, και συμπυκνώνεται στη θεωρία της διάκρισης των εξουσιών·

αφορά, συνεπώς, στη μορφή της διακυβέρνησης, δηλαδή, στο *πώς κυβερνάν;* Η δεύτερη παραπέμπει κατεξοχήν στο ζήτημα της κυριαρχίας, το οποίο συνδέεται με το πρόβλημα της άσκησης και της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας και συμπυκνώνεται στο ερώτημα *ποιος κυβερνά;* Η πρώτη προϋποθέτει την προτεραιότητα του πολιτικού, ενώ η δεύτερη οδήγησε ιστορικά στην υπαγωγή του πολιτικού στο κοινωνικό. Και οι δυο, όμως, εγείρουν και, ταυτόχρονα, συνδέονται στενά με το θεμελιακότερο πρόβλημα της σύγχρονης πολιτικής, τη raison d'être του ίδιου του Κράτους, δηλαδή την πολιτική ενότητα της κοινωνίας.

Η ίδια η αντιπροσώπευση, λιγότερο ίσως στη γαλλική αλλά προδήλως στην αγγλική παράδοση,[4] στόχευε ουσιαστικά στη διαμόρφωση των όρων, κυρίως της συναίνεσης, που θα εξασφάλιζαν αυτή την πολιτική ενότητα,[5] παρ' όλο που, μέσα από τις «μεταμορφώσεις» της κυριαρχίας, απέληξε, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, στο ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα. Η κατανόηση και η διαύγαση αυτής της ιστορικής «διελκυστίνδας» της αντιπροσώπευσης ανάμεσα στην πολιτική ενότητα και την ακύρωσή της, προϋποθέτει λοιπόν μια, καταρχήν, αποσαφήνιση του προβλήματος της σχέσης της κυριαρχίας με το ζήτημα της πολιτικής ενότητας.

Από μια κοινωνιολογική σκοπιά, καμιά κοινωνία δεν έχει εξασφαλίσει οριστικά την ενότητά της, γιατί εξ ορισμού καμιά κοινωνία δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι κατέκτησε την απόλυτη διευθέτησή της.[6] Πρόκειται για ένα ζήτημα που, πριν απασχολήσει τις κοινωνικές επιστήμες, αποτέλεσε κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής και της νομικής σκέψης, στην αυγή του δυτικού Κράτους, ενώ για πολλούς, όπως ο Kant, κάθε αντίσταση στο Κράτος-εκφραστή της πολιτικής ενότητας αντιμετωπιζόταν με σκεπτικισμό, αν δεν απορριπτόταν ως ανήθικη ή ακόμα και ως αντι-κοινωνική πράξη.

Είναι επίσης γεγονός ότι, στην κλασική πολιτική σκέψη, το πρόβλημα της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας συνδέεται άμεσα με

4. Βλ. P. d'Entrèves, *La notion de l'Etat*, Sirey, Παρίσι 1969, σ. 114 κ.ε.

5. Η οποία κατέστη δυνατή μέσα από την ταύτιση του αντιπροσώπου με το έθνος, μεταβάλλοντας άρδην το περιεχόμενο της αντιπροσώπευσης, βλ. B. de Jouvenel, *Les débuts de l'Etat moderne*, Fayard, Παρίσι 1976, σ. 306, 315.

6. Βλ. Θ. Λίποβατς - Ν. Δεμερτζής, *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, Οδυσσέας, Αθήνα 1994, σ. 15 (όπου και βιβλιογραφικές αναφορές). Για το ίδιο πρόβλημα, αλλά από τη σκοπιά της φιλοσοφίας του δικαίου, βλ. Κ. Δουζίνας - R. Warrington, *Ο λόγος του νόμου*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996, σ. 64-65, 126-127.

το ζήτημα της κυριαρχίας, γύρω από την οποία αναπτύχθηκαν οι θεωρητικές διεργασίες για τη συγκρότηση κρατικής οντότητας, που οδήγησαν στην ανάδυση του έθνους-Κράτους. Συγκεκριμένα, η έννοια της κυριαρχίας που θεμελίωσε ο J. Bodin καταγράφεται ως το *εκ των ων ουκ άνευ* συστατικό της ιδέας του σύγχρονου Κράτους, αφενός, διότι υπήρξε αναπόσπαστο στοιχείο των διαδικασιών συγκρότησης πολιτικής κοινωνίας και, αφετέρου, διότι ανεξάρτητα από τους ιστορικούς δεσμούς της με την απολυταρχία, ενσωματώνοντας τη μεσαιωνική αρχή του principium unitatis,[7] προδιέγραψε την ιδέα του Κράτους ως αρχής του Ενός, ως απόλυτου εκφραστή του συλλογικού συμφέροντος και ως εγγυητή της υπεροχής της *πολιτικής κοινωνίας* έναντι των μερικών συμφερόντων. Με την έννοια αυτή, και παρά τον ουσιοκρατικό/μεταφυσικό χαρακτήρα που είχε η σκέψη του Bodin –και ίσως χάρη σ' αυτόν–, η ιδέα της κυριαρχίας θα αποτελέσει, εφεξής, το ρητό ή άρρητο θεμέλιο νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας,[8] όπως και το βασικό εννοιολογικό στοιχείο κάθε θεωρίας του Κράτους.

Η κυριαρχία στη σκέψη του Bodin κινήθηκε στη λογική του κλασικού προβλήματος του Ενός και του Πολλαπλού (l'Un et le Multiple), υποδηλώνοντας την ενότητα του τελευταίου μέσα από τη μεσολάβηση του *θείου,* μιας, δηλαδή, εξ ορισμού εξω-κοινωνικής αρχής. Μέσα από τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και του φυσικού δικαίου, το πρόβλημα της ενότητας μετατίθεται σε μια *αρχή,* που θεμελιώνεται στην αυτάρκεια του λόγου ή στο κοινωνικό συμβόλαιο,[9] και από εκεί στο έθνος, αναγγέλλοντας έτσι τη νεοτερική αντίληψη της λαϊκής κυριαρχίας, έννοια, ωστόσο, εξίσου –αν και με διαφορετικό περιεχόμενο– «μεταφυσική» (Saint Simon) με αυτή της θεϊκής κυριαρχίας, και, κυρίως, με εντελώς διάφορες θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες. Πρόκειται, στην ουσία, για μια εκκοσμίκευση της κυριαρχίας, όπως την είχε συλλάβει ο Bodin, η οποία, διά της μεταφοράς της στο κοινωνικό επίπεδο, θα ταυτιστεί με το φορέα του κοινωνικού συμβολαίου, δηλαδή το λαό-έννοια που μεταλλάσσεται σε νομική και, ως τέτοια, εγγράφεται πλέον στο δημόσιο δίκαιο. Θα αποτελεί στο εξής την υπέρτατη νομιμοποιητική αρχή του Κράτους και την ultima ratio της πολιτικής δράσης

7. Βλ. E. Cassirer, *The Mythe of the State*, γαλλ. μτφ.: *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, Παρίσι 1993, σ. 152.

8. Βλ. S. G.-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, Παρίσι 1989.

9. Βλ. Cassirer, *ό.π.*, σ. 235-236.

και, κυρίως, της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας. Εντούτοις, με την έκλειψη του *απόλυτου* ως εγγυητικής αρχής της πολιτικής ενότητας, το πρόβλημα αυτό τίθεται πλέον είτε ως πρόβλημα του ορθού λόγου (κοινωνικό συμβόλαιο) είτε ως αντικείμενο και ως σκοπός της ίδιας της πολιτικής δραστηριότητας, πράγμα που εξηγεί το γιατί η επίλυσή του υπήρξε ένα από τα κεντρικά ζητήματα της νεοτερικής πολιτικής φιλοσοφίας και ένα από τα πλέον πολύπλοκα προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής.[10] Η εκκοσμίκευση της κυριαρχίας συνιστά την πρώτη μεγάλη τομή στη μεταφυσική σύλληψη του ενοποιημένου Κράτους, η οποία αποτελεί με τη σειρά της τον προπομπό της άλλης μεγάλης τομής, που θα επέλθει στα τέλη του 19ου αιώνα και θα εκφραστεί με την περίφημη «εφεύρεση του κοινωνικού».[11] Η «εφεύρεση» αυτή υπήρξε αποτέλεσμα της «εκκοσμίκευσης» της ιδέας της ευτυχίας, δηλαδή της μεταφοράς της «σωτηρίας» στο πεδίο της εγκόσμιας κοινωνίας, και της σύλληψης της χειραφέτησης των ανθρώπων ως σκοπού που μπορεί να επιτευχθεί μέσα από τη μαζική πολιτική δράση, άρα στα πλαίσια της θετικής ελευθερίας, με ό,τι αυτό συνεπάγεται στο επίπεδο του κοινωνικού ρόλου του Κράτους και της αντίστοιχης οργάνωσης της κοινωνίας των ιδιωτών· γεγονός που μετέβαλε ριζικά τους όρους επίτευξης της πολιτικής ενότητας αλλά και το περιεχόμενο της ίδιας της κυριαρχίας, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

2. ΛΑΪΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗ

Η εικόνα μιας κυριαρχίας συγκεντρωμένης στο πρόσωπο του μονάρχη/ενσαρκωτή του λαού, και μιας άλλης, ανήκουσας στον ίδιο το λαό, συμβολίζεται συνήθως με την αντιπαράθεση ανάμεσα στον Hobbes και τον Rousseau. Στην πρώτη περίπτωση, ο λαός είναι το αντικείμενο της κυριαρχίας, στη δεύτερη, το υποκείμενό της.

Στη σκέψη του Hobbes η κυριαρχία παραχωρείται εξ ολοκλήρου στο μονάρχη (ή σε ένα αντιπροσωπευτικό σώμα), χάρη στον οποίο ο λαός παύει να είναι απλώς ένα πλήθος και αποκτά πολιτική οντότητα. Συγκεντρώνοντας το σύνολο της εξουσίας των συμβαλλομέ-

10. Βλ. H. Arendt, *On Revolution*, γαλλ. μτφ.: *Essai sur la révolution*, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 52.

11. Βλ. το ομώνυμο διεισδυτικό βιβλίο του J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, Παρίσι 1984.

νων, ο μονάρχης αντιπροσωπεύει, μέσω της μοναδικής του βούλησης, τη βούληση όλων,[12] πράγμα που δηλώνει την κεντρική σημασία που είχε στη χομπσιανή σκέψη ο ενιαίος και απόλυτος χαρακτήρας της πολιτικής βούλησης, στα πλαίσια της Μίας και αδιαίρετης κυριαρχίας. Αυτό εξηγεί, επίσης, την απόρριψη από τον Hobbes της λεγόμενης περιγραφικής αντιπροσώπευσης,[13] δηλαδή της πιστής έκφρασης της διαφοροποιημένης κοινωνίας, προβληματική την οποία συναντάμε και στον Rousseau, αν και τόσο οι προκείμενες όσο και οι συνέπειες της θεωρίας του τελευταίου είναι εντελώς διάφορες.

Για τον Rousseau, η κυριαρχία ανήκει στο λαό και είναι εξ ορισμού αναπαλλοτρίωτη, στοιχείο στο οποίο ανάγεται η *απεριόριστη ισχύς* της, δημοκρατικά νομιμοποιημένης, πολιτικής κοινότητας. Αν και στη σκέψη του η λαϊκή κυριαρχία είναι μια έννοια πολιτικά ουδέτερη και, συνεπώς, επιδεκτική κάθε μορφής διακυβέρνησης,[14] η εκδοχή που επικράτησε ιστορικά, δηλαδή αυτή της ταύτισής της με τη λαϊκή βούληση, η οποία προϋποθέτει τη συμμετοχή του πολίτη στην εν λόγω κυριαρχία (θετική ελευθερία), αντλεί την εγκυρότητά της από τη ριζοσπαστική επινόηση του Rousseau να ταυτίσει τη λαϊκή κυριαρχία με τη γενική βούληση, έννοιες που, ωστόσο, προϋπήρχαν αυτόνομα στη δυτική παράδοση.[15]

Η λογική αυτής της συμμετοχής ενέχει μια απεριόριστη λαϊκή εξουσία, διότι οδηγεί στην ταύτιση των βουλήσεων του λαού και του Κράτους, των κυβερνώντων και των κυβερνωμένων στα πλαίσια της γενικής βούλησης· η ταύτιση αυτή προκάλεσε, εκτός από ατέρμονες θεωρητικές αντιπαραθέσεις, μιαν αναπάντητη *απορία* σχετικά με τους όρους υπό τους οποίους μπορεί να εκφραστεί και να λειτουργήσει ως αρχή οργάνωσης του Κράτους και νομιμοποίησης της εξουσίας, εφόσον, σύμφωνα με τον ίδιο τον Rousseau, μία από τις προϋποθέσεις για να υπάρξει η γενική βούληση είναι η

12. Βλ. M. Horkheimer, *Anfange der burgerlichen Geschichtsphilosophie*, γαλλ. μτφ.: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, Παρίσι 1980, σ. 63.

13. Βλ. J. Tournon, «Représenter ou gouverner: il faut choisir», στο F. d'Arcy (επιμ.), *La Représentation*, Economica, Παρίσι 1984, σ. 110-111.

14. E. Weil, «Rousseau et sa politique», στο *Pensée de Rousseau*, Seuil, Παρίσι 1984, σ. 36.

15. Η γενική βούληση συναντάται ήδη στον Δάντη (βλ. J. Julliard, *La faute à Rousseau*, Seuil, Παρίσι 1985, σ. 32), ενώ η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας πρωτοδιατυπώθηκε από τον Μαρσίλιο της Πάδουας, στις αρχές του 14ου αιώνα (βλ. L. Kofler, *Συμβολή στην ιστορία της αστικής κοινωνίας*, Κάλβος, τόμ. 1, Αθήνα 1978, σ. 92).

κοινωνική ομοιογένεια.[16] Για το λόγο αυτό, η ταύτιση της γενικής βούλησης με τη λαϊκή κυριαρχία, την οποία επινόησε ο Rousseau, υπήρξε όχι μόνο το καθοριστικό στοιχείο μιας ριζικής επανατοποθέτησης του πολιτικού προβλήματος, αλλά κυρίως η πηγή μιας ριζικής αδυναμίας να προσφέρει σταθερές λύσεις στο ζήτημα της κυβέρνησης μέσω της γενικής βούλησης, όπως επεδίωκε ο εμπνευστής της. Διότι, βασική προϋπόθεση για την εγκυρότητα του αξιώματος περί της ενότητας του κυρίαρχου λαού είναι η κοινωνική ομοιογένεια· η τελευταία, ωστόσο, αμφισβητείται χωρίς δυσκολία από την ανάλυση των κοινωνικών ανταγωνισμών, τους οποίους ο Hobbes παρέκαμψε, από την πλευρά του, μέσα από την απόρριψη της περιγραφικής/κοινωνικής αντιπροσώπευσης.

Ο Rousseau επιχείρησε να λύσει το πρόβλημα αυτό με ανάλογο τρόπο, δεδομένου ότι γι' αυτόν η γενική βούληση είναι νοητή μόνο στα πλαίσια του δημοκρατικού ατομικισμού, δηλαδή ως άρνηση των επιμέρους συμφερόντων (ως γνωστόν, ο Rousseau απορρίπτει τα κόμματα και τις ενώσεις[17]). Επιπλέον, η ρουσσωική γενική βούληση είναι αντιληπτή ως αυτό που ενώνει τα άτομα («δημόσιο εγώ») και τα οδηγεί σε μια προσχώρηση στο συλλογικό – ιδρυτική της πολιτικής τους ενότητας. Σύμφωνα με την H. Arendt, στο βαθμό που η γενική βούληση του Rousseau ταυτίζεται με την ιδέα ενός μοναδικού και ενιαίου προσώπου,[18] είναι το κατεξοχήν εργαλείο της εθνικής ενότητας και, ταυτόχρονα, το πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί να αναδειχθεί το δημόσιο συμφέρον,[19] ή αυτό που ένα ρεύμα της δυτικής παράδοσης ταυτίζει με το «κοινό αγαθό» (bien commun),[20] στα πλαίσια του οποίου συντελείται η ταύτιση της λαϊκής

16. Βλ. C.B. MacPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, ελλην. μτφ.: *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 33.

17. Πράγμα που το δημόσιο δίκαιο, μέχρι σχετικά πρόσφατα, έπραττε για τα πολιτικά κόμματα, εφόσον αυτά δεν αναγνωρίζονταν από τα Συντάγματα, γεγονός που δείχνει όχι τόσο την ύπαρξη άμεσων ρουσσωικών επιρροών όσο το δέος μπρος στην ενδεχόμενη αποσύνθεση του Κράτους, κάτι δηλαδή που παραπέμπει εμμέσως, πλην σαφώς, στον Rousseau.

18. Για την έννοια του προσώπου (persona) της κοινωνίας, ως το πλασματικό υποκατάστατο της –δυσεύρετης– ακεραιότητάς της, βλ. Κ. Δουζίνας - R. Warrington, *ό.π.*, σ. 126 κ.ε.

19. Βλ. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 108-112.

20. Το «κοινό αγαθό» και το «δημόσιο συμφέρον» δεν αποτελούν στην πραγματικότητα παρά διαφορετικής προέλευσης συμβολές στην κατασκευή της ιδεολογίας του γενικού συμφέροντος, βλ. J. Chevallier *Eléments d'analyse politique*, PUF, Παρίσι 1985, σ. 9. κ.ε., ιδίως σημ. 10.

κυριαρχίας με τη γενική βούληση.[21] Η ταύτιση όμως αυτή θέτει αυτόχρημα το πρόβλημα της μορφής της κυβέρνησης, δεδομένου ότι προϋποθέτει τη θεσμική έκφραση της ταυτότητας των βουλήσεων της τελευταίας και του λαού, αλλά και της ομοφωνίας – έννοιες που είναι μεταξύ τους υπαλλακτικές, εφόσον η γενική βούληση δεν μπορεί να είναι μια διαιρεμένη βούληση.

Η ιστορική λύση που δόθηκε στο πρόβλημα αυτό είναι η κυβέρνηση της πλειοψηφίας, η οποία, σύμφωνα με τη λογική του ίδιου του Rousseau,[22] μπορεί να θεωρηθεί ισοδύναμη με τη γενική βούληση. Χάρη στο δόγμα που κυριάρχησε στους κόλπους της επαναστατημένης Τρίτης Τάξης, η οποία εξέλαβε εαυτήν ως ισοδύναμη με το σύνολο του λαού, και το οποίο θα υιοθετηθεί στη συνέχεια από τη Συμβατική, η λαϊκή κυριαρχία θα προσλάβει ιστορικά τη μορφή της αποκλειστικής έκφρασής της από τους αντιπροσώπους, εν προκειμένω το κοινοβούλιο, το οποίο θεωρήθηκε ως πιστή αναπαραγωγή του έθνους ή της κοινωνίας και συμβόλιζε την ενότητά της. Επιπλέον, η ενότητα αυτή θα μπορούσε να εκφραστεί ακόμα και από μια μειοψηφία/εκφραστή της υποτιθέμενης αυθεντικής κρατικής ή συλλογικής βούλησης: αυτή ακριβώς η λύση ήταν η ιστορική απάντηση των γιακωβίνων στο αίνιγμα της γενικής βούλησης και της λαϊκής κυριαρχίας.

Επρόκειτο, όμως, για μια απάντηση που δεν έλυνε την αντίφαση ανάμεσα στο δόγμα της αναπαλλοτρίωτης λαϊκής κυριαρχίας και στην αντιπροσωπευτική διαχείρισή της· ανάμεσα στην αρχή της *ταυτότητας των βουλήσεων* κυβερνώντων και κυβερνωμένων και στην αντιπροσωπευτική αρχή· μετέθετε απλώς την ενσάρκωση της γενικής βούλησης από ένα πρόσωπο, το μονάρχη, σε ένα συλλογικό όργανο, το κοινοβούλιο, και κυρίως, δεν έλυνε το πρόβλημα της κρατικής ενότητας. Στην πραγματικότητα, το «μυστήριο» της ενσάρκωσης του λαού από το χομπσιανό μονάρχη θα παραμείνει, θεωρητικά, εξίσου αναπάντητο με αυτό της ενσάρκωσης της λαϊκής κυριαρχίας ή της γενικής βούλησης από την πλειοψηφία.[23]

Ωστόσο, το καταλυτικό στοιχείο αυτής της επινόησης είναι ότι, κατ' αυτόν τον τρόπο, διοδεύτηκε ο ριζικός μετασχηματισμός της

21. Βλ. Ch. Eisenmann, «La Cité de Rousseau», στο *Pensée de Rousseau*, ό.π., σ. 100.

22. Στο ίδιο, σ. 102.

23. Βλ. F. Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Plon, Παρίσι 1969, σ. 293.

κλασικής αντίληψης του Κράτους, δηλαδή του Κράτους εκφραστή της γενικής βούλησης καθώς και ενσαρκωτή και έσχατου κριτή του συλλογικού συμφέροντος,[24] σε ένα Κράτος που γίνεται βαθμηδόν αντιληπτό όχι ως συνισταμένη των συστατικών μερών της κοινωνίας –όπως δηλαδή οριζόταν η γενική βούληση από τον ίδιο τον Rousseau– αλλά ως διαδοχική ταύτιση των διαμορφωμένων πλειοψηφιών με τη γενική βούληση· με συνέπεια, η τελευταία να μετατραπεί σε όχημα νομιμοποίησης της πλειοψηφικής διακυβέρνησης και, συγχρόνως, σε πρόσχημα μιας διαρκούς υπόσκαψης του πολιτικού, δηλαδή της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας και του κοινού αγαθού.

Έχει αποδειχθεί, τόσο θεωρητικά όσο και ιστορικά, ότι η λαϊκή κυριαρχία μπορεί να συνδεθεί με την προτεραιότητα του πολιτικού, με μια απόλυτη εμπιστοσύνη στο Κράτος-κάτοχο της γενικής βούλησης, με την υποβάθμιση του ρόλου της κυβέρνησης (ο λαός-«θεσμός») ή ακόμα και με το βοναπαρτισμό. Συνεπώς, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως έννοια ταυτόσημη με αυτή της δημοκρατίας. Μπορεί να εξωθήσει, επίσης, σε έναν κρατικό βολονταρισμό που θέτει ως σκοπό του την εφεύρεση του «νέου ανθρώπου» ή της «νέας κοινωνίας» και, κατ' επέκταση, στην τρομοκρατία και τον ολοκληρωτισμό.[25] Υπό αυτή την έννοια, η λαϊκή κυριαρχία καθώς και η ιδέα της ταυτότητας των βουλήσεων, που βρίσκονται στον πυρήνα της θεωρίας της δημοκρατίας, δεν μπορούν να εκληφθούν παρά ως ιδεολογίες.

Εκείνο όμως που πρέπει κυρίως να επισημάνουμε εδώ είναι ότι, στην πραγματικότητα, βρισκόμαστε μπροστά σε διαφορετικές μορφές αντιπροσώπευσης, αν, βεβαίως, δεχτούμε την άποψη του M. Hauriou, σύμφωνα με την οποία κάθε κυβέρνηση που έχει γίνει αποδεκτή από το λαό, που είναι, συνεπώς, νομιμοποιημένη, είναι εξ ορισμού αντιπροσωπευτική. Και ως εκ τούτου, η καθολική ψηφοφορία δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένας τρόπος έκφρασης αυτής της αποδοχής,[26] λογική η οποία δεν απέχει από την αντίληψη

24. Βλ. M. Carnoy, *Κράτος και πολιτική θεωρία*, Οδυσσέας, 1990, σ. 21 κ.ε.

25. Όπως έδειξε ο J.L. Talmon, στο *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Levy, Παρίσι 1966.

26. Βλ. Bernard Denni, «Représenter: gouverner au nom du peuple? La contribution de M. Hauriou à l'analyse de la relation gouvernants-gouvernés», στο F. d'Arcy, *La Représentation*, ό.π., σ. 75. Πρέπει, εξάλλου, να σημειωθεί ότι η άποψη

που ήθελε τη μοναρχία του ancien régime αντιπροσωπευτική των συλλογικών συμφερόντων.[27] Σε όλες, όμως, αυτές τις περιπτώσεις, έχουμε απαλλοτρίωση της λαϊκής κυριαρχίας, η οποία συνδέεται αφεύκτως με μιαν αέναη και άλυτη αντιπαλότητα για την αυθεντική της έκφραση, γεγονός που καταδεικνύει και επεξηγεί τον εγγενή χαρακτήρα της κρίσης της αντιπροσώπευσης.

Συγχρόνως, η ιδεολογία της λαϊκής κυριαρχίας, όπως και αυτή της δημοκρατίας –έννοιες διόλου ταυτόσημες, όπως επισημάναμε– δε θα μπορούσαν, ούτε η μια ούτε η άλλη, να αποτελέσουν αντικείμενο αποδοχής και συμβιβασμού στο θεσμικό επίπεδο παρά μόνον, αρχικά, μέσα από μια δοκιμασία που αποδείχτηκε τελεσφόρος για όσους καταλήφθηκαν από δέος μπροστά στο ενδεχόμενο της «δημοκρατικής άλωσης» του Κράτους[28] και, στη συνέχεια, με την εξημέρωση του «στοιχειού» εντός του κοινοβουλίου. Την ίδια στιγμή, με τη μεταφορά της κυριαρχίας στο κοινοβούλιο, η κρίση της αντιπροσώπευσης αναδύεται με τον πιο αποκαλυπτικό τρόπο. Προηγήθηκε, όμως, κάτι πολύ σημαντικότερο από την εξημέρωση της καθολικής ψηφοφορίας, και αυτό ήταν η γιακωβίνικη διαχείρισή της, η οποία θα ανοίξει το δρόμο στην πλειοψηφική (ή μειοψηφική) ιδιοποίηση της κυριαρχίας και στη λαθροχειρία της γενικής βούλησης, που χαρακτηρίζουν τις σύγχρονες κοινοβουλευτικές δημοκρατίες.[29] Η ιδιοποίηση της κυριαρχίας συνιστά, βεβαίως, ένα γενικότερο φαινόμενο και αξίζει να υπενθυμίσουμε ότι χαρακτηρίζει κατεξοχήν τις πολιτικές ιδέες και πρακτικές του ίδιου του εργατικού κινήματος, το οποίο, «στο όνομα της διεύρυνσης της κοινωνικής λογικής, εμφανίστηκε ως φορέας του γενικού συμφέροντος της κοινωνίας».[30] Ωστόσο, η νομιμοποίηση της ιδιοποίησης της λαϊκής κυριαρχίας από την αντιπροσωπευτική λειτουργία δεν υπήρξε ποτέ οριστική, ούτε εκλήφθηκε ως απόλυτη· γεγονός που

του Hauriou, η οποία θεμελιώνει την αντιπροσωπευτικότητα στη νομιμοποίηση, συγγενεύει, απ' αυτή τη σκοπιά, με εκείνη του Schmitt για την κυβέρνηση που στηρίζεται στην εμπιστοσύνη (trust)· βλ. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, γαλλ. μτφ.: *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Παρίσι 1988, σ. 41.

27. Βλ. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 109 και 265.

28. Αναφερόμαστε προφανώς στο γαλλικό 1848, όπου για πρώτη φορά στην ιστορία θεσπίστηκε η καθολική ψηφοφορία.

29. Βλ. F. Bourricaud, *ό.π.*, σ. 375-376.

30. J. Donzelot, *ό.π.*, σ. 158.

αντανακλάται στην πολυτάραχη πολιτική ιστορία της Δύσης που ακολούθησε, πίσω από την οποία λανθάνει το πρόβλημα της αντιπροσώπευσης.

3. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗ

Οι εξελίξεις αυτές θα σηματοδοτήσουν ορισμένα ριζικά και, συγχρόνως, μόνιμα πλέον κατά τον 20ό αιώνα χαρακτηριστικά. Εμφανέστερα είναι η αντικατάσταση της σχέσης του πολίτη με το Κράτος, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί στα πλαίσια του δημοκρατικού ατομικισμού, με τη σχέση των κοινωνικών ομάδων με το Κράτος, η αποδυνάμωση της φιλελεύθερης διάκρισης της κοινωνίας από το Κράτος και η συναφής τάση επαναταύτισης του κοινωνικού με το πολιτικό[31] (η οποία, βέβαια, διαφέρει ριζικά από τα ισχύοντα στο ancien régime, όπου κυριαρχούσε το στοιχείο της οργανικά ενοποιημένης και ιεραρχικής οργάνωσης). Όμως, το κυριότερο ίσως είναι η πολιτική συνδιεύθυνση του Κράτους με την οργανωμένη κοινωνία (νεο-κορπορατισμός), χαρακτηριστικό της οποίας είναι η υπεραντιπροσώπευση της τελευταίας και η υποαντιπροσώπευση του Κράτους ως θεσμού του κοινωνικού όλου και ως εκπροσώπου των γενικών συμφερόντων της κοινωνίας.[32] Η καταλυτικότερη συνέπεια αυτών των μεταβολών είναι η αμφισβήτηση της ίδιας της κρατικής ενότητας, ως αποτέλεσμα της ακύρωσης του ενοποιητικού χαρακτήρα της λαϊκής κυριαρχίας και της γενικής βούλησης: η αποϊεροποίηση της κυριαρχίας και η αποσύνθεση της ενιαίας αντιπροσώπευσης, όπως είχε εκφραστεί στο πρόσωπο του χομπσιανού μονάρχη, αποτελούν την απαρχή μιας διαρκούς αποδιάρθρωσης αμφοτέρων. Συγχρόνως, το αξίωμα της ενότητας του λαού, στο οποίο ερείδονται οι έννοιες τόσο της γενικής βούλησης όσο και της λαϊκής κυριαρχίας, καταρρίπτεται μπροστά στην πραγματικότητα της ανταγωνιστικής βιομηχανικής κοινωνίας.

Η πολλαπλότητα την οποία θέλησε να ενώσει με τα δεσμά της κυριαρχίας ο Bodin, εμφανίζεται εκ νέου, αλλά αυτή τη φορά είναι απογυμνωμένη από κάθε εγγύηση ουσιοκρατικού τύπου. Η ενότητα του κοινωνικού δεν εξαρτάται πλέον από μια εξω-κοινωνική

31. Βλ. F. d'Arcy - G. Saez, «De la représentation», στο F. d'Arcy (επιμ.), *La Représentation*, ό.π., σ. 26-27.

32. Βλ. J. Julliard, *ό.π.*, σ. 216.

αρχή, αλλά από αυτή καθ' εαυτή την ικανότητα των εταίρων να επινοήσουν μια κοινωνιακή (sociétale) αρχή και να συγκροτήσουν την πολιτική ενότητά τους. Η «εφεύρεση του κοινωνικού» ανατρέπει την αντιπροσώπευση της Μίας αρχής και τη διασπείρει, κατ' εικόνα της διασποράς της κυριαρχίας και της γενικής βούλησης, επειδή ακριβώς η αντιπροσώπευση, ως αντιπροσώπευση των συμφερόντων, δεν ταυτίζεται πλέον με την πολιτική αντιπροσώπευση της κοινωνίας, ούτε προφανώς με τη γενική βούληση. Η ήδη δυσεύρετη στη σκέψη του Rousseau γενική βούληση ως ενωτικό στοιχείο του πολιτικού, καθίσταται επομένως ακόμα πιο δυσεύρετη, από τη στιγμή που η κυριαρχία εκχωρείται στην αντιπροσώπευση μέσω της καθολικής ψηφοφορίας και διά μέσου αυτής στα εκπροσωπούμενα συμφέροντα της κοινωνίας, κυρίως στα πολιτικά κόμματα, ενώ συνδέεται τόσο με την παρακμή του Κράτους όσο και, σύμφωνα με την επισήμανση του C. Schmitt, με την υποταγή του ίδιου του Κράτους και του νόμου στην κοινωνία.[33]

Έτσι, η υποκατάσταση της λαϊκής κυριαρχίας από την αντιπροσώπευση αντιστοιχεί στη θεσμοποίηση μιας κοινωνικής πολλαπλότητας, η οποία αναδύεται στους κόλπους της ίδιας της βιομηχανικής κοινωνίας, και στην αναγωγή της σε πραγματικότητα του Κράτους, οδηγώντας, με τον τρόπο αυτό, δυνάμει σε μια κατάτμηση της κυριαρχίας και της γενικής βούλησης και στη διάχυσή τους σε πολλαπλά κέντρα εξουσίας. Πρόκειται, ωστόσο, για μια πολλαπλότητα χωρίς ενιαία κεφαλή –για να χρησιμοποιήσουμε μια μεταφορά του ίδιου του Rousseau.

Η κατάσταση που διαμορφώνεται στις σχέσεις της κοινωνίας με το Κράτος, τη στιγμή που ώς ένα βαθμό σηματοδοτεί, σύμφωνα με το φιλελεύθερο παράδειγμα, έναν πλουραλισμό με την έννοια που τον αντιλαμβανόταν ο Montesquieu –δηλαδή, ως μια ισορροπία δυνάμεων στην ευρύτερη κοινωνία,[34] ακυρωτική της συγκεντρωτικής εξουσίας και, συνεπώς, συνάδουσα με την αρνητική ελευθερία (διάκριση Κράτους/κοινωνίας)– τείνει, ταυτόχρονα, προς έναν τύπο πλουραλισμού[35] που συγκροτείται στα πλαίσια της σοσιαλδημοκρα-

33. *Στο ίδιο*, σ. 131.

34. Κατά τον Π. Κονδύλη (Εισαγωγή στην ελληνική έκδοση του *Πνεύματος των Νόμων*, Γνώση, Αθήνα 1994, σ. 70, 73), η διάκριση των εξουσιών στη σκέψη του Montesquieu είναι, πρωτίστως, «θέμα ισοζυγίου των ζωντανών κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων».

35. Κατά τον Ph. Schmitter, βέβαια, ο πλουραλισμός τείνει προς την παρακμή

τικής/νεο-κορπορατιστικής[36] οργάνωσης του Κράτους και θέτει εν αμφιβόλω τη διάκριση Κράτους και κοινωνίας. Στην ουσία, πρόκειται για έναν πλουραλισμό που δρομολογεί το πέρασμα από την κλασική πολιτική αντιπροσώπευση σε μια νέα αντιπροσώπευση κοινωνιολογικού τύπου.[37]

Σύμφωνα με τους θεωρητικούς του πλουραλισμού, όπως ο H. Laski,[38] το σύγχρονο Κράτος εκπίπτει σε μια συλλογικότητα μεταξύ άλλων χωρίς διάκριση και χωρίς την κλασική ιεράρχηση και πολιτική υπεροχή του.[39] Έτσι εννοούμενος, ο πλουραλισμός ακυρώνει εκ προοιμίου την ίδια την εξουσία ως ταυτόσημη με το πολιτικό και με την κλασική σύλληψη του ενοποιημένου Κράτους, δυνάμενος να οδηγήσει τόσο σε μια αποσύνθεση του δημόσιου αγαθού και της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας όσο και σε αυταρχικές λύσεις, όπως έδειξε η ιστορία του Μεσοπολέμου. Γι' αυτό, αν και η κριτική που δέχτηκε κατευθύνθηκε, στην αρχή κυρίως, από συντηρητικά ρεύματα σκέψης, υιοθετήθηκε βαθμηδόν από ένα σημαντικό τμήμα της επιστημονικής κοινότητας,[40] το οποίο προσανατολίζεται σε μια πιο

και στην αντικατάστασή του από τον κορπορατισμό, ενώ κατά τον A. Stepan, ο τελευταίος δεν καταλαμβάνει ποτέ το σύνολο του πολιτικού συστήματος (αναφ. από τον M. Carnoy, *ό.π.*, σ. 60-61), άποψη που συμμερίζονται και άλλοι, όπως επί παραδείγματι ο G. Almond, «Corporatism, pluralism and professional memory», στο *World Politics*, 1983, σ. 246 κ.ε. Ασφαλώς, η ισχύς της θέσης περί κρίσης ή περί περιστολής του πεδίου έκφρασης του πλουραλισμού θα σήμαινε την αποδυνάμωση του επιχειρήματός μας περί κρίσης της πολιτικής αντιπροσώπευσης, τόσο δε περισσότερο που ο νεο-κορπορατισμός θα ενσωμάτωνε και θα συνέθετε το σύνολο των μερικότερων κοινωνικών συμφερόντων, πράγμα που παραπέμπει σε έναν ιδεοτυπικό, μάλλον, παρά σε έναν πραγματικό κορπορατισμό.

36. Βλ. G. Moschonas, *La social-démocratie de 1945 à nos jours*, Montchrestien/Clefs, Παρίσι 1994, σ. 61.

37. Βλ. F. d'Arcy - G. Saez, ό.π., σ. 23. Στην πραγματικότητα, η αντιπροσώπευση αυτή δε σημαίνει την «έκπτωση» του πολιτικού υπέρ του κοινωνικού, αλλά την ακύρωση της διάκρισής τους μέσα από την αλληλοδιείσδυσή τους· βλ. G. Burdeau, *La démocratie*, Seuil, Παρίσι 1971, σ. 88 κ.ε.

38. Ο Laski απορρίπτει την a priori υπεροχή του Κράτους έναντι των οργανωμένων συλλογικοτήτων που δρουν στα πλαίσια της κοινωνίας των ιδιωτών (εκκλησία, συνδικάτα κλπ.), συνδέοντας μάλιστα την υπακοή των πολιτών σε αυτό με την ικανοποίηση των συμφερόντων τους· βλ., π.χ., το έργο του, *An Introduction to Politics*, ελλην. μτφ.: *Εισαγωγή στην πολιτική*, Κάλβος, Αθήνα 1986, σ. 31 κ.ε.

39. Βλ. C. Schmitt, *ό.π.*, σ. 133.

40. Βλ. σχετικά P. Muller - G. Saez, «Neo-corporatisme et crise de la représentation», στο F. d'Arcy (επιμ.), *La Représentation*, ό.π., σ. 122-123.

συνθετική και εν πολλοίς πραγματιστική προσέγγισή του. Το ζήτημα στο οποίο επικεντρώθηκε ιδιαίτερα το θεωρητικό ενδιαφέρον είναι, κυρίως, η αντίθεση της λογικής της πολιτικής δημοκρατίας με τη λογική της κοινωνικής/οικονομικής δημοκρατίας και, η συνακόλουθη επικράτηση της δεύτερης μέσα από τη νομιμοποίηση των μερικών συμφερόντων της κοινωνίας. Εκφραζόμενα είτε από τις ομάδες πίεσης είτε από τα κόμματα, τα συμφέροντα αυτά ερείδονται –ακόμα κι αν δεν προέρχονται κατ' ανάγκη από αυτήν– στη λογική του γιακωβίνικου σφετερισμού της λαϊκής κυριαρχίας, με βάση την οποία λειτουργούν πλέον τα σύγχρονα πολιτικά συστήματα, «απορροφώντας» κατά κάποιο τρόπο την τελευταία και αποδυναμώνοντας, αν όχι ακυρώνοντας ουσιαστικά, την πολιτική αντιπροσώπευση.[41]

Η κυριότερη συνέπεια αυτής της «απορρόφησης» είναι η ανισορροπία της σχέσης ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτικό, όσο και ανάμεσα στη θετική και την αρνητική ελευθερία, η οποία, μέσω του παραπάνω σφετερισμού –που ακυρώνει εξάλλου την πολιτική συμμετοχή– αναιρεί σε μεγάλο βαθμό την αυτονομία του πολιτικού και, πολύ περισσότερο, την αντίληψη του ενιαίου Κράτους. Στην πραγματικότητα, η ιστορική αδυναμία συγκρότησης μιας γενικής βούλησης στα πλαίσια των αντιπροσωπευτικών θεσμών και η μετάβαση στη λογική της πλειοψηφίας αποτελούν αφεαυτών τη βασική αιτία μιας εγγενούς κρίσης της αντιπροσώπευσης, που μπορεί περιστασιακά να οξύνεται και να μετακυλίεται στο πολιτικό σύστημα, αναδεικνύοντας έτσι κάθε φορά τα νομιμοποιητικά όρια της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Προφανώς, πίσω από την αδυναμία αυτή βρίσκεται, κατά κύριο λόγο, η κρίση της έννοιας του λαού, όπως διαμορφώθηκε από τη Γαλλική Επανάσταση μέσα από την ανάδυση των αντιφάσεών της· στο κέντρο των τελευταίων βρίσκεται η αντίφαση ανάμεσα στην «ταυτότητα των βουλήσεων» και στην αντιπροσωπευτική αρχή.

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, το κλασικό ενοποιημένο Κράτος, το οποίο χαρακτηριζόταν από το διαχωρισμό της κρατικής εξουσίας και της κοινωνικής δύναμης,[42] εισέρχεται σε μια εντονότερη κρίση από τη στιγμή, ακριβώς, που θεσμοποιείται το *κοινωνι-*

41. Βλ. J. Julliard, *ό.π.*, σ. 218 κ.ε.

42. Βλ. J. Agnoli, *Die Transformation der Demokratie*, ελλην. μτφ.: *Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας*, Επίκουρος, Αθήνα 1972, σ. 51 κ.ε.

κό στους κόλπους του και αποδυναμώνει την κλασική αυτονομία του πολιτικού, άποψη που, ως γνωστόν, τροφοδότησε τις τελευταίες δεκαετίες το νεοφιλελεύθερο επιχείρημα.[43] Δεν έπεται, ωστόσο, ότι η υπέρβαση αυτής της κρίσης προϋποθέτει απαραίτητα την κατάργηση της κοινωνικής διάστασης της δημοκρατίας, η οποία, μάλιστα, υπήρξε ιστορικά το μοναδικό μέσο εξισορρόπησης των αρνητικών όψεων του δημοκρατικού ατομικισμού και της έκλειψης των κινδύνων που αυτές εκπροσωπούσαν για την πολιτική ενότητα της κοινωνίας. Διότι, όπως επισημάναμε παραπάνω, το πρόβλημα της ενότητας του Κράτους και της πολιτικής εξουσίας προηγείται της εμφάνισης του κοινωνικού, είναι, δηλαδή, εγγενές της συγκρότησης του ίδιου του σύγχρονου Κράτους και της διαδικασίας εκκοσμίκευσης της κυριαρχίας. Συνεπώς, το κοινωνικό ζήτημα ήρθε να επαναθέσει a posteriori ένα προϋπάρχον πρόβλημα, αναδεικνύοντάς το με μια ιδιαίτερη ένταση στις ιστορικές συνθήκες που διαμορφώθηκαν στα τέλη του 19ου αιώνα. Σε μια στιγμή, δηλαδή, που προσφέρει τα συστατικά εκείνα που μπορούν να στοιχειοθετήσουν τις καταβολές της σύγχρονης κρίσης, ή, ακριβέστερα, της κατασκευής μιας ιδεολογίας της κρίσης της αντιπροσώπευσης η οποία, ως τέτοια, επανέρχεται περιοδικά στη διάρκεια του αιώνα μας και επικεντρώνεται συνηθέστερα στην κοινωνική μάλλον παρά στην πολιτική διάστασή της.

Όμως, αν η εμφάνιση του *κοινωνικού* έθεσε εκ νέου και με νέους όρους το πρόβλημα της πολιτικής ενότητας, αυτό δε σημαίνει ότι αποκλείεται η δυνατότητα ανάδυσης νέων επιπέδων ενσάρκωσης αυτής της ενότητας, η οποία μπορεί να προκύψει μέσα από μια επαναδιατύπωση των δύο συνιστωσών της σύγχρονης δημοκρατίας, δηλαδή του κοινωνικού και του πολιτικού/θεσμικού στοιχείου της.

Παρ' όλο που το ενοποιημένο Κράτος και η περίφημη αυτονομία του πολιτικού υπήρξαν σε μεγάλο βαθμό συστατικά στοιχεία της φιλελεύθερης μυθολογίας –όπως, εξάλλου, η *ταυτότητα των βουλήσεων* ή η ιδέα περί της ενότητας του λαού αποτελούν τα αναγκαία συστατικά της δημοκρατικής ιδεολογίας–, δεν παύουν να αποτελούν συγχρόνως ιστορικές πραγματικότητες, που αποκρυσταλλώνονται στις πολιτικές παραδόσεις και την πολιτική κουλτούρα των δυτικών Κρατών. Για παράδειγμα, ο ριζοσπαστικός τρόπος με

43. Βλ. Γ. Βούλγαρης *Φιλελευθερισμός, συντηρητισμός, κοινωνικό κράτος: 1973-1990*, Θεμέλιο, Αθήνα 1994.

τον οποίο έγινε αντιληπτή η λαϊκή κυριαρχία από τη Γαλλική Επανάσταση (σε συνδυασμό με την ιδέα του «νόμου ως έκφραση της γενικής βούλησης» αλλά, κυρίως, με την εφεύρεση του *κοινωνικού)* καθώς και η συναφής αδυναμία εκπλήρωσης των επαγγελιών της για κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη και, αντιστρόφως, η μετριοπάθεια που χαρακτηρίζει την αντίστοιχη αμερικανική, εξηγούν σε σημαντικό βαθμό τόσο την κατανομή και την οργάνωση των εξουσιών, όπως αυτές εκδηλώνονται στις αντίστοιχες συνταγματικές παραδόσεις (βλ. infra), όσο και το γεγονός ότι η συζήτηση για την κρίση της αντιπροσώπευσης διεξάγεται, για παράδειγμα, περισσότερο στη Γαλλία και λιγότερο στις αγγλο-σαξονικές χώρες. Από αυτή τη σκοπιά, έχει ιδιαίτερη σημασία να εξετάσουμε το περιεχόμενο των δυο βασικών πολιτικών παραδόσεων του σύγχρονου Κράτους, όπως αυτές διαμορφώθηκαν μέσα από τη διαφορετική πρόσληψη της έννοιας της λαϊκής κυριαρχίας και οι οποίες αντιστοιχούν ουσιαστικά σε δύο αντιλήψεις της δημοκρατίας.

4. ΛΑΪΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΚΑΙ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΝΟΜΟΣ

Δεδομένου ότι στην παράδοση της απολυταρχίας ο μονάρχης, ως θεσμός, ταυτιζόταν με το νόμο, αποτελούσε δηλαδή την πηγή του δικαίου και, συγχρόνως, την αρχή (principium) της νομιμοποίησής του, είναι προφανές ότι η βούληση του έθνους, η οποία θα διαδεχθεί τη βούληση του μονάρχη, θα ταυτιστεί στο εξής με το νόμο. Από τη στιγμή δε που οι γάλλοι, αλλά και οι αμερικανοί επαναστάτες τοποθέτησαν το λαό στη θέση του μονάρχη, ήταν λογικό στο εξής ο τελευταίος να αποβεί η μοναδική πηγή τόσο του νόμου όσο και της εξουσίας. Ωστόσο, ο τρόπος που έθεσαν το πρόβλημα της λαϊκής κυριαρχίας σε σχέση με το νόμο, οι μεν και οι δε, διαφέρει ριζικά, ενώ, ταυτόχρονα, αποκαλύπτει τις διαφορετικές διαδρομές που ακολούθησε το πρόβλημα της νομιμοποίησης της εξουσίας και, συγχρόνως, φωτίζει το ζήτημα της αντιπροσώπευσης, κυρίως ως προς τις ιστορικές αιτίες που οδήγησαν σε ριζικά διαφορετικές αντιλήψεις, τόσο της ίδιας, ως τέτοιας, όσο και της υποτιθέμενης κρίσης της.

Σύμφωνα με την H. Arendt, η σημαντικότερη διαφορά ανάμεσα στη γαλλική και την αμερικανική επανάσταση είναι ότι η πρώτη είχε, ουσιαστικά, μια κοινωνική διάσταση, ενώ η δεύτερη μια πολι-

τική,[44] γεγονός που αποτελεί τον αποφασιστικότερο παράγοντα για τη διαμόρφωση δυο ριζικά διαφορετικών αντιλήψεων περί λαϊκής κυριαρχίας, οι οποίες θεμελίωσαν τις αντίστοιχες πολιτικές παραδόσεις. Ο κοινωνικός χαρακτήρας που αναδεικνύεται με τη Γαλλική Επανάσταση ενέχει ένα ριζοσπαστισμό (*tabula rasa*), που έχει ως επίκεντρό του το θεσμικό και, κατ' επέκταση, το κοινωνικό σύστημα στο σύνολό του, στοιχείο που απουσιάζει σχεδόν εντελώς από την αμερικανική περίπτωση.

Στην παράδοση του αμερικανικού κονστιτουσιοναλισμού το σύνταγμα, ως ιδρυτική πράξη της πολιτικής κοινωνίας και ως φορέας του «θεμελιώδους νόμου», διακρίνεται από την εξουσία, ακολουθώντας τη λογική της ρωμαϊκής διάκρισης ανάμεσα σε potestas και auctoritas (*potestas in populo, auctoritas in Senatu*)· γεγονός που είχε σημαντικές συνέπειες στη σύλληψη του Κράτους, με πρώτη και κύρια τη διάκριση του νόμου από την εξουσία, ως αποτέλεσμα της αυτονόμησής του από τη λαϊκή κυριαρχία. Το αμερικανικό σύνταγμα υπήρξε εξ αρχής αντικείμενο *αυτόνομης* λαϊκής «λατρείας», υποκαθιστώντας, κατά κάποιο τρόπο, το *απόλυτο* που στη γαλλική περίπτωση, μετά την αποσύνθεση της απολυταρχίας, ενσαρκώθηκε αρχικά από το έθνος (εξ ου η ευρωπαϊκή έννοια του έθνους-Κράτους) και στη συνέχεια από το λαό· ο τελευταίος, ως φορέας της κυριαρχίας, θα ιεροποιηθεί από τη Γαλλική Επανάσταση και, ως εκ τούτου, θα εκληφθεί ως παντοδύναμος, θεμελιώνοντας την αντίληψη ότι ο νόμος και η εξουσία απορρέουν από την ίδια πηγή.[45] Αυτή η παντοδυναμία του λαού συνταυτίστηκε με την απεριόριστη ικανότητά του να νομοθετεί, δεδομένου ότι, σύμφωνα με το αξίωμα του Sieyès, το έθνος (και ακολούθως ο *λαός*) δεν μπορεί να δεσμεύεται από το Σύνταγμα.[46] Αντίθετα, ο αμερικανικός λαός δεν είναι παντοδύναμος, εφόσον ασκεί την κυριαρχία του στα πλαίσια και, κυρίως, στα όρια που θέτει ο θεμελιώδης/ιδρυτικός νόμος. Γι' αυτό, εξάλλου, η δικαστική εξουσία στις ΗΠΑ λαμβάνει υπόψη της

44. Βέβαια, τα τελευταία χρόνια στη Γαλλία αντιπαρατίθενται δύο απόψεις σχετικά με το χαρακτήρα της επανάστασης του 1789, εκ των οποίων η μία τονίζει τον πολιτικό και η άλλη τον κοινωνικό χαρακτήρα της· βλ. ενδεικτικά F. Furet - M. Ozouf (επιμ.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Francaise*, Flammarion, Παρίσι 1988, και, αντίστοιχα, Cl. Nicolet, *L'idée republicaine en France*, Gallimard, Παρίσι 1982.

45. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 267-270.

46. *Στο ίδιο*, σ. 237.

το Σύνταγμα περισσότερο από οποιονδήποτε νόμο,[47] πράγμα που είναι γενικά αποδεκτό από την ίδια την κοινωνία.[48] Η αντίληψη αυτή παραπέμπει στη θεωρία του Locke περί δύο συμβολαίων: το πρώτο, ως ιδρυτικό της κοινωνίας, παραμένει θεμελιακά αμετάβλητο ισοδυναμώντας με την υπερβατική βούληση ενός αιώνιου και προ-πολιτικού Νομοθέτη· το δεύτερο, θεμελιώνοντας την πολιτική κοινωνία, παρέχει στο λαό τη δυνατότητα μελλοντικών παρεμβάσεων, που δε θίγουν όμως την ακεραιότητα του αρχικού συμβολαίου ούτε τη συναφή θεσμική αυτονομία, γεγονός που κατέστησε δυνατή τη διάκριση ανάμεσα στο νόμο και τη λαϊκή εξουσία.[49]

Στη γαλλική περίπτωση, αντίθετα, ο λαός –σύμφωνα πάντα με τη ρουσσωική αντίληψη για το αναπαλλοτρίωτο της λαϊκής κυριαρχίας– είναι υπεράνω του νόμου, είναι ο νομοθέτης-ιδρυτής και διατηρεί την ιδιότητά του αυτή και μετά τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας· διατηρεί, δηλαδή, τη συντακτική του εξουσία, πράγμα που, άλλωστε, εξηγεί την πολιτική αστάθεια της Γαλλίας, σε αντίθεση με τη σταθερότητα των Ηνωμένων Πολιτειών τους δύο τελευταίους αιώνες. Η παράδοση αυτή συνδέεται στενά με την ταύτιση της γενικής βούλησης του Rousseau (αλλά και του Robespierre) με τη νομοθετική βούληση του λαού, αντίληψη την οποία συναντάμε στο 6ο άρθρο της Διακήρυξης του 1789, σύμφωνα με το ο-

47. Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι η θέσπιση του ελέγχου της συνταγματικότητας των νόμων από ανεξάρτητα δικαστήρια μαρτυρεί ακριβώς την ισχυρή νομιμοποίηση που απολάμβανε, σε αντίθεση με τη Γαλλία, η *συνταγματική δημοκρατία* στην Αμερική, η οποία, σύμφωνα με τον J.L. Quermonne (*Les régimes politiques occidentaux*, Seuil, Παρίσι 1986, σ. 112), «έρχεται σε αντίθεση με τη ρουσσωική αντίληψη της δημοκρατίας, πράγμα που εξηγεί και την καθυστέρηση της Γαλλίας στην υιοθέτηση ανάλογων θεσμών».

48. A. Tocqueville, *La démocratie en Amerique*, ελλην. μτφ.: *Η δημοκρατία στην Αμερική*, Καραβίας, Αθήνα 1987, σ. 73-75. Για την παραδοσιακή «προστασία» του νόμου στην Αμερική από το νομοθέτη λαό και, εμμέσως από την εκτελεστική εξουσία και τα κόμματα, βλ. Y. Meny, *Politique comparée*, Montchrestien, Παρίσι 1993, σ. 382 κ.ε. (ελλην. μτφ.: *Συγκριτική Πολιτική. Οι δημοκρατίες: Γαλλία, Γερμανία, Ηνωμένες Πολιτείες, Ιταλία, Μεγάλη Βρετανία*, Παπαζήσης, Αθήνα 1995-1996). Για την ιεροποίηση του νόμου και του Συντάγματος στην Αμερική, βλ. G. Hermet, *Sociologie de la construction démocratique*, Economica, Παρίσι 1986, σ. 39.

49. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 270 κ.ε. Για τη θεωρία των δυο συμβολαίων του J. Locke, βλ.. ενδεικτικά: J. Dunn, *The political thought of J. Locke...*, Cambridge University Press, Cambridge 1969· Στ. Μπάλιας, *Φιλοσοφικό/Κοινωνιολογικό Λεξικό*, Κ. Καπόπουλος, τόμ. 3, Αθήνα 1994-95, σ. 206-207.

ποίο «ο νόμος είναι έκφραση της γενικής βούλησης» (αλλά δεν το συναντάμε ούτε στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας ούτε στο Σύνταγμα των ΗΠΑ).

Πρέπει, επίσης, να σημειωθεί ότι η παράδοση του αμερικανικού κονστιτουσιοναλισμού ανάγεται σε μιαν αντίστοιχη παράδοση που αναπτύχθηκε στην Αγγλία και μεταφέρθηκε από τους μετανάστες, ως προς τα ουσιαστικά της στοιχεία, στο Νέο Κόσμο. Η αγγλική ιστορία έχει να παρουσιάσει, σύμφωνα με τον K. Polanyi, μια συνταγματική παράδοση που θεμελιώνει τη διάκριση ανάμεσα στη σφαίρα της οικονομίας και στη σφαίρα της κυβέρνησης και η οποία, στην περίπτωση της Αμερικής, θα πάρει τη μορφή του χωρισμού της οικονομίας από τις δικαιοδοσίες του Συντάγματος.[50]

Ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο θεσμοποιείται η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, στις δύο περιπτώσεις που εξετάζουμε, αναδεικνύει μια σειρά καταλυτικών επιπτώσεων στην αντίστοιχη οργάνωση των εξουσιών και του πολιτικού συστήματος και, γενικότερα, στη σχέση του Κράτους με την κοινωνία. Η διάκριση της λαϊκής κυριαρχίας από την ιδρυτική πράξη του συμβολαίου, το οποίο ενσαρκώνεται από το αμερικανικό σύνταγμα, αντιστοιχεί στη θεσμοθέτηση ενός αυτόνομου πεδίου της πολιτικής, το οποίο προσέλαβε έναν «αντικειμενικό» χαρακτήρα, με την έννοια ότι ο θεμελιώδης νόμος διατηρούσε το βασικό πυρήνα του, που ήταν η κύρια πηγή των νόμων, προφυλασσόμενος έτσι από τη βούληση των αντιπροσώπων και, ακολούθως, από την πίεση των οργανωμένων συμφερόντων. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το Σύνταγμα, ενσαρκώνοντας την πρωταρχική λαϊκή βούληση, δεσμεύει, ταυτόχρονα, τη βούληση της πολιτικής κοινωνίας και, κατ' επέκταση, τη βούληση του λαού. Η ιεροποίηση του αμερικανικού Συντάγματος σημαίνει ότι ο λαός δε θα μπορούσε να θέσει υπό αμφισβήτηση αυτό που ο ίδιος δημιούργησε διά μέσου της ιστορίας, πράγμα που συνεπάγεται την άσκηση της κυριαρχίας του μέσω κανόνων, δηλαδή στα πλαίσια του νόμου, ο οποίος, σύμφωνα με τον Tocqueville, «δεν έχει σε καμιά χώρα τόσο απόλυτη έκφραση όσο στην Αμερική».[51]

Εδώ ακριβώς θεμελιώνεται ο αμερικανικός κονστιτουσιοναλισμός, χάρη στον οποίο το Κράτος δικαίου, ο νόμος και η λαϊκή κυριαρχία (εξουσία) ταυτίζονται και ταυτόχρονα διακρίνονται, στο

50. K. Polanyi, *The Great Transformation*, γαλλ. μτφ.: *La grande transformation*, Gallimard, Παρίσι 1983, σ. 231 και 291-292.

51. Βλ. A. Tocqueville, *ό.π.*, σ. 62.

πλαίσιο μιας ισορροπίας που επιτρέπει τη διαφύλαξη από τα μερικά συμφέροντα ενός δημόσιου χώρου, που αντιστοιχεί στο κοινό αγαθό (και η οποία επικυρώνεται από την παραδοσιακή αυτονομία της δικαιοσύνης, από την εκτελεστική εξουσία). Χάρη στην ισορροπία αυτή, που εκφράστηκε εξαρχής με την υιοθέτηση, πριν από κάθε άλλη χώρα, της θεωρίας του Montesquieu για τη διάκριση των εξουσιών, δεν υφίσταται στις ΗΠΑ η συγκεντρωτικού τύπου κυβέρνηση που συναντά κανείς στην ευρωπαϊκή ήπειρο,[52] δηλαδή στα Κράτη που έχουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, επηρεαστεί από το πρότυπο της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτό ίσως εξηγεί το γεγονός ότι δεν υπάρχει εδώ η έννοια του σφετερισμού της λαϊκής κυριαρχίας από μια αντιπροσωπευτική αρχή, που θα μπορούσε να δικαιολογήσει είτε την απόρριψη των κοινοβουλευτικών θεσμών είτε την αστάθεια των κυβερνήσεων που συνδέονται άμεσα με τη λαϊκή κυριαρχία.

Στην ίδια λογική θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι, αν και η έκφραση των συμφερόντων είναι ένα φαινόμενο που αφορά ολόκληρο το δυτικό κόσμο, στον αγγλο-σαξονικό χώρο δεν ταυτίζεται με τη θετική ελευθερία και τη λαϊκή κυριαρχία στην απόλυτη ρουσσωική εκδοχή τους, αλλά συνδυάζει την αυτονόμηση των θεσμών στα πλαίσια μιας ισορροπίας που εγγυάται τη διατήρηση του «κοινού αγαθού», έτσι όπως αυτό ενσαρκώνεται από το Σύνταγμα. Η ισορροπία αυτή δεν υφίσταται μόνο στο θεσμικό επίπεδο, αλλά εκδηλώνεται στο σύνολο της κοινωνίας, με τη μορφή της πολυαρχίας· μια έννοια που, αν και προέκυψε από την ανάλυση της αμερικανικής κοινωνίας από τον R. Dahl[53] και, συνεπώς, μεταφράζει την πραγματικότητά της, παραπέμπει γενικότερα στις δυτικές φιλελεύθερες κοινωνίες. Αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει ότι παύουν να υφίστανται σημαντικές διαφορές μεταξύ τους σε ό,τι αφορά τον τρόπο που προσλαμβάνουν την πολυαρχία, πράγμα που είναι ιδιαίτερα αισθητό, ακριβώς όταν συγκρίνεται η αμερικανική και η δυτικοευρωπαϊκή εκδοχή της.[54] Αυτή η διαφορά μεταξύ των δύο μειζόνων, στο δυτικό χώρο, αντιλήψεων της πολυαρχίας δεν εκδηλώνεται μόνο στο επίπεδο της κοινωνίας αλλά και σε αυτό της οργάνωσης και της κατανομής των εξουσιών.

52. *Στο ίδιο*, σ. 61 κ.ε.

53. R.A. Dahl, *Polyarchy, Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven 1970

54. Βλ. σχετικά G. Burdeau, *La démocratie*, ό.π., σ. 106 κ.ε.

Σε αντίθεση με την αμερικανική αντίληψη της οργάνωσης και της κατανομής των εξουσιών, η αντίληψη της Γαλλικής Επανάστασης για τη λαϊκή κυριαρχία συνδέεται με ένα κρατικό μοντέλο, που είχε ως κύριο χαρακτηριστικό του την ενσάρκωση της εν λόγω κυριαρχίας από το κοινοβούλιο, όπου έδρευε τόσο η εξουσία του λαού όσο και η γενική βούληση και, κατ' επέκταση, η ίδια η συντακτική εξουσία. Ο συμβιβασμός της ρουσσωικής αντίληψης της λαϊκής κυριαρχίας με την αντιπροσώπευση μέσω του γιακωβινισμού, στον οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, θα ενισχύσει στη διάρκεια του 19ου αιώνα τις τάσεις ισχυροποίησης του κοινοβουλίου, και μάλιστα σε σημείο που θα ακυρώσει τις ισορροπίες της κλασικής διάκρισης των εξουσιών, με τυπικό παράδειγμα την πρώτη περίοδο της Τρίτης Γαλλικής Δημοκρατίας («κοινοβουλευτική δικτατορία»).

Συγχρόνως όμως, σε συνάφεια με τη ρουσσωική αντίληψη του *λαού ως νομοθέτη*, το κοινοβούλιο καθίσταται ο κατεξοχήν χώρος παραγωγής του νόμου και, κατά λογική συνέπεια, ο ενσαρκωτής του κοινού αγαθού: ως μικρογραφία του λαού και ως κάτοχος της λαϊκής κυριαρχίας συλλαμβάνεται αρχικά σε μια σχέση in abstracto με την κοινωνία, δηλαδή ως εκφραστής των γενικών συμφερόντων της.[55] Ο χαρακτήρας αυτός του κλασικού κοινοβουλίου τού αποδόθηκε λόγω του γεγονότος ότι η έννοια του Ενιαίου Κράτους-ενσαρκωτή της λαϊκής κυριαρχίας προϋποθέτει την ύπαρξη ενός οργάνου που να συνθέτει ορθολογικά τις επιμέρους βουλήσεις, ώστε η βούληση του Κράτους να είναι έκφραση της γενικής βούλησης. Ωστόσο, στα τέλη του ίδιου αιώνα, το κοινοβούλιο από κατεξοχήν τόπος της δημόσιας εξουσίας μετατρέπεται βαθμηδόν σε πεδίο ακύρωσης της κλασικής αντιπροσωπευτικής λειτουργίας του, η οποία καταργεί ουσιαστικά το πολιτικό του μονοπώλιο. Έτσι, η κατάρριψη του μύθου της κλασικής ορθολογικής αναπαράστασης του κοινοβουλίου, στην οποία ήταν προσηλωμένος ο Guizot, υπήρξε απότοκος της ταύτισης της πλειοψηφίας με το κόμμανικητή των εκλογών, γεγονός που όχι μόνο αποδυνάμωσε τη διάκριση των εξουσιών, αλλά ανήγαγε το ίδιο το Κράτος σε αντικείμενο της πολιτικής διαμάχης, πράγμα που του αφαίρεσε τη δυνατότητα να ενσαρκώνει την πολιτική ενότητα της κοινωνίας και το κοινό αγαθό.

55. Γι' αυτό, εξάλλου, και ο λαός του Rousseau αρκείται στην ψήφιση ορισμένων θεμελιωδών νόμων που να περιέχουν τις κατευθυντήριες γραμμές λειτουργίας του Κράτους, βλ. J. Julliard, *ό.π.*, σ. 44.

Στην αποδυνάμωση αυτής της ενότητας, ο αμερικανικός κονστιτουσιοναλισμός συνιστά μιαν απάντηση σαφώς διαφορετική και, ίσως, αποτελεσματικότερη από τη γιακωβίνικη ιδιοποίηση της λαϊκής κυριαρχίας, και οδηγεί σε εντελώς διάφορες αντιλήψεις σχετικά με το Κράτος, τη θεσμική έκφραση της πολιτικής ενότητας και την αντιπροσώπευση. Αποτελεί παράδειγμα θεσμικής έκφρασης της πολιτικής ενότητας που, όπως ήδη αναφέραμε, μπορεί να ενισχύσει την πολιτική αντιπροσώπευση με τη νομιμοποίηση μιας αρχής εξίσου θεμελιακής αλλά υπέρτερης από αυτή της λαϊκής κυριαρχίας, χωρίς δηλαδή να καταργεί την τελευταία· πράγμα που συμβαίνει, αντίθετα, στην περίπτωση της γαλλικής εκδοχής της, λόγω της «απορρόφησής» της από τη «γιακωβίνικη» αντιπροσώπευση. Επειδή, όμως, οι εθνικές πολιτικές παραδόσεις δε μεταβιβάζονται και επειδή η κρίση της αντιπροσώπευσης στην ευρωπαϊκή ήπειρο έχει συνδυαστεί με μια γενικότερη κρίση νομιμοποίησης του δημοκρατικού συστήματος, το κύριο ερώτημα που τίθεται σήμερα είναι κατά πόσο η δημοκρατία μπορεί να συνδυάσει την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας με ένα θεσμικό πλαίσιο το οποίο, χωρίς να την καταργεί, να αναδεικνύει σε ένα ορισμένο επίπεδο και να διασφαλίζει σε έναν ελάχιστο βαθμό την πολιτική ενότητα της κοινωνίας, δηλαδή μια προσαρμοσμένη στις σημερινές ανάγκες εκδοχή του κοινού αγαθού.

5. ΤΟ ΚΟΙΝΟ ΑΓΑΘΟ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΙΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΞΙΔΑΝΙΚΕΥΜΕΝΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Η σύγχρονη δημοκρατία εξελίχτηκε αναμφίβολα ανάμεσα στη μεταφυσική και ιδεαλιστική πρόσληψή της, που ανάγεται στο μυστικισμό της Γαλλικής Επανάστασης και τις πνευματικές της καταβολές, οι οποίες είναι, από μια σκοπιά, κατά βάση ρουσσωικές, και στον εμπειρισμό που χαρακτηρίζει την αγγλο-σαξονική εκδοχή της· ή ανάμεσα σε δυο θεμελιακά αιτήματα: της ισότητας και της ελευθερίας. Η διπλή αυτή διάσταση της δημοκρατίας απηχεί ταυτόχρονα την ιδεολογική και κοινωνική σύγκρουση της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας, η οποία έλαβε ποικίλες μορφές και εκφράσεις, που συμπυκνώθηκαν σε αντιθετικές αντιλήψεις του Κράτους και, γενικά, του πολιτικού· η θετική/δημοκρατική ελευθερία αντιπαρατέθηκε στην αρνητική/φιλελεύθερη ελευθερία, το κοινωνικό Κρά-

τος στο ελάχιστο Κράτος, η πολιτική συμμετοχή στην αντιπροσωπευτική κυβέρνηση, κ.ο.κ. Είναι προφανές ότι πάνω στις αντιθέσεις αυτές ερείδονται δύο διαφορετικές και εν πολλοίς αντιθετικές «αναγνώσεις» της λαϊκής κυριαρχίας, πίσω από τις οποίες διαφαίνεται το κρίσιμο δίλημμα ανάμεσα στην επιταγή της ταυτότητας και στην ανάγκη της διακυβέρνησης. Τα ποικίλα εγχειρήματα σύνθεσης των δύο αυτών διαστάσεων οδήγησαν, στις περισσότερες περιπτώσεις, σε μια καθαρά εμπειρική/λειτουργική εκδοχή της δημοκρατίας, πράγμα που διαπιστώνεται, εξάλλου, και στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα.

Η παραχώρηση της κυριαρχίας στους αντιπροσώπους και ο περιορισμός της στην επιλογή των κυβερνώντων, με τρόπο που –όπως θεωρεί κυρίως η πραγματιστική σκέψη, με κλασικό εκπρόσωπό της τον J.A. Schumpeter[56]– συνεπάγεται τη μη ενεργό συμμετοχή των κυβερνώμενων στην επεξεργασία των πολιτικών και, γενικότερα, στη λειτουργία και τη διαμόρφωση των θεσμών, αλλά απλώς στην επιλογή αυτών που τους προτείνονται από τους πρώτους, έστω κι αν αυτό συμβαίνει στα πλαίσια αυστηρά θεσπισμένων αρχών, οδηγεί σε μια απόσταση της κοινωνίας από το πολιτικό και, συγχρόνως, σε μια αποξένωση, που καθιστά το τελευταίο αντικείμενο κατάκτησης και χρησιμοθηρίας από τις πολιτικές ελίτ. Η σχετική θεωρητική διαμάχη είναι πολύ παλιά και γνωστή για να επεκταθούμε εδώ.[57] Εκείνο, ωστόσο, που έχει ενδιαφέρον για την ανάλυσή μας είναι ότι, στην πραγματικότητα, η αντιπροσώπευση, όπως την αντιλαμβάνεται ο J. Schumpeter, οδηγεί βέβαια σε μια κυβερνητική λειτουργικότητα, αλλά αποξενώνει ταυτόχρονα το πολιτικό από την κοινωνία, καθιστώντας τους ενδεχομένως ακόμα και αντιπάλους, πράγμα που οδηγεί στην έξοδο από κάθε δημοκρατική λογική. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δηλαδή, ακυρώνεται ουσιαστικά το δημοκρατικό αίτημα και ανατρέπεται πλήρως η ρουσσωική προοπτική: η κρίση τόσο της δημοκρατίας όσο και της αντιπροσώπευσης προκύπτει εδώ, απλώς, μέσα από την απόρριψη της ίδιας της δημοκρατίας, όποιο περιεχόμενο κι αν δώσουμε στον όρο. Και, φυσικά, στα δυνατά περιεχόμενα της δημοκρατίας είναι δύσκολο να συμπεριληφθεί η έννοια που της προσδίδει ο Schumpeter, δηλα-

56. J.A. Schumpeter, *Socialism, Capitalism and Democracy*, Harper and Brothers, Νέα Υόρκη 1950, κυρίως 2ο μέρος.

57. Για μια συνοπτική παρουσίαση αυτής της διαμάχης, βλ. T.B. Bottomore, *Ελίτ και κοινωνία*, Πλανήτης, χ.χ., ιδίως το 6ο κεφ., σ. 141 κ.ε.

δή ως απλής έγκρισης της κυβέρνησης από το λαό, γιατί, ακριβώς, στην περίπτωση αυτή καταργείται κάθε κριτήριο διάκρισης της δημοκρατικής αρχής από τη νομιμοποίηση της εξουσίας γενικά, πράγμα που παραπέμπει ευθέως στον τρόπο που έθεσε το ζήτημα ο M. Hauriou. Όμως, αυτή η πραγματιστική προσέγγιση της δημοκρατίας προκύπτει προπάντων από την ακύρωση κάθε διάκρισης ανάμεσα στην πολιτική συμμετοχή ως έκφρασης προτιμήσεων και στην πολιτική συμμετοχή ως διαδικασίας συγκρότησης –πολιτικής– βούλησης.

Από την άλλη πλευρά, είναι πλέον γενικά αποδεκτό ότι η «συνεπής» δημοκρατική ιδεολογία ενέχει το σπέρμα τόσο του ολοκληρωτισμού όσο και –μέσα από την ανάδυση του κοινωνικού, όπως το περιγράψαμε– της αποδυνάμωσης της παραδοσιακής πολιτικής ενότητας, ή αυτού που στην κλασική θεωρία του Κράτους, αποκορύφωμα της οποίας είναι το εγελιανό καθολικό Κράτος, ταυτιζόταν με το Ένα ή το κοινό αγαθό και θεμελιωνόταν σε μια μετα-κοινωνική εγγυητική αρχή.

Αν, σήμερα, η καθολικότητα του Κράτους, όπως τη συνέλαβε ο Χέγκελ, αποδεικνύεται θεμελιακά ατελέσφορη, το πρόβλημα της πολιτικής ενότητας τίθεται πλέον αναγκαία σε σχέση με τους κοινωνικούς όρους και, κυρίως, με το «βαθμό έντασης αυτής της ενότητας» (C. Schmitt)· δηλαδή, σε σχέση με το βαθμό αποδοχής ενός ενοποιητικού επιπέδου του κοινωνικού, το οποίο άλλοτε εκφραζόταν από το μονάρχη στον ανώτατο βαθμό έντασης, ενώ σήμερα αποτελεί αντικείμενο ενός «συμβολαίου υπό διαρκή αίρεση». Διότι, στο μέτρο που το απόλυτο ή, σύμφωνα με την ορολογία του A. Touraine, μια «κεντρική αρχή της τάξης» (ordre) που θα μπορούσε να υποκαταστήσει τη λειτουργία της κλασικής κυριαρχίας ή της γενικής βούλησης εξέλιπε ως αρχή θεμελίωσης της πολιτικής ενότητας της κοινωνίας, η συγκρότηση ενός ενοποιητικού επιπέδου του κοινωνικού μπορεί πλέον να είναι μόνο το αποτέλεσμα μιας αδιαλείπτου διαπραγμάτευσης ανάμεσα στο «ένα και ενιαίο Κράτος» και τις λοιπές συλλογικότητες, ή, με άλλους όρους, ανάμεσα στην ενότητα του Κράτους και την πολλαπλότητα των συμφερόντων.[58]

Αν μπορούσε να υποστηριχθεί ότι μια πλουραλιστική θεώρηση αυτού του τύπου προσλαμβάνει εσφαλμένα το Κράτος ως το αποτέλεσμα ενός διαρκώς ανανεούμενου συμβιβασμού μεταξύ των

58. Βλ. A. Touraine, *ό.π.*, σ. 212.

διαφόρων συλλογικοτήτων που το συνθέτουν, ωστόσο, δεν έπεται ότι η πολιτική ενότητα του κοινωνικού μπορεί να υπάρξει αποκλειστικά με τη μορφή ενός απόλυτου μονισμού χομπσιανού τύπου. Διότι, στην πραγματικότητα, και στο βαθμό που η κοινωνική ομοιογένεια ως προϋπόθεση μιας πραγματικής ενότητας δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τη σφαίρα του ιδεατού, η πολιτική ενότητα προϋποθέτει εξ ορισμού τον πλουραλισμό, ο οποίος έχει με τη σειρά του ως όριο την ικανότητα ενσωμάτωσης του πολιτικού συστήματος. Εξάλλου, η ίδια η απόλυτη μοναρχία δεν υπήρξε ποτέ πραγματικά απόλυτη, εφόσον υποτάσσονταν στο εθιμικό και στο φυσικό δίκαιο· θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι το αποκεντρωμένο και πλουραλιστικό αμερικανικό Κράτος του melting pot διαθέτει πιθανότατα μεγαλύτερη ενότητα από πολλά συγκεντρωτικά ευρωπαϊκά Κράτη.

Βεβαίως, ο ορισμός της δημοκρατίας ως πεδίου διαπραγμάτευσης των κοινωνικών συμφερόντων, που υπερέχουν της λογικής της κοινωνικής ενσωμάτωσης, και η συνακόλουθη αποδοχή της κατάτμησης του κοινωνικού, ισοδυναμεί με μια ορθολογική συναλλαγή συμβολαιακού τύπου που, έχοντας εκ προοιμίου καθορισμένο χρόνο λήξης, προσδίδει ουσιαστικά στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου την πιο αυθεντική μορφή της, δηλαδή τη φιλελεύθερη σύμβαση που δικαιώνει δυνάμει την εξατομίκευση και την κατάτμηση της κοινωνίας. Η κρίση στην οποία περιήλθε ο μεταπολεμικός σοσιαλδημοκρατικός τριμερής συμβιβασμός αρκεί για να επιβεβαιωθεί η βασιμότητα αυτής της διαπίστωσης. Είναι γεγονός ότι οι καταλυτικές συνέπειες που είχε για την πολιτική ενότητα η εμφάνιση του κοινωνικού δεν μπορούν να αντισταθμιστούν εξ ολοκλήρου από μια συμβολαιακή θεμελίωση της δημοκρατίας η οποία, ούτως ή άλλως, δεν μπορεί να αποκαταστήσει την κλασική πολιτική ενότητα, ώστε να υπερκεραστεί η κρίση της αντιπροσώπευσης.

Από τη σκοπιά της θεωρίας, μια δυνατή απάντηση στο πρόβλημα αυτό θα μπορούσε να είναι ένα σχήμα το οποίο, εμπνεόμενο ασφαλώς από τη θεσμική/συνταγματική αντίληψη του παραδοσιακού δυτικού ρεπουμπλικανισμού, θα αντλούσε τα βασικά του στοιχεία από ένα συγκερασμό συμβολαιακών δεσμεύσεων και συνταγματικών αποδοχών, στο πλαίσιο μιας ενότητας του κοινωνικού με το πολιτικό/θεσμικό πεδίο όπου το τελευταίο θα αποκτούσε μια σαφέστερη αυτονομία, χωρίς να θίγεται ipso facto η κοινωνική διάσταση της δημοκρατίας. Αν δεχτούμε ότι στην ιστορική

πραγματικότητα υφίσταται ήδη ένας ορισμένος συγκερασμός ανάμεσα στις δύο παραπάνω συνιστώσες, η ενότητα αυτή, η οποία θα συνθέτει, αναγκαία και σε ένα διαφορετικό επίπεδο, τις εμπειρίες που προέκυψαν από τη γαλλική και την αμερικανική επανάσταση, μπορεί να προσφέρει τα βασικά στοιχεία ενός θεωρητικού πλαισίου, για μια σύνθεση που θα ενσαρκώνει την πολιτική ενότητα σε έναν υψηλότερο «βαθμό έντασης».

Με βάση ένα τέτοιο θεωρητικό πρότυπο, το πρόβλημα της πολιτικής ενότητας δεν μπορεί να ιδωθεί παρά στο πλαίσιο μιας θεσμικής ανασυγκρότησης, που θα περιλαμβάνει την ενίσχυση της αυτονομίας των κρατικών οργάνων που άπτονται του Κράτους δικαίου, την ταυτόχρονη συνταγματική υποστήριξη του πλαισίου της διαπραγμάτευσης και, γενικά, τη μετατόπιση της πολιτικής από την κυβέρνηση και το κοινοβούλιο στο επίπεδο του δικαίου. Στο σημείο αυτό, νομίζουμε ότι συγκλίνει η θετική αποτίμηση του αμερικανικού κονστιτουσιοναλισμού από την H. Arendt και η αναφορά του C. Schmitt σε μια «ηθική του συντάγματος».[59] Η τελευταία οφείλει να κατατείνει στη δημιουργία ενός κοινωνικά αποδεκτού, άρα ενοποιητικού συνταγματικού χάρτη, που θα καθορίζει επακριβώς τα όρια της διαπραγμάτευσης· θα συνιστά, σύμφωνα με το πρότυπο του αγγλο-σαξονικού κονστιτουσιοναλισμού, ένα είδος συμβολαίου που θα υπερέχει της λογικής των συνήθων συνταγμάτων, τα οποία αποτελούν εν πολλοίς προϊόντα μερικής βούλησης και με «ημερομηνία λήξης». Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι σε μια ανάλογη προοπτική είναι προσανατολισμένη και η προβληματική του J. Habermas, ο οποίος αναφέρεται σε έναν «πολιτικό πολιτισμό συνταγματικών αρχών» («συνταγματικό πατριωτισμό»), προβάλλοντας μάλιστα τις Ηνωμένες Πολιτείες ως «ένα καλό παράδειγμα» του εν λόγω πολιτικού πολιτισμού.[60]

Πρέπει επίσης να τονιστεί ότι η υπεροχή αυτή θα πρέπει να αποσκοπεί όχι μόνο σε μια εκτεταμένη συνταγματική διευθέτηση του ρόλου των κομμάτων, την οποία είχε υποστηρίξει άλλοτε ο K. Hesse,[61] αλλά στη σαφή και θεσμοποιημένη διαφοροποίηση του πε-

59. Βλ. C. Schmitt, *ό.π.*, σ. 149.

60. Βλ. ενδεικτικά το έργο του *Anerkennungskämpfe in demokratischen rechtsstaat* (ελλην. μτφ.: *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό Κράτος δικαίου*, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1994, σ. 90 κ.ε.).

61. Βλ. σχετικά Μ. Χ. Κυπραίου, *Η αντιπροσωπευτική αρχή ως θεμέλιο του δημοκρατικού πολιτεύματος*, Παπαζήσης, 1989, σ. 275.

δίου δράσης των κομμάτων και των οργανωμένων συμφερόντων από το πεδίο του συμβολαίου αυτού, το οποίο οφείλει ταυτόχρονα να ενσωματώσει τα παραπάνω συμφέροντα, σε ό,τι αφορά κυρίως τα όρια των παρεμβάσεων και τους κανόνες της συμμετοχής τους στις πολιτικές αποφάσεις. Θα πρόκειται ουσιαστικά για μια διευθέτηση δικαιικού τύπου, που προϋποθέτει μια μορφή ταύτισης των πολιτών με το Κράτος, μέσω μιας γενικευμένης δικαιικής ρύθμισης, με τρόπο που το δίκαιο θα αποτελεί, κατά το ρουσσωικό πρότυπο, το δίαυλο της προσχώρησης των πολιτών στο Κράτος και, συνεπώς, ένα καίριο μέσο μείωσης των εξω-θεσμικών συγκρούσεων, με τις οποίες συνδέεται σε σημαντικό βαθμό η συντηρητική κριτική περί δημοκρατικής ανομίας. Κατ' αυτό τον τρόπο, διασφαλίζεται τόσο ο δημοκρατικός χαρακτήρας του Κράτους δικαίου όσο και η καθολικότητα των αρχών του δικαίου στο πλαίσιο μιας διευρυμένης νομιμότητας, η οποία ενσωματώνει τη σύγκρουση προσδιορίζοντας ένα συγκεκριμένο και αυτονομημένο επίπεδο επίλυσής της, το *διαδικαστικό* (J. Habermas[62]).

Είναι, επίσης, προφανές ότι στην προοπτική αυτή δεν τίθεται ζήτημα αμφισβήτησης του αντιπροσωπευτικού χαρακτήρα της δημοκρατίας αλλά των ιστορικά δυνατών ορίων της: στο βαθμό που η συμμετοχική διάσταση της δημοκρατίας δεν εντοπίζεται αναγκαία και αποκλειστικά στο επίπεδο της διακυβέρνησης και των αποφάσεων, αλλά παραπέμπει –κυρίως;– στο πεδίο διάπλασης των κανόνων («Κράτος δικαίου»), τα όρια αυτά, άρα και ο «βαθμός» τόσο της πολιτικής ενότητας όσο και της «δημοκρατικότητας», μπορούν να διευρυνθούν. Αν και δεν ταυτίζεται με το Κράτος δικαίου, εντούτοις η δημοκρατία δεν μπορεί να αποκτήσει μια πραγματική υπόσταση έξω από το Κράτος δικαίου. Ωστόσο, η θεωρητική αυτή απάντηση στο πρόβλημα της πολιτικής ενότητας και της αντιπροσώπευσης πάσχει από μία τουλάχιστον σημαντική αδυναμία, που είναι κατ' ουσίαν ιστορικού και κοινωνιολογικού χαρακτήρα.

Η εκκοσμίκευση της κυριαρχίας, σε συνδυασμό με τον ορθολογισμό της νεοτερικότητας και τη συναφή ανάδυση του κοινωνικού έχει αποστερήσει οριστικά το Κράτος από το μεταφυσικό του στοιχείο (το «απόλυτο»), που του προσέφερε μια έστω υπερβατική ενότητα, χωρίς το οποίο κάθε μορφή συνταγματισμού, και ακόμα λιγότερο συμφωνίες συμβολαιακού τύπου, δεν μπορούν να προσδώ-

62. Βλ. J. Habermas, *ό.π.*, σ. 87.

σουν στην πολιτική ενότητα του Κράτους την παραδοσιακή ισχύ και διάρκεια που θα αναιρούσαν την κρίση της. Ταυτόχρονα, η έξοδος από την ασφάλεια του δικαιικού θετικισμού, που προϋποθέτει μια συμμετοχική αντίληψη διάπλασης του δικαίου, θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ενότητα του Κράτους, εφόσον μια τέτοια διαδικασία ενδέχεται να δημιουργήσει συνθήκες αβεβαιότητας περί της ενότητας του ίδιου του δικαίου.[63]

Από τη σκοπιά αυτή, η κρίση της αντιπροσώπευσης, ως κρίση της κυριαρχίας και της πολιτικής ενότητας του Κράτους, δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια εκδήλωση της αποτυχίας για επανασυγκρότηση της κατακερματισμένης από τη Γαλλική Επανάσταση πολιτικής ενότητας, μέσα από τη δημιουργία μιας νέας συλλογικότητας με βάση το ρουσσωικό «δημόσιο εγώ». Φαίνεται ότι αυτό που κατακερμάτισε την πολιτική ενότητα, δηλαδή η ιστορική ανάδυση του «κοινωνικού», ακύρωσε εν τη γενέσει της τη δυνατότητα για συγκρότηση πολιτικής ενότητας με θεμέλιο κάποια «μεταφυσική» εκδοχή της λαϊκής κυριαρχίας, που θα αντικαθιστούσε την έκλειψη του «απόλυτου» ως αποτέλεσμα της εκκοσμίκευσης των δυτικών κοινωνιών.

63. Σύμφωνα με τους Δουζίνα και Warrington, ο λόγος περί της ανάγκης για ενότητα του δικαίου, στον οποίο στηρίζεται η πολιτική εξουσία, έχει σήμερα απωλέσει την πειστικότητά του, *ό.π.*, σ. 286.