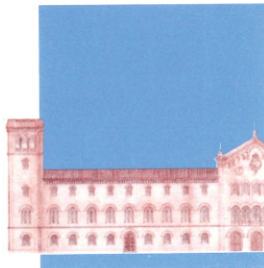

J. Habermas

CIUTADANIA POLÍTICA
I IDENTITAT NACIONAL



UNIVERSITAT DE BARCELONA

PUBLICACIONS

Jürgen Habermas
CIUTADANIA POLÍTICA
I IDENTITAT NACIONAL



Jürgen Habermas

CIUTADANIA POLÍTICA
I IDENTITAT NACIONAL



UNIVERSITAT DE BARCELONA

PUBLICACIONS

Entitat Editora
UNIVERSITAT DE BARCELONA

ÒRGANS RECTORS

Rector
JOSEP M. BRICALL
President del Consell Social
JOSEP M. PUIG SALELLAS

© PUBLICACIONS UNIVERSITAT DE BARCELONA

Producció: Publicacions
ISBN: 978-84-1050-243-7
Disseny de la coberta: Cesca Simón

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Aquesta publicació correspon a l'acte d'Inauguració de les Activitats de la Càtedra Lluís Companys que es va celebrar el dia 17 d'octubre de 1991.

ÍNDIX

Pròleg. Josep M. Bricall	7
Presentació de la Càtedra “Lluís Companys”	11
Discurs Jürgen Habermas	17
Ciutadania i Identitat Nacional – Traducció	57
Jürgen Habermas	97
Bibliografia de J. Habermas	113

La Universitat de Barcelona no pot descurar les commemoracions que li recorden la seva missió. Tanmateix, amb ocasió del 15 d'octubre de 1990, aquesta universitat volia retre un homenatge particular a qui fou estudiant de la seva Facultat de Dret i president de la Generalitat, afusellat per la dictadura feia llavors cinquanta anys.

Però es tractava de fer-ho de la manera que més s'escaigués a la universitat. A la inauguració del curs 1990-1991 vaig fer esment d'una propera proposta a la Junta de Govern de creació d'una Càtedra que recordés la memòria del qui fou president de la Generalitat. Efectivament, el 3 de juny de 1991, la Junta de Govern de la Universitat de Barcelona aprovava la creació de la Càtedra Lluís Companys, adscrita al Rectorat, la finalitat de la qual seria l'estudi de la persona i de la societat, contemplades dintre del marc de la Declaració Universal dels Drets de l'Home.

* * * *

No és moment ara de referir-nos als canvis incessants de les nostres universitats aquests darrers anys. Convé, però, d'assenyalar dos fets propis dels nostres

temps: la generalització de l'ensenyament superior i l'apropament de les universitats a la vida quotidiana de les nostres societats. El primer aspecte —la generalització de l'ensenyament superior— és tant la manifestació d'un benvingut progrés social com la conseqüència d'una evolució dels fets econòmics que exigeixen més als joves i atribueixen unes noves funcions a les aules universitàries. La major interacció entre la societat i la universitat, d'altra part, en les tasques ordinàries reflecteix la complicació dels processos de producció, de distribució i de consum tant si aquests són assegurats pel sector privat com pel sector públic.

Però aquesta transformació recent de la vida universitària ha creat una certa confusió sobre allò que és propi de la universitat. L'expansió per tot arreu d'institucions d'ensenyament superior i les urgents necessitats de la nostra societat predisposen a situacions ambigües. Per això resulta essencial la discussió sobre què són sobretot les universitats. La natural insatisfacció pel creixement del nombre d'estudiants —amb la menys natural enyorança de nuclis universitaris reduïts— i el desig de preservar un espai de recerca per als professionals de l'ensenyament superior solen predisposar a criteris discutibles sobre el "proprium" de la universitat.

Nogensmenys, assenyalaria dues notes específiques d'allò que ha estat sempre la universitat, si més no a Europa.

En primer lloc, mantingudes per fons públics, les nostres institucions han estat concebudes bàsicament com un servei públic amb la responsabilitat que en això pertoca a l'Administració (encara que aquesta li atorgui un sistema de gestió basat en l'autonomia) envers les universitats, i —recíprocament— una responsabilitat de la universitat enfront els òrgans polítics de l'Adminis-

tració, en la mesura que, elegits per la societat, la representen.

La segona nota de la universitat és la unió indestructible al seu si de l'ensenyament i de la recerca, garantia de la renovació dels sabers i de la ciència. Així, per la renovació i el canvi s'assegura la continuïtat del procés històric de les nostres institucions. D'aquesta manera —manllevant expressions del professor Ramon Valls— a les universitats s'enfoquen preguntes i dubtes, s'aventuren afirmacions i negacions, s'expliciten implícits, es qüestionen pseudo-evidències, es tornen i es retornen les qüestions, es sondegen supòsits i, sobretot, s'argumenta.

Diffícilment la universitat serà fidel a la seva missió si aquesta pràctica l'atura a aquelles circumstàncies concretes que despleguen la societat i la persona. Aplicada rigorosament a aquest camp, la universitat és alhora un perill i una garantia. Per això, em sembla, cal aprofitar un fet límit —com el memorial del president Lluís Companys— per a renovar més enllà dels gestos i dels sentiments l'exigència de rigor.

La mort del president Companys no és únicament l'aspecte a recordar de la seva atzarosa vida. Hi ha hagut una tendència excessiva —potser explicable, com tot— a no recordar alguns aspectes de la nostra història més recent. Allò que a fora és explicable, aquí, a la universitat, resultaria inexcusable; per això, el record a Companys no seguirà la pràctica habitual de complaure's en destacar allò que permet amagar la resta.

Lluís Companys fou home d'un pensament polític i social determinat i ben concret, compromès amb una certa concepció de la societat i del seu país, nascuda del món on es formà a partir de la Revolució francesa. També Lluís Companys fou un home de govern, un po-

lític actiu que des de la presidència de la Generalitat mantingué la continuïtat del poder polític de Catalunya en circumstàncies extraordinàries. Fou precisament el president Tarradellas qui sempre em va fer adonar d'aquest doble aspecte de l'obra del president Companys i m'insistí fermament en el mèrit del seu coratge durant tota la guerra 1936-1939.

La conferència del professor Jürgen Habermas sobre "Ciutadania estatal i identitat nacional. Consideracions sobre el futur europeu" que avui publiquem és la que inaugurarà les lliçons de la Càtedra, el dia 17 d'octubre de 1991. Des de llavors diferents professors hi han dirigit seminaris i conferències. El solc, doncs, ja ha estat començat.

Josep M. Bricall

Rector de la Universitat de Barcelona

Desembre 1992

PRESENTACIÓ DE LA CÀTEDRA «LLUÍS COMPANYS»

La càtedra “Lluís Companys” fou creada a la Universitat de Barcelona el dia 3 de juny de l'any 1991 per acord de la seva Junta de Govern, la qual responia així a una iniciativa del Rectorat.

Amb la creació d'aquesta càtedra la Universitat de Barcelona s'ha volgut dotar d'un espai interdisciplinari, específicament destinat a l'intercanvi d'idees, reflexió crítica i recerca, entorn de les qüestions més punyents que contínuament sorgeixen com a conseqüència dels canvis històrics accelerats, socials i polítics, que estem vivint. Són qüestions que afecten molt profundament la convivència humana, generen conflictes de vegades sagnants i comprometen sempre valoracions ètiques i àdhuc imperatius morals. Ens sentim sovint perduts, en aquestes noves situacions, segurament perquè les idees més comunament rebudes se'ns tornen inservibles, estretes i curtes, si més no, o no en veiem l'aplicació a situacions que fins ara fa poc eren impensables. No solament allò que en diem les infraestructures mostren

cada dia llurs mancances davant les noves necessitats, sinó també les superestructures, val a dir.

Sobre aquestes qüestions, la Universitat, com a comunitat de mestres i estudiants, ha de parlar. No precipitadament, és clar, sinó de manera documentada i reflexiva i amb la deguda proporció d'audàcia i prudència, és a dir, amb saviesa. No en tenim l'exclusiva de tot això, però la tasca ens pertoca i ens obliga, i la societat contemporània ens l'encomana. Noves tècniques de comunicació i de recerca enfonsen murs i fronteres. Ressusciten vells problemes i ens en neixen de nous. Què en diu la Universitat, deixant de banda retòriques buides, sobre nacions i nacionalitats, estats i comunitats superestats? Què en diu de l'obligada convivència entreviada de grups amb cultures i religions diferents, abans distants i potser tradicionalment oposades? Què en diem de la gana, de l'atur i dels vells, de la guerra i de la pau, del sempre renovat racisme, de les variadíssimes formes d'autoritarisme denigrant? Què en pensem de les més recents possibilitats d'intervenció i manipulació dels teixits més profunds de l'organisme social i individual, de la informació, de les pautes de conducta i dels codis genètics? Un silenci massa perllongat sobre aquestes i altres qüestions compromeses seria com a mínim pecat d'omissió, si no fos potser símptoma d'incapacitat per fer la nostra feina.

Però comptem amb un gran i envejable capital humà, tenim bona informació actual i històrica, hem estretit llaços de col·laboració amb la comunitat universitària internacional que ens permeten beneficiar-nos d'altres tresors importantíssims d'homes i coneixements. I sobretot, allò que més ens encoratja és que la desorientació que podem patir, com qualsevol contemporani, no és total. Tenim nord i estels per orientar-nos.

El nostre nord són els drets humans proclamats per les Nacions Unides l'any 1948, reclamats per tothom i reconeguts per totes les bones voluntats del planeta. Uns drets que cal sempre estudiar de bell nou per tal de redefinir-los, estendre'ls i aprofundir-los; uns drets que cal sempre actualitzar i aplicar a les noves situacions i problemes.

I tenim a més els nostres estels que són aquells que, més propers a nosaltres, ens precediren amb l'exemple de llur respecte dels drets humans i llur lluita per fer-los respectar. D'ells n'hem escollit un de ben emblemàtic per donar nom a la càtedra: Lluís Companys, president que fou de la Generalitat de Catalunya, la nostra institució política més preada, i que fou persona que en les circumstàncies més diverses mai perdé de vista els ideals de llibertat i justícia que constitueixen el nucli més sòlid de la dignitat humana i que, a la fi de tantes coses bones, fou assassinat per aquells que mai en saben res d'aquesta dignitat i dels drets que comporta.

* * * *

Ens resta encara dir quelcom de les activitats de la càtedra que avui inaugurarem. Pensem que l'activitat més central i pública serà cada any una conferència-lliçó, o una sèrie d'elles, obertes a tothom, que encomanarem a persona de la que es pugui esperar que desplegarà propostes teòriques originals i vigoroses sobre els problemes reals de la convivència en societat, amb vista a la realització dels drets humans en el món. És el cas avui del Prof. Jürgen Habermas amb la presència del qual ens honorem.

Ultra aquesta activitat més pública, la càtedra Lluís Companys organitzarà seminaris interdisciplinars d'estudi i reflexió crítica sobre els problemes ja esmentats o altres de semblants. Demà mateix, i sota la

direcció del Prof. Habermas, començarem també aquest tipus d'actuacions necessàriament més restringides però que podran tenir un major calat. Volem també organitzar cicles o cursos per a estudiants i postgraduats sobre l'exercici dels drets humans en diverses circumstàncies. I finalment, com és obvi, ens proposem publicar no solament el text de les lliçons principals de cada any, sinó els resultats dels seminaris i altres textos de caire més divulgatiu. De tota manera, el que sí ens hem proposat és començar amb solidesa per tal que la càtedra no sigui flor d'un dia. Si per a això hem de fer no massa coses en el primer any, ningú no se'n sorprendrà.

Donem les gràcies a tots els que han volgut fer-se presents en aquesta inauguració. Vosaltres obligueu la càtedra a respondre a l'expectativa i en sou per tant el millor auguri. Donem les gràcies molt especialment al Prof. Jürgen Habermas. De manera molt sentida les donem igualment a l'Institut Alemany de Cultura i Goethe-Institut de Barcelona que amb generositat i excel·lent disposició ens fan avui el servei de la traducció simultània. Amb aquestes i altres institucions la càtedra hi voldrà sempre col·laborar. Gràcies, doncs, a tots i bons auguris.

* * * *

Unes paraules encara de presentació del nostre invitat d'avui. El Prof. Jürgen Habermas és prou conegut com a autor de reflexions molt incisives sobre la racionalitat social i els seus trencaments. Una presentació circumstanciada d'ell pot resultar supèrflua per a molts dels aquí presents, puix el Prof. Habermas és ben conegut entre nosaltres, almenys a les aules universitàries de Barcelona, gràcies a la tasca mediatra que, entre altres, han realitzat i realitzen la Professora Margarida Boladeras a la nostra Universitat, el Prof. Raül Gabàs a l'Autònoma de Barcelona i el Prof. Ferran Requejo a la

Pompeu Fabra. D'altra banda, una presentació com cal pot ser tasca no fàcil, tant si atenem a la complexitat d'un pensament no fet a base de simplismes i que s'estén a camps de vegades molt diferenciats, com si volem fer present el volum ja molt considerable de la seva obra escrita a la que esperem que aviat s'ajuntarà una nova publicació sobre filosofia del dret que ahir mateix anunciava la Professora Boladeras en un article de premsa ben il·lustratiu de la molt intensa activitat del Prof. Habermas. Diré solament quatre trets que poden resultar orientadors. En primer lloc cal saber que el treball d'Habermas s'ha desenvolupat sobretot a l'Institut de Recerca Social de Frankfurt i per un temps bastant llarg ha estat Director de l'Institut Max Planck per a la investigació de les condicions de vida en el món tècnico-científic. La seva adscripció a l'Institut de Frankfurt ha donat lloc a la creació del rètol, no sé si massa encertat però molt estès, d'Escola de Frankfurt, per tal d'agrupar diferents autors i emparentar-los. Em refereixo a Horkheimer, Adorno i altres, amb els quals Habermas tindria en comú, almenys, un cert aire de família segons la lògica del rètol, tant per les preocupacions dominants del grup per la crítica social com per certes orientacions comunes molt arrelades en la tradició filosòfica i sociològica alemanya. Bastant bizantina em sembla a mi la discussió sobre el marxisme o no marxisme d'Habermas, com m'ho semblaria també una discussió sobre el seu hegelisme o el seu kantisme, per exemple. En qualsevol cas és clar que Habermas és un pensador arrelat, però no tributari; compromès, però no afiliat, perquè sempre és un pensador independent i crític. Orientat a la recerca d'un instrument adequat per a la crítica social i conduït per un afany de racionalitat que revisa i reforma aquesta mateixa noció, Habermas

esdevingué especialment conegut a propòsit de la publicació de l'obra *Erkenntnis und Interesse*, l'any 1968, després d'haver publicat ja *Teoria i praxis. Estudis socialfilosòfics*; *La lògica de les ciències socials* (1970), etc. Per no allargar-nos massa destacaré també la seva col.laboració i les seves discrepàncies amb Luhmann i en qualsevol cas el seu allunyament de posicions postmodernes que reneguen massa de la racionalitat emancipatòria clàssica. En relació amb la racionalitat, Habermas ha elaborat la noció de racionalitat instrumental i comunicativa, com també la de maduresa de la raó, un concepte que arrenca de la tan coneguda definició de la Il.lustració per part de Kant, com a majoria d'edat o maduresa racional. *Seien Sie willkommen in Barcelona, Herr Professor Habermas. Es ist eine grosse Ehre für diese Universität, Sie bei uns heute als Gast zu haben und wir wünschen Sie schon zu hören. Danke, Herr Professor und nehmen Sie das Wort, bitte.*

Barcelona, 16 d'octubre de 1991
El Consell de la Càtedra

**STAATSBÜRGERSCHAFT UND NATIONALE
IDENTITÄT. ÜBERLEGUNGEN ZUR
EUROPÄISCHEN ZUKUNFT**

Ich freue mich über diese erste Gelegenheit, in Barcelona an dieser bedeutenden und traditionsreichen Katalanischen Universität vortragen zu dürfen. Ich betrachte es als eine besondere Auszeichnung, daß ich im Rahmen einer Gastprofessur sprechen kann, die mit dem Namen von Lluís Companys verbunden ist. Lluís Companys ist ein bedeutender republikanischer Politiker Kataloniens, der nach Frankreich emmigrieren mußte und von der Gestapo an Franco ausgeliefert worden ist. Wenn heute ein deutscher Kollege die neu geschaffene Catedra Lluís Companys einnimmt, möchte ich darin ein Zeichen der Liberalität der hiesigen Universität, auch einen Ausdruck für die neuen Beziehungen erkennen, die zwischen unseren beiden inzwischen demokratisch verfaßten Ländern bestehen.

Ich behandle ein Thema, das sich mit Diskussionen berührt, die hierzulande geführt werden. Ich möchte deshalb vorausschicken, daß ich mit den Problemen, die zwischen Katalonien und der spanischen Zentralregierung

bestehen, nicht eigentlich vertraut bin. Meine Überlegungen stehen in einem anderen Kontext. Gewiß geht es dabei auch um die Autonomie und die gleichberechtigte Koexistenz von Kulturellen Minderheiten innerhalb eines republikanischen Gemeinwesens. (Und wenn ich im folgenden von «Republik» spreche, schließe ich natürlich Demokratien ein, die wie die spanische nominell die Form einer Monarchie hat). Aber die Frage, von der ich ausgehe, ist nicht die, wann Völker das Recht haben, einen eigenen Staat zu bilden. Mich beschäftigt vielmehr die europaweit relevante Frage, ob die Nationalstaaten, die sich im Gefolge der Französischen Revolution herausgebildet haben, nach wie vor in einem inneren Zusammenhang mit jener Art von Nationalismus stehen, aus dem sie hervorgegangen sind. Es geht also um den Nationalismus der heute bestehenden Nationalstaaten, nicht um den Nationalismus der in ihnen gegebenenfalls unterdrückten oder marginalisierten Minderheiten.

Lassen Sie mich mit dem Hinweis auf einen Stimmungsumschwung beginnen, der durch die großen historischen Ereignisse der letzten Jahre angestoßen worden ist.

Bis in die Mitte der 80er Jahre schien die Geschichte in den kristallinen Zustand der «*posthistoire*» überzugehen. Das war Arnold Gehlens Stichwort für jenes merkwürdiges Gefühl, daß sich alles ändert, aber nichts mehr geht. *Rien ne va plus* –es sollte sich nichts wirklich Überraschendes mehr ereignen können. Unter der Glasglocke systemischer Zwänge schienen alle Möglichkeiten ausgereizt, alle Alternativen eingefroren, die noch offenen Optionen bedeutungslos geworden zu sein. Inzwischen ist diese Stimmung umgeschlagen. Die Geschichte ist wieder in Bewegung geraten, sie beschleunigt sich, läuft sogar heiß. Neue

Probleme verschieben die alten Perspektiven. Sie eröffnen gar, was wichtiger ist, Zukunftsperspektiven, aus denen wir überhaupt wieder Handlungsalternativen wahrnehmen.

Drei historische Bewegungen unserer mobil gewordenen Zeitgeschichte berühren das Verhältnis von Staatsbürgerschaft und nationaler Identität: (1) Die deutsche Einigung, die Befreiung der ostmitteleuropäischen Staaten aus sowjetischer Vormundschaft und die in ganz Osteuropa aufbrechenden Nationalitätenkonflikte verschaffen der Frage nach der Zukunft des Nationalstaates eine unerwartete Aktualität. (2) Das Zusammenwachsen der europäischen Staatengemeinschaft, mit der Zäsur des 1993 in Kraft tretenden Gemeinsamen Binnenmarktes, beleuchtet das Verhältnis von Nationalstaat und Demokratie: hinter der supranational vollzogenen ökonomischen Integration bleiben die nationalstaatlich verfaßten demokratischen Prozesse hoffnungslos zurück. (3) Die riesigen Wanderungsbewegungen aus den armen Regionen des Ostens und des Südens, mit denen sich Westeuropa in den kommenden Jahren verstärkt konfrontiert sieht, geben dem Asylantenproblem eine neue Größenordnung und Dringlichkeit. Damit verschärft sich der Widerstreit zwischen den universalistischen Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaates einerseits und den partikularistischen Ansprüchen auf die Integrität eingespielter Lebensformen andererseits.

Diese drei Themen bilden den Anlaß für die begriffliche Klärung einiger normativer Gesichtspunkte, unter denen wir das komplexe Verhältnis von Staatsbürgerschaft und nationaler Identität besser verstehen können.¹

1. Ich danke Inge Maus und Klaus Günther für kritische Ratschläge und Anregungen.

I. Vergangenheit und Zukunft des Nationalstaates

Die Ereignisse in Deutschland und in den osteuropäischen Ländern haben einer Diskussion, die in der Bundesrepublik seit längerem über den Weg zur «post-nationalen Gesellschaft» geführt wird, eine neue Wendung gegeben.² Viele Intellektuelle haben beispielsweise das demokratische Defizit eines Vereinigungsprozesses beklagt, der auf administrativer und ökonomischer Ebene ohne Beteiligung der Staatsbürger vollzogen worden ist; heute sehen sie sich dem Vorwurf der «Arroganz des Postnationalen» ausgesetzt. Diese Kontroverse über Art und Tempo der staatlichen Einigung speist sich nicht nur aus den konträren Gefühlslagen der streitenden Parteien, sie erklärt sich auch aus unklaren Begriffen. Die eine Seite begreift den Beitritt der fünf neuen Länder zur Bundesrepublik als die Wiederherstellung der Einheit eines vor vier Jahrzehnten zerrissenen Nationalstaates; aus dieser Sicht stellt sich die Nation als die vorpolitische Einheit einer historischen Schicksalsgemeinschaft dar. Die andere Seite begreift die staatliche Einigung eher als die Wiederherstellung von Demokratie und Rechtsstaat auf einem Territorium, wo seit 1933 staatsbürgerliche Rechte so oder so außer Kraft gesetzt worden waren; aus dieser Sicht war die alte Bundesrepublik nicht weniger als die neue eine Nation von Staatsbürgern. Mit dem republikanischen Sprachgebrauch verliert der Begriff der Staatsnation genau die vorpolitisch-völkischen Konnotationen, die den Ausdruck 'Nationalstaat' im modernen Europa begleitet haben. Die Auflösung der semantischen Klam-

2. P. Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaats*, Stuttgart. 1990.

mer um Staatsbürgerschaft und nationale Identität trägt der Tatsache Rechnung, daß sich die klassische Form des Nationalstaates heute in Auflösung befindet. Das lehrt ein Blick auf seine Entstehung in der frühen Moderne.

In der europäischen Neuzeit hat sich die vormoderne Form des viele Völker vereinigenden *Imperiums*, wie es in den Gestalten des alten Deutschen Reiches Römischer Nation oder des Russischen und des Osmanischen Reiches fortlebte, nicht stabilisieren können.³ Eine zweite, und zwar föderative Struktur der Staatenbildung ist aus dem mitteleuropäischen Städtegürtel hervorgegangen. Vor allem in der Schweiz hat sich eine *Föderation* entwickelt, die stark genug ist, die ethnischen Spannungen eines multikulturellen Staatsbürgerverbandes auszugleichen. Aber nur der zentral verwaltete *Territorialstaat* hat für das europäische Staatensystem insgesamt und langfristig eine strukturbildende Kraft erlangt. Er ist – wie Portugal, Spanien, Frankreich, England und Schweden – zunächst aus Königsreichen hervorgegangen und hat sich später, im Zuge einer Demokratisierung nach französischem Vorbild, zum *Nationalstaat* ausgebildet. Diese staatliche Formation hat Rahmenbedingungen gesichert, unter denen sich das kapitalistische Wirtschaftssystem weltweit entfalten konnte. Der Nationalstaat bildete nämlich die Infrastruktur für eine rechtsstaatlich disziplinierte Verwaltung und bot die Garantie für einen staatsfreien Raum individuellen und kollektiven Handelns. Er hat, was uns vor allem interessiert, die Grundlage für die kulturelle und

3. Vgl. zum Folgenden M.R. Lepsius, «Der europäische Nationalstaat», in: ders., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, 256ff.

ethnische Homogenität geschaffen, auf der sich seit dem späten 18. Jahrhundert die Demokratisierung des Staatswesens durchsetzen konnte – allerdings um den Preis der Unterdrückung und Ausgrenzung nationaler Minderheiten. Nationalstaat und Demokratie sind als Zwillinge aus der Französischen Revolution hervorgegangen. Kulturell stehen sie im Schatten des Nationalismus.

Dieses Nationalbewußtsein ist eine spezifisch moderne Erscheinung der kulturellen Integration. Das politische Bewußtsein nationaler Zusammengehörigkeit entsteht aus einer Dynamik, die die Bevölkerung erst ergreifen konnte, als diese durch Prozesse der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Modernisierung schon aus ihren ständischen Sozialverbänden herausgerissen, also zugleich mobilisiert und vereinzelt wurde. Der Nationalismus ist eine Bewußtseinsinformation, die eine durch Geschichtsschreibung und Reflexion hindurch gefilterte Aneignung kultureller Überlieferungen voraussetzt. Zugleich verbreitet er sich über die Kanäle der modernen Massenkommunikation. Beides verleiht dem Nationalismus künstliche Züge; das gewissermaßen Konstruierte macht ihn von Haus aus für den manipulativen Mißbrauch durch politische Eliten anfällig.

Die Entstehungsgeschichte des Nationalstaats spiegelt sich in der Geschichte des Begriffes 'Nation'⁴. Bei den Römern heißt 'Natio' die Göttin der Geburt und der Herkunft. 'Nation' bezieht sich wie 'gens' und 'populus' im Gegensatz zu 'civitas' auf Völkerschaften (oft auf 'wilde', 'barbarische' oder 'heidnische' Völker),

4. Vgl. Art. «Nation» in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, 406-414.

die noch nicht als politische Verbände organisiert sind. Nationen sind nach diesem klassischen Sprachgebrauch Abstammungsgemeinschaften, die geographisch durch Siedlung und Nachbarschaft sowie kulturell durch die Gemeinsamkeit von Sprache, Sitte, Überlieferung, aber noch nicht politisch durch eine staatliche Organisationsform integriert sind. Diese Bedeutung erhält sich während des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Sogar Kant sagt noch: "Diejenige Menge, welche sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (gens)." Aber schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts verschränken sich die Bedeutungen von 'Nation' und 'Staatsvolk'. Mit Sieyès und der Französischen Revolution wird die 'Nation' sogar zur Quelle der staatlichen Souveränität. Jeder Nation soll nun das Recht auf politische Selbstbestimmung zustehen. Im 19. Jahrhundert erscheint den konservativen Repräsentanten der Deutschen Historischen Schule das Nationalitätsprinzip schon als gleichbedeutend mit dem «Revolutionsprinzip».

Die Bedeutung von 'Nation' hatte sich damit aus einer vorpolitischen Größe zu einem Merkmal gewandelt, das für die politische Identität der Bürger eines demokratischen Gemeinwesens konstitutiv ist. Am Ende des 19. Jahrhunderts kann sich das Bedingungsverhältnis von nationaler Identität und Staatsbürgerschaft sogar umkehren. So steht etwa das berühmte Wort von Ernest Renan «L'existence d'une nation est... un plébiscite de tous les jours» bereits in einem gegen den Nationalismus gerichteten Kontext. Renan kann nach 1871 den Anspruch des Deutschen Reiches auf das Elsaß nur deshalb mit Hinweis auf die französische Nationalität der Bevölkerung abwehren, weil er die

'Nation' als eine Nation von Staatsbürgern begreift und nicht als Abstammungsgemeinschaft. Die Staatsbürgernation findet ihre Identität nicht in ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten, sondern in der Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben. Hier löst sich die republikanische Komponente der Staatsbürgerschaft vollends von der Zugehörigkeit zu einer vorpolitischen, durch Abstammung, geteilte Tradition und gemeinsame Sprache integrierten Gemeinschaft. Von diesem Ende her betrachtet, hatte die anfängliche Verschmelzung des Nationalbewußtseins mit der republikanischen Gesinnung nur eine katalysatorische Funktion.

Der durch historisches Bewußtsein und Romantik, also wissenschaftlich und literarisch, vermittelte Nationalismus hat eine kollektive Identität begründet, die für die in der Französischen Revolution entstandene Staatsbürgerrolle *funktional* gewesen ist. Im Schmelztiegel des Nationalbewußtseins verwandelten sich nämlich die askriptiven Herkunftsmerkmale in ebenso viele Resultate einer bewußten Traditionsaneignung. Aus der angestammten Nationalität wurde ein erworbener Nationalismus, eine aus eigener Kraft konstituierte Gestalt des Geistes. Er konnte die Identifikation mit einer Rolle fördern, die ein hohes Maß an persönlichem Engagement verlangt – bis hin zur Selbstaufopferung: die allgemeine Wehrpflicht war nur die Kehrseite der Bürgerrechte. In der Bereitschaft, für das Vaterland zu kämpfen und zu sterben, bewährten sich gleichermaßen nationales Bewußtsein und republikanische Gesinnung. Daraus erklärt sich das komplementäre Verhältnis, in dem Nationalismus und Republikanismus ursprünglich stehen: eins würde zum Vehikel der Entstehung des anderen.

Dieser sozialpsychologische Zusammenhang ist jedoch kein konzeptueller. Weil nationale Selbständigkeit und kollektive Selbstbehauptung gegen fremde Nationen als eine andere, nämlich kollektivistische Art von Freiheit verstanden werden können, die zur genuin politischen Freiheit der Staatsbürger im Inneren in Gegensatz gerät, kann sich später das moderne Verständnis dieser republikanischen Freiheit vom Schoß des nationalen Freiheitsbewußtseins, dem es entsprungen ist, auch wieder lösen. Der Nationalstaat hatte nur vorübergehend einen engen Zusammenhang zwischen «Ethnos» und «Demos» gestiftet.⁵ Dem Begriffe nach war die Staatsbürgerschaft von der nationalen Identität immer schon unabhängig.

Das Konzept der Staatsbürgerschaft entwickelt sich aus dem Rousseauschen Begriff der Selbstbestimmung. Zunächst hatte man «Volkssouveränität» als eine Eingrenzung oder Umkehrung der Fürstensouveränität verstanden, die auf einem Vertrag zwischen Volk und Regierung beruht. Demgegenüber haben Rousseau und Kant Volkssouveränität nicht als einen Transfer der Herrschaftsgewalt von oben nach unten oder als Teilung der Herrschaft zwischen zwei Parteien begriffen. Für sie bedeutet Volkssouveränität vielmehr die Transformation der Herrschaft in *Selbstgesetzgebung*. An die Stelle eines historischen Paktes, des Herrschaftsvertrages, tritt hier der Gesellschaftsvertrag als ein abstraktes Modell für die Art und Weise der *Konstituierung* einer Herrschaft, die sich nur noch als Vollzug demokratischer Selbstgesetzgebung legitimiert. Dadurch verliert politische Herrschaft den Charakter

5. M.R. Lepsius, «Ethnos und Demos», in: Lepsius (1990), 247-255.

naturwüchsiger Gewalt: aus der 'auctoritas' der Staatsgewalt sollten die Reste der 'violentia' getilgt werden. Nach dieser Vorstellung «kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden eben dasselbe beschließen... gesetzgebend sein» (Kant).

Damit ist nicht ohne weiteres diesubstanzhafte Allgemeinheit eines Volkswillens gemeint, der seine Einheit einer vorgängigen Homogenität der Abstammung oder der Lebensform verdankt. Der in einer Assoziation von Freien und Gleichen jeweils erstrittene und erzielte Konsens beruht letztlich nur auf der Einheit eines konsentierten *Verfahrens*. Dieses Verfahren der demokratischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung wird zur rechtsstaatlichen Verfassung ausdifferenziert. In einer pluralistischen Gesellschaft drückt die Verfassung einen formalen Konsens aus. Die Staatsbürger wollen ihr Zusammenleben nach Prinzipien regeln, die, weil sie im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegen, die begründete Zustimmung aller finden können. Eine solche Assoziation ist durch Verhältnisse reziproker Anerkennung strukturiert, unter denen jeder erwarten kann, von allen als Freier und Gleicher respektiert zu werden. Jeder soll dreifache Anerkennung finden: Er soll in seiner Integrität als unvertretbares Individuum, als Angehöriger einer ethnischen oder kulturellen Gruppe und als Bürger, d.h. als Mitglied des politischen Gemeinwesens, gleichen Schutz und gleiche Achtung finden können. Diese Idee eines sich selbst bestimmenden politischen Gemeinwesens hat in den Verfassungen, überhaupt in den politischen Systemen Westeuropas und der Vereinigten Staaten auf vielfältige Weise rechtliche Verkörperungen gefunden.

In der Sprache der Juristen hat freilich «Staatsbürgerschaft», «citoyenneté» oder «citizenship» lange Zeit

nur den Sinn von Staatsangehörigkeit oder Nationalität gehabt; erst neuerdings wird der Begriff im Sinne eines durch Bürgerrechte umschriebenen Staatsbürgerstatus erweitert.⁶ Die *Staatsangehörigkeit* regelt die Zuordnung von Personen zu einem Staatsvolk, dessen Existenz völkerrechtlich anerkannt ist. Ungeachtet der inneren Organisation der Staatsgewalt, dient diese Definition der Mitgliedschaft, zusammen mit der territorialen Bestimmung des Staatsgebietes, der sozialen Abgrenzung des Staates. Nach dem Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates als einer Assoziation freier und gleicher Bürger ist die Staatsangehörigkeit an das Prinzip der Freiwilligkeit gebunden. Die herkömmlichen askriptiven Merkmale des Wohnsitzes und der Geburt (*jus soli* und *jus sanguinis*) begründen keine unwiderrufliche Unterwerfung unter die staatliche Hoheitsgewalt. Sie dienen nur noch als administrative Kriterien der Zuschreibung einer unterstellten impliziten Zustimmung, mit der das Recht auf Auswanderung oder auf den Verzicht der Staatsangehörigkeit korrespondiert.⁷

Heute werden freilich die Ausdrücke 'Staatsbürgerschaft' oder 'citizenship' nicht nur für die staatliche Organisationsmitgliedschaft, sondern auch für den Status verwendet, der durch die staatsbürgerlichen Rechte

6. Zum Folgenden R. Grawert, «Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft», *Der Staat*, 23, 1984, 179-204.

7. P.H. Schluck, R.M. Smith, *Citizenship without Consent*, New Haven 1985, Ch.I. Die Entkoppelung des normativen Sinnes der Staatsangehörigkeit von askriptiven Merkmalen der Abstammung ist freilich nicht überall konsequent durchgeführt. Art. 116 GG führt beispielsweise den sog. Statusdeutschen ein, der nach Maßgabe des objektiv bestätigten «Bekennnisses zur Kulturgemeinschaft» dem deutschen Volk zugehört, ohne deutscher Staatsangehöriger zu sein; er genießt ein (heute allerdings verfassungspolitisch umstrittenes) Privileg auf Einbürgerung.

und Pflichten inhaltlich definiert wird. Das Grundgesetz nennt zwar einen staatsbürgerlichen Status wie die Schweizer Aktivbürgerschaft nicht ausdrücklich;⁸ aber gestützt auf Art 33 Abs.1 GG hat die Rechtsdogmatik das Bündel staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten, insbesondere die Grundrechte, zu einem ähnlich begriffenen Gesamtstatus ausgebildet⁹. Für die republikanische Auffassung bildet das Problem der Selbstorganisation der Gesellschaft den Bezugspunkt, sind die politischen Teilhabe- und Kommunikationsrechte der Kern der Staatsbürgerschaft. R. Grawert begreift diese als «das Rechtsinstitut, durch das der einzelne Staatsangehörige in den konkreten Wirkzusammenhang des Staates mitwirkend einbezogen wird»¹⁰. Der Status des Staatsbürgers fixiert insbesondere die demokratischen Rechte, die der Einzelne reflexiv in Anspruch nehmen kann, um seine materiale Rechtsstellung zu *verändern*.

In der Rechtsphilosophie liegen zwei konträre Deutungen dieser aktiven Staatsbürgerschaft miteinan-

8. R. Winzeler, *Die politischen Rechte des Aktivbürgers nach schweizerischem Bundesrecht*, Bern 1983.

9. K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts*, Heidelberg 1990, 113: «Als subjektive Rechte bestimmen und sichern sie (die Grundrechte) den Rechtszustand des Einzelnen in seinen Fundamenten; als (objektive) Grundelemente der demokratischen und rechtsstaatlichen Ordnung fügen sie ihn in diese Ordnung ein, die ihrerseits erst durch die Aktualisierung jener Rechte Wirklichkeit gewinnen kann. Der durch die Grundrechte des Grundgesetzes begründete und gewährleistete verfassungsrechtliche Status des Einzelnen ist ein materieller Rechtsstatus, d.h. ein Status konkret bestimmten Inhalts, der weder für den Einzelnen noch für die staatlichen Gewalten unbegrenzt verfügbar ist. Dieser verfassungsrechtliche Status bildet den Kern des allgemeinen staatsbürgerlichen Status, der neben den Grundrechten... durch die Gesetze bestimmt wird.»

10. R. Grawert, «Staatsvolk und Staatsangehörigkeit», *Handbuch des Staatsrechts*, hg. v. J. Isensee und P. Kirchhof, Heidelberg. 1987, 684 ff.

der im Wettstreit. In der von Locke ausgehenden liberalen Tradition des Naturrechts hat sich ein individualistisch-instrumentalistisches, in der auf Aristoteles zurückgreifenden republikanischen Tradition der Staatslehre ein kommunitaristisch-ethisches Verständnis der Staatsbürgerrolle herauskristallisiert. Im einen Fall wird die Staatsbürgerschaft nach dem Muster einer Organisationsmitgliedschaft konzipiert, die eine Rechtsstellung begründet, im anderen Fall nach dem Modell der Zugehörigkeit zu einer sich selbst bestimmenden ethisch-kulturellen Gemeinschaft. Nach der einen Lesart bleiben die Individuen dem Staat äußerlich, leisten zu dessen Reproduktion – etwa mit Wahlstimmen und Steuerzahlungen – bestimmte Beiträge, um im Austausch dafür Organisationsleistungen zu erhalten. Nach der anderen Lesart sind die Bürger dem politischen Gemeinwesen wie die Teile einem Ganzen derart integriert, daß sie ihre persönliche und soziale Identität nur im Horizont gemeinsamer Überlieferungen und anerkannter politischer Institutionen ausbilden können. Nach liberaler Lesart unterscheiden sich die Staatsbürger nicht wesentlich von Privatleuten, die ihre vorpolitischen Interessen gegenüber dem Staatsapparat zur Geltung bringen; nach republikanischer Lesart aktualisiert sich die Staatsbürgerschaft allein in der kollektiven Selbstbestimmungspraxis. Charles Taylor beschreibt diese beiden konkurrierenden Staatsbürgerkonzepte folgendermaßen: «One (model) focuses mainly on individual rights and equal treatment, as well as on a government performance which takes account of citizen's preferences. This is what has to be secured. Citizen capacity consists mainly in the power to retrieve these rights and ensure equal treatment, as well as to influence the effective decision-makers... These institutions have

an entirely instrumental significance... No value is put on participation in rule for its own sake... The other model, by contrast, defines participation in self-rule as of the essence of freedom, as part of what must be secured. This is... an essential component of citizen capacity... Full participation in self-rule is seen as being able, at least part of the time, to have some part in the forming of a ruling consensus, with which one can identify along with others. To rule and be ruled in turn means that at least some of the time the governors can be 'us' and not always 'them'.»¹¹

Obwohl das ganzheitliche Modell eines Gemeinwesens, dem die Staatsbürger mit Haut und Haaren einverleibt sind, in vielen Hinsichten der modernen Politik unangemessen ist, hat es gegenüber dem Organisationsmodell, wonach die Einzelnen isoliert dem Staatsapparat gegenüberstehen und nur über eine funktional spezifizierte Mitgliedschaftsbeziehung mit ihm verknüpft sind, einen Vorzug: Es macht klar, daß politische Autonomie ein Selbstzweck ist, den niemand für sich allein, in der privaten Verfolgung je eigener Interessen, sondern nur alle gemeinsam auf dem Wege einer intersubjektiv geteilten Praxis verwirklichen können. Die Rechtsstellung des Staatsbürgers konstituiert sich durch ein Netz egalitärer Beziehungen reziproker Anerkennung. Sie mutet jedem die Teilnehmerperspektiven der ersten Person Plural zu -nicht nur die Beobachterperspektive eines am je eigenen Erfolg orientierten Beobachters oder Aktors.

Rechtlich garantierte Anerkennungsverhältnisse reproduzieren sich aber nicht von selbst, sie bedürfen

11. Ch. Taylor, «The Liberal-Communitarian Debate», in: N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambr., Mass. 1989, 178f.

der kooperativen Anstrengung einer staatsbürgerlichen Praxis, zu der niemand durch rechtliche Normen genötigt werden kann. Das moderne Zwangsrecht erstreckt sich aus gutem Grund nicht auf die Motive und die Gesinnungen seiner Adressaten. Eine Rechtsflicht etwa zur aktiven Wahrnehmung demokratischer Rechte hätte etwas Totalitäres. Darum bleibt der rechtlich konstituierte Staatsbürgerstatus angewiesen auf das *Entgegenkommen* eines konsonanten Hintergrundes von rechtlich nicht erzwingbaren Motiven und Gesinnungen eines am Gemeinwohl orientierten Bürgers. Das republikanische Modell der Staatsbürgerschaft erinnert daran, daß die verfassungsrechtlich gesicherten Institutionen der Freiheit nur soviel wert sind, wie eine an politische Freiheit *gewöhnte*, in die Wir-Perspektive der Selbstbestimmungspraxis eingewöhnte Bevölkerung aus ihnen macht. Die rechtlich institutionalisierte Staatsbürgerrolle muß in den Kontext einer freiheitlichen politischen Kultur eingebettet sein. Deshalb beharren die Kommunitaristen darauf, daß sich der Staatsbürger «patriotisch» mit seiner Lebensform identifizieren soll. Auch Taylor postuliert ein Gemeinbewußtsein, das aus der Identifikation mit bewußt akzeptierten Überlieferungen der eigenen ethnisch-kulturellen Gemeinschaft hervorgeht: «The issue is, can our patriotism survive the marginalization of participatory self-rule? As we have seen, a patriotism is a common identification with a historical community founded on certain values... But it must be one whose core values incorporate freedom.»¹²

12. Taylor, 1989, 178.

Das scheint unserer These zu widersprechen, daß zwischen Republikanismus und Nationalismus nur ein geschichtlich kontingenter, kein begrifflicher Zusammenhang besteht. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber aus Taylors Überlegung nur die Aussage, daß die universalistischen Grundsätze demokratischer Rechtsstaaten irgendeiner politisch-kulturellen Verankerung bedürfen. Die Verfassungsprinzipien können erst dann in den gesellschaftlichen Praktiken Gestalt annehmen und zur treibenden Kraft für das dynamisch verstandene Projekt der Herstellung einer Assoziation von Freien und Gleichen werden, wenn sie im Kontext der Geschichte einer Nation von Staatsbürgern so situiert werden, daß sie mit Motiven und Gesinnungen der Bürger eine Verbindung eingehen.

Nun zeigen die Beispiele multikultureller Gesellschaften wie der Schweiz und der USA, daß sich eine politische Kultur, in der die Verfassungsgrundsätze Wurzeln schlagen können, keineswegs auf eine allen Staatsbürgern gemeinsame ethnische, sprachliche und kulturelle Herkunft stützen muß. Auf eine andere Weise wiederholt sich dasselbe Problem in Spanien, wo die katalanischen, galizischen und baskischen Minderheiten mit der kastilischen Mehrheit *dieselbe* Verfassungskultur teilen, jedenfalls teilen sollten. Eine liberale politische Kultur bildet nur den gemeinsamen Nenner eines Verfassungspatriotismus, der gleichzeitig den Sinn für die Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft schärft. Auch in einem künftigen europäischen Bundesstaat müssen *dieselben* Rechtsprinzipien aus den Perspektiven *verschiedener* nationaler Überlieferungen, verschiedener nationaler Geschichten interpretiert werden. Die eigene Tradition muß jeweils

aus einer an den Perspektiven der anderen relativierten Sicht so angeeignet werden, daß sie in eine übernational geteilte west-europäische Verfassungskultur eingebracht werden kann. Eine partikularistische Verankerung *dieser Art* würde der Volkssouveränität und den Menschenrechten keinen Deut von ihrem universalistischen Sinn nehmen. Es bleibt dabei: Die demokratische Staatsbürgerschaft braucht nicht in der nationalen Identität eines Volkes verwurzelt zu sein; ungesehen der Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen, verlangt sie aber die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur.

II. Nationalstaat und Demokratie im geeinten Europa.

Die politische Zukunft der Europäischen Gemeinschaft beleuchtet das Verhältnis zwischen Staatsbürgerschaft und nationaler Identität auf andere Weise. Das von Aristoteles entwickelte Konzept der Staatsbürgerschaft war ja ursprünglich auf das Format von Städten oder Stadtstaaten zugeschnitten. Die Umwandlung von Bevölkerungen in staatenbildende Nationen hat, wie wir gesehen haben, im Zeichen eines Nationalismus gestanden, der die republikanischen Ideen mit der Größenordnung moderner Flächenstaaten in Einklang zu bringen schien. In den politischen Formen dieses Nationalstaates hat sich der moderne Wirtschaftsverkehr entfaltet. Und wie die bürokratische Staatsanstalt hat auch die kapitalistische Wirtschaft einen systemischen Eigensinn entwickelt. Die Güter-, Kapital- und Arbeitsmärkte gehorchen einer eigenen, von den Absichten der Subjekte unabhängigen Logik. Neben

der administrativen Macht, wie sie in den staatlichen Bürokratien verkörpert ist, ist das Geld zu einem anonymen, über die Köpfe der Beteiligten hinweg wirksamen Medium der gesellschaftlichen Integration geworden. Diese *Systemintegration* tritt in Konkurrenz zu der über Werte, Normen und Verständigung laufenden, also durch das Bewußtsein der Akteure vermittelten *Sozialintegration*. Die über demokratische Staatsbürgerschaft laufende politische Integration bildet einen Aspekt dieser allgemeinen Sozialintegration. Aus diesem Grunde stehen Kapitalismus und Demokratie in einer – von liberalen Theorien oft geleugneten – Spannung.

Am Beispiel der Entwicklungsländer zeigt sich, daß es zwischen der Entfaltung des demokratischen Rechtsstaats und der kapitalistischen Modernisierung keineswegs einen linearen Zusammenhang gibt. Eben-sowening ist der sozialstaatliche Kompromiß, der sich in den westlichen Demokratien seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eingespielt hat, automatisch zustande gekommen. Die Entwicklung der Europäischen Gemeinschaft bringt dieselbe Spannung zwischen Demokratie und Kapitalismus auf andere Weise zum Ausdruck. Hier äußert sie sich im vertikalen Gefälle zwischen einer systemischen Integration von Wirtschaft und Verwaltung, die auf supranationaler Ebene zustande kommt, und einer nur auf nationalstaatlicher Ebene vollzogenen politischen Integration. Die technokratische Gestalt der Europäischen Gemeinschaft verstärkt deshalb den Zweifel, der an jenen mit der Rolle des demokratischen Staatsbürgers verknüpften normativen Erwartungen ohnehin besteht. Sind diese Erwartungen nicht auch schon innerhalb der Grenzen des Nationalstaates weitgehend Illusion gewesen? Hat die vorüber-

gehend erzielte Symbiose von Republikanismus und Nationalismus nicht nur die Tatsache verschleierte, daß das Konzept des Staatsbürgers bestenfalls für die unterkomplexen Verhältnisse eines ethnisch homogenen und überschaubaren, noch durch Tradition und Sitte integrierten Gemeinwesens taugt?

Aus der «Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft» ist heute eine «Europäische Gemeinschaft» geworden, die den politischen Willen bekundet, eine «Europäische Union» zu bilden. Für ein solches staatliches Gebilde mit 320 Millionen Einwohnern gibt es, wenn man von Indien absieht, nur das Beispiel der Vereinigten Staaten. Die USA bilden freilich eine multikulturelle Gesellschaft, die durch dieselbe politische Kultur und (vorerst) eine einzige Sprache geeint wird, während die Europäische Union einen vielsprachigen Nationalitätenstaat darstellen würde. Dieser Verband müßte auch dann, wenn er, was zu hoffen ist, einem Bundesstaat ähnlicher sein würde als einer Föderation teilsouveräner Einzelstaaten, gewisse Züge von de Gaulles «Europa der Vaterländer» behalten. Die bisherigen Nationalstaaten müßten auch in einem solchen Europa eine starke strukturbildende Kraft behalten.

Auf dem dornigen Wege zur Europäischen Union bilden allerdings die Nationalstaaten weniger ein Problem wegen unüberwindlicher Souveränitätsansprüche als vielmehr deshalb, weil bisher demokratische Prozesse nur innerhalb ihrer Grenzen halbwegs funktionieren. Mit einem Wort: die politische Öffentlichkeit ist bisher nationalstaatlich fragmentiert geblieben. Deshalb drängt sich die Frage auf, ob es eine europäische Staatsbürgerschaft überhaupt geben kann. Damit meine ich nicht nur die grenzüberschreitenden Möglichkeiten kollektiven politischen Handelns, sondern auch das Be-

wußtsein «der Verpflichtung auf ein europäisches Gemeinwohl.»¹³ Noch im Jahre 1974 hat Raymond Aron diese Frage entschieden verneint. Auf der supranationalen Steuerungsebene wird demnächst ein großräumiger europäischer Binnenmarkt mit rechtlich-administrativen Mitteln eingerichtet, während ein kompetenzarmes Europäische Parlament in Straßburg aus dem Blickwinkel der politischen Öffentlichkeiten der Mitgliedstaaten auch weiterhin kaum wahrgenommen werden dürfte. Bisher greifen die genuin politischen Staatsbürgerrechte über den Rahmen des Nationalstaates nicht hinaus.

Die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes orientiert sich an den «Fünf Freiheiten des Gemeinsamen Marktes» und interpretiert den freien Warenverkehr, die Freizügigkeit der Arbeitnehmer, das Niederlassungsrecht der Unternehmer, die Freiheit des Dienstleistungsverkehrs sowie die Freiheit des Zahlungsverkehrs als Grundrechte. Das entspricht den Kompetenzen, die die Römischen Verträge dem Ministerrat und der Hohen Kommission in Art. 3 einräumen. Diese wiederum erklären sich aus dem in Art. 9 genannten Ziel: «Grundlage der Gemeinschaft ist eine Zollunion, die sich auf den gesamten Warenaustausch erstreckt.» Dieses Ziel würde mit dem Gemeinsamen Markt und der Einrichtung einer autonomen Zentralbank erreicht. Das neue Niveau wirtschaftlicher Interdependenzen läßt einen wachsenden Koordinationsbedarf auch für andere Politikfelder wie Umweltpolitik, Steuer- und Sozialpolitik, Bildungspolitik usw. erwarten. Und dieser Regulierungsbedarf dürfte wieder-

13. P. Kielmannsegg, Ohne historisches Vorbild (FAZ vom 7.12.1990).

rum nach Maßgabe der Sicherung gleicher Wettbewerbsverhältnisse primär unter wirtschaftlichen Rationalitätskriterien verarbeitet werden. Bisher werden diese Aufgaben von europäischen Organisationen erledigt, die sich zu einem dichten administrativen Geflecht vernetzt haben. Die neuen Funktionseliten sind zwar der Form nach an die Regierungen und Institutionen ihrer Herkunftsländer rückgebunden; tatsächlich sind sie ihren nationalen Kontexten schon entwachsen. Professionell arbeitende Beamte bilden eine von demokratischen Prozessen abgehobene Bürokratie.

Für die Bürger öffnet sich damit die Schere zwischen Betroffensein und Teilnahme immer weiter. Eine zunehmende Zahl von supranational beschlossenen Maßnahmen betrifft immer mehr Bürger in immer weiteren Lebensbereichen. Da die Staatsbürgerrolle bisher nur nationalstaatlich institutionalisiert ist, haben aber die Bürger keine effektiven Möglichkeiten, europäische Entscheidungen zu thematisieren und zu beeinflussen. M.R. Lepsius stellt lapidar fest: «Eine europäische öffentliche Meinung gibt es nicht.»¹⁴ Bildet nun diese Disparität ein vorübergehendes Ungleichgewicht, das durch die Parlamentarisierung der Brüsseler Expertokratie beseitigt werden kann? Oder zeichnet sich in diesen nach wirtschaftlichen Rationalitätskriterien arbeitenden Bürokratien nur deutlicher eine Entwicklung ab, die auch innerhalb der Nationalstaaten seit langem und unaufhaltsam fortschreitet – die Verselbständigung ökonomischer Imperative und eine Verstaatlichung der Politik, die den Staatsbürgerstatus

14. M.R. Lepsius, «Die Europäische Gemeinschaft», *Beitrag zum 20. Dt. Soziologentag*, Ffm. 1990.

aushöhlen und dessen republikanischen Anspruch dementieren?

T.H. Marshall¹⁵ hat am Beispiel Englands die Expansion staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten im Zusammenhang mit der kapitalistischen Modernisierung untersucht. Marshalls Einteilung der staatsbürgerlichen Rechte in 'civil', 'political', und 'social rights' folgt einer bekannten juristischen Klassifikation. Danach schützen die liberalen Abwehrrechte das private Rechtssubjekt gegen ungesetzliche Eingriffe des Staates in Freiheit und Eigentum, die politischen Teilnahmerechte ermöglichen dem Aktivbürger eine Beteiligung am demokratischen Prozeß der Meinungs- und Willensbildung, die sozialen Teilhaberechte gewähren dem Klienten des Wohlfahrtsstaates Mindesteinkommen und soziale Sicherheit. Marshall vertritt die These, daß sich der Status des Staatsbürgers in modernen Gesellschaften sukzessive erweitert und gefestigt hat. Zunächst sollen die demokratischen Rechte die negativen Freiheitsrechte, dann die sozialen Rechte wiederum die beiden klassischen Grundrechtsarten ergänzt haben, und zwar so, daß immer weitere Kreise der Bevölkerung schrittweise ihre vollen Mitgliedschaftsrechte erworben haben.

Auch wenn man von den historischen Details Abstand nimmt, trifft diese Suggestion einer im großen und ganzen linear verlaufenden Entwicklung nur auf das zu, was die Soziologen verallgemeinernd 'Inklusion' nennen. In einer funktional immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft erwerben immer mehr Personen immer weitere Rechte auf Zugang zu und Beteiligung

15. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge. 1950.

an immer mehr Teilsystemen – ob es sich nun um Märkte, Betriebe und Arbeitsplätze, um Ämter, Gerichte und stehende Heere, um Schulen und Krankenhäuser, Theater und Museen, um politische Vereinigungen und öffentliche Kommunikationsmittel, Parteien, Selbstverwaltungseinrichtungen oder Parlamente handelt. Für den Einzelnen vervielfältigen sich damit die Organisationsmitgliedschaften, erweitern sich die Optionsspielräume. Dieses Bild eines linearen Fortschritts verdankt sich freilich einer Beschreibung, die gegenüber Zuwächsen und Verlusten an Autonomie neutral bleibt. Sie ist blind gegenüber der tatsächlichen Nutzung eines aktiven Staatsbürgerstatus, über den der Einzelne auf die demokratische Veränderung seines Status einwirken kann. Nur die politischen Teilnahmerechte begründen ja die reflexive, auf sich selbst bezügliche Rechtsstellung eines Staatsbürgers. Die negativen Freiheitsrechte und die sozialen Teilhaberechte können hingegen paternalistisch verliehen werden. Rechtsstaat und Sozialstaat sind im Prinzip auch ohne Demokratie möglich. Auch wo, wie im «demokratischen und sozialen Rechtsstaat» des Grundgesetzes, alle drei Kategorien von Rechten institutionalisiert sind, behalten nämlich diese Abwehrrechte und Teilhaberechte ein Janusgesicht.

Die liberalen Rechte, die sich, historisch gesehen, um die gesellschaftliche Stellung des privaten Eigentümers kristallisiert haben, lassen sich unter *funktionalen* Gesichtspunkten als die Institutionalisierung eines marktgesteuerten Wirtschaftssystems begreifen, während sie unter *normativen* Gesichtspunkten individuelle Freiheiten gewährleisten. Die sozialen Rechte bedeuten unter *funktionalen* Gesichtspunkten die Installierung wohlfahrtsstaatlicher Bürokratien, unter *normativen*

Gesichtspunkten gewähren sie kompensatorische Ansprüche auf eine gerechte Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum. Gewiß, sowohl individuelle Freiheiten wie soziale Sicherheiten können auch als rechtliche Basis für jene gesellschaftliche Unabhängigkeit betrachtet werden, die eine effektive Wahrnehmung politischer Rechte erst ermöglicht. Dabei handelt es sich aber um empirische, nicht etwa um konzeptuell notwendige Zusammenhänge. Denn Freiheits- und Teilhaberechte ermöglichen genauso gut die privatisistische Abkehr von einer Staatsbürgerrolle, die sich damit auf die Beziehungen eines Klienten zu vorsorgenden und leistenden Verwaltungen reduziert.

Das Syndrom des staatsbürgerlichen Privatismus und die Ausübung der Staatsbürgerrolle aus der Interessenlage von Klienten werden um so wahrscheinlicher, als Ökonomie und Staat, die über dieselben Rechte institutionalisiert werden, einen systemischen Eigensinn entfalten und die Staatsbürger in die periphere Rolle von bloßen Organisationsmitgliedern abdrängen. Die Systeme von Wirtschaft und Verwaltung haben die Tendenz, sich gegen ihre Umwelten abzuschließen und nur den eigenen Imperativen von Geld und Macht zu gehorchen. Sie sprengen das Modell eines Gemeinwesens, das sich über die gemeinsame Praxis der Staatsbürger selbst bestimmt. Die republikanische Grundvorstellung der politisch selbstbewußten Integration einer «Gemeinschaft» von Freien und Gleichen ist für moderne Verhältnisse offensichtlich zu konkret und zu einfach, jedenfalls dann, wenn man an eine Nation, überhaupt an eine ethnisch homogene, durch gemeinsame Traditionen zusammengehaltene Schicksalsgemeinschaft denkt.

Glücklicherweise ist das Recht ein Medium, das eine wesentlich abstraktere Vorstellung von staatsbür-

gerlicher Autonomie erlaubt. Heute zieht sich die staatsbürgerliche Souveränität des Volkes in die rechtlich institutionalisierten Verfahren und die grundrechtlich ermöglichten informellen Prozesse einer mehr oder weniger diskursiven Meinungs- und Willensbildung zurück. Ich gehe dabei von einer Vernetzung verschiedener Kommunikationsformen aus, die allerdings so organisiert sein müßten, daß sie die Vermutung für sich haben, die öffentliche Verwaltung an rationale Prämissen zu binden und auf diesem Wege auch das Wirtschaftssystem, ohne dessen eigene Logik anzutasten, unter sozialen und ökologischen Gesichtspunkten zu disziplinieren. Das ist ein *Modell deliberativer Politik*. Es geht nicht mehr vom Großsubjekt eines gemeinschaftlichen Ganzen aus, sondern von anonym verzahnten Diskursen. Es schiebt den demokratischen Verfahren und der Infrastruktur einer aus spontanen Quellen gespeisten politischen Öffentlichkeit die Hauptlast der normativen Erwartungen zu. Von der Masse der Bevölkerung können die politischen Teilnahmerechte heute nur noch im Sinne der Integration in und der Einflußnahme auf einen informellen, im ganzen nicht organisierbaren, vielmehr von einer liberalen und egalitären politischen Kultur getragenen Kreislauf öffentlicher Kommunikation wahrgenommen werden. Zugleich müßten die Beratungen in den beschlußfassenden Körperschaften gleichsam porös bleiben für Themen, Wertorientierungen, Beiträge und Programme, die ihnen aus einer nicht-vermachteten politischen Öffentlichkeit zufließen. Nur wenn ein solches Zusammenspiel zwischen der institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung einerseits und den informellen öffentlichen Kommunikationen andererseits zustande käme, könnte Staatsbürgerschaft auch heute noch mehr

bedeuten als die Aggregierung vorpolitischer Einzelinteressen und den passiven Genuß paternalistisch verliehener Rechte.

Auf dieses Modell kann ich hier nicht näher eingehen.¹⁶ Aber für die Beurteilung der Chancen einer künftigen europäischen Staatsbürgerschaft lassen sich aus dem Rückblick auf die Geschichte der nationalstaatlichen Institutionalisierung staatsbürgerlicher Rechte wenigstens einige empirische Anhaltspunkte gewinnen. Das Schema, wonach sich die staatsbürgerlichen Rechte im wesentlichen als Resultat von Klassenkämpfen darstellen, ist offensichtlich zu eng.¹⁷ Auch soziale Bewegungen anderer Art, vor allem Migrationen und Kriege, haben die Entwicklung zu einem vollen Staatsbürgerstatus vorangetrieben. Zudem wirken sich Faktoren, die die Verrechtlichung neuer Inklusionsbeziehungen stimulieren, auch auf die politische Mobilisierung der Bevölkerung und damit auf eine Aktivierung schon vorhandener Staatsbürgerrechte aus.¹⁸ Aus solchen und ähnlichen Befunden lassen sich für die europäische Entwicklung vorsichtig optimistische Erwartungen extrapolieren, die uns nicht von vornherein zur Resignation verurteilen.

Der gemeinsame Europäische Markt wird eine größere horizontale Mobilität auslösen und die Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener Nationalitäten vervielfachen. Darüber hinaus wird die Immigration aus Osteuropa und den Armutsregionen der Dritten Welt die multikulturelle Vielfalt der Gesellschaft steigern.

16. J. Habermas, «Volkssouveränität als Verfahren», in: ders., *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990, 180ff.

17. B.S. Turner, *Citizenship and Capitalism*, London 1986.

18. J.M. Barbalet, *Citizenship*, Stratford, England, 1988.

Das wird gewiß soziale Spannungen hervorrufen. Aber diese Spannungen können, wenn sie produktiv verarbeitet werden, eine politische Mobilisierung fördern, die den endogenen, schon im Rahmen des Nationalstaates entstandenen sozialen Bewegungen neuen Typs (wie der Friedens-, der Ökologie- und der Frauenbewegung) Auftrieb gibt. Das wird die lebensweltliche Relevanz öffentlicher Themen verstärken. Gleichzeitig wächst der Druck von Problemen, für die es nur noch europäisch koordinierte Lösungen gibt. Unter diesen Bedingungen könnten sich Kommunikationszusammenhänge in europaweiten Öffentlichkeiten herausbilden, die sowohl für die parlamentarischen Körperschaften neu zusammenwachsender Regionen wie auch für ein mit stärkeren Kompetenzen ausgestattetes Europaparlament einen günstigen Kontext bilden.

Bisher bildet die EG-Politik in den Mitgliedstaaten gewiß keinen Gegenstand legitimationswirksamer Kontroversen. Noch sind die nationalen Öffentlichkeiten kulturell weitgehend gegeneinander abgeschottet. Sie wurzeln nämlich in Kontexten, in denen politische Fragen nur vor dem Hintergrund der jeweils eigenen nationalen Geschichte Bedeutung gewinnen. In Zukunft könnte sich aber aus den verschiedenen *nationalen* Kulturen eine gemeinsame *politische* Kultur ausdifferenzieren. Es könnte eine Differenzierung eintreten zwischen einer gemeinsamen *politischen* Kultur und den seit der frühen Moderne sich verzweigenden *nationalen* Traditionen in Kunst und Literatur, Geschichtsschreibung, Philosophie usw. Dabei wird den kulturellen Eliten und den Massenmedien eine wichtige Rolle zufallen. Ein europäischer Verfassungspatriotismus muß, anders als der amerikanische, aus verschiedenen nationalgeschichtlich imprägnierten Deutungen dersel-

ben universalistischen Rechtsprinzipien zusammenwachsen. Die Schweiz gibt ein Beispiel dafür, daß sich ein solches gemeinsames politisch-kulturelles Selbstverständnis aus den kulturellen Orientierungen verschiedener Nationalitäten ausdifferenzieren kann.

Daru bedarf es weniger der Selbstvergewisserung gemeinsamer Ursprünge im europäischen Mittelalter als vielmehr eines neuen politischen Selbstbewußtseins, das der Rolle Europas in der Welt des 21. Jahrhunderts entspricht. Bisher hat die Weltgeschichte den auf- und absteigenden Imperien jeweils nur *einen* Auftritt zugebilligt. Das gilt ebenso für die Reiche der Alten Welt wie für die modernen Staaten – für Portugal, Spanien, England, Frankreich und Rußland. Als Ausnahme von der Regel fällt heute Europa als Ganzem eine *zweite* Chance zu. Diese Chance wird es freilich nicht mehr im Stile seiner alten Machtpolitik nutzen können, sondern nur noch unter der veränderten Prämisse einer nicht-imperialen Verständigung mit und des Lernens von anderen Kulturen.

III. Immigration und Wohlstandschauvinismus. Eine Debatte.

Hannah Arendts Diagnose, daß Heimatlose, Entrechtete und Flüchtlinge die Signatur des Jahrhunderts bestimmen würden, hat sich in erschreckendem Maße bestätigt. Die 'displaced persons', die der Zweite Weltkrieg in der Mitte des zerstörten Europas zurückgelassen hat, sind längst von Asylanten und Immigranten abgelöst worden, die aus dem Süden und dem Osten ins friedliche und wohlhabende Europa strömen. Die alten

Flüchtlingslager fassen die Flut der neuen Migrationswellen nicht mehr. Die Statistiker rechnen in den kommenden Jahren mit zwanzig bis dreißig Millionen Einwanderern allein aus Osteuropa. Dieses Problem ist nur noch durch eine gemeinsame Politik der betroffenen europäischen Staaten zu lösen. Dabei wiederholt sich eine Dialektik, die sich in kleinerem Maßstab schon während des Prozesses der deutschen Einigung vollzogen hat. Die transnationalen Wanderungsbewegungen wirken in der Art von Sanktionen, die Westeuropa nötigen, einer Verantwortung gerecht zu werden, die ihm durch den Bankrott des Staatssozialismus zugefallen ist. Entweder unternimmt es eminente Anstrengungen, damit sich die Lebensbedingungen in den Armutsregionen des mittleren und östlichen Europas schnell bessern – oder es wird von Asylanten und Einwanderern überflutet.

Die Experten streiten sich über die Grenzen der Absorptionsfähigkeit des ökonomischen Systems. Aber die Bereitschaft zur politischen Integration der Asylanten hängt eher davon ab, wie die einheimischen Bevölkerungen die sozialen und wirtschaftlichen Folgeprobleme der Einwanderung *wahrnehmen*. Rechtsradikale Abwehrreaktionen gegen die Überfremdung durch Ausländer haben in ganz Europa zugenommen. Die relativ deprivierten Schichten – ob sie nun vom sozialen Abstieg erst bedroht oder schon in die segmentierten Randgruppen abgerutscht sind – identifizieren sich besonders deutlich mit der ideologisierten Übermacht des eigenen Kollektivs und wehren alles Fremde ab. Das ist die Kehrseite eines überall wachsenden Wohlstandschauvinismus. Auf diese Weise bringt das Asylantenproblem von neuem die latente Spannung zwischen Staatsbürgerschaft und nationaler Identität zum Vorschein.

Ein Beispiel sind nationalistische und antipolonistische Stimmungen in den neuen Bundesländern. Der neu erworbene Status eines Bürgers der Bundesrepublik wird dort mit der Aussicht verknüpft, daß sich die bundesrepublikanische Wohlstandsgrenze alsbald an die Oder und Neiße verlagern wird. Ihre neue Staatsbürgerschaft quittieren viele mit der ethnozentrischen Genugtuung, endlich nicht mehr als Deutsche zweiter Klasse behandelt zu werden. Darüber vergessen sie, daß die staatsbürgerlichen Rechte ihren freiheitsverbündenden Charakter dem Gehalt universeller Menschenrechte verdanken. Bereits Artikel 4 der Revolutionsverfassung von 1793, der «Vom Stand der Bürger» handelt, gewährte konsequenterweise *jedem* erwachsenen Ausländer, der ein Jahr in Frankreich ansässig war, nicht nur die Staatsangehörigkeit, sondern auch die aktiven, Staatsbürgerrechte.

In der Bundesrepublik hat sich, wie in den meisten Rechtssystemen des Westens, die Rechtsstellung von Fremden, heimatlosen Ausländern und Staatenlosen an den Status von Staatsbürgern immerhin angeglichen. Da die Architektonik des Grundgesetzes durch die Idee der Menschenrechte bestimmt ist, genießen *alle* Einwohner den Schutz der Verfassung. Fremde haben den gleichen Pflichten-, Leistungs- und Rechtsschutzstatus wie Inländer; auch im Hinblick auf den Wirtschaftsstatus besteht, mit wenigen Ausnahmen, Gleichbehandlung. Die große Zahl der angehörigkeitsneutralen Gesetze relativiert die tatsächliche Bedeutung wenigstens der passiven Staatsangehörigkeit. Aber die menschenrechtliche Komponente der Staatsbürgerschaft wird durch supranationale Rechte, insbesondere durch das Europäische Bürgerrecht, sogar im Hinblick auf den Kern der politischen Gestaltungsmöglichkeiten ver-

stärkt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein Satz in der Begründung der Bundesverfassungsgerichtsentscheidung vom 31. Oktober 1990. Diese erklärt zwar das Wahlrecht für Ausländer bei Gemeinde- und Kreiswahlen, also das kommunale Ausländerwahlrecht, für verfassungswidrig; aber in der Begründung wird das von den Antragstellern geltend gemachte Prinzip anerkannt: «Hinter dieser Auffassung steht ersichtlich die Vorstellung, es entspreche der demokratischen Idee, insbesondere dem in ihr enthaltenen Freiheitsgedanken, eine Kongruenz zwischen den Inhabern demokratischer politischer Rechte und den dauerhaft einer bestimmten staatlichen Herrschaft Unterworfenen herzustellen. Das ist im Ausgangspunkt zutreffend...»¹⁹

Diese Tendenzen besagen nur, daß sich aus dem normativen Gehalt einer von nationaler Identität weitgehend entkoppelten Staatsbürgerschaft keine Gesichtspunkte für eine restriktive oder hinhaltende Asyl- und Einbürgerungspolitik gewinnen lassen. Es bleibt aber eine offene Frage, ob die Europäische Gemeinschaft heute, in Erwartung großer Migrationsströme, eine ebenso liberale Politik gegenüber Ausländern und Immigranten verfolgen kann und soll wie seinerzeit die Jakobiner. Die einschlägige *moraltheoretische Diskussion* kreist um den Begriff der «special duties», jener besonderen Verpflichtungen, die nur innerhalb der sozialen Grenzen einer Gemeinschaft bestehen. Auch der Staat bildet ja eine konkrete Rechtsgemeinschaft, die den Staatsangehörigen spezielle Verpflichtungen auferlegt. Die Asylsuchenden und Immigranten stellen die Angehörigen der europäischen Staaten allgemein

19. EuGRZ 1990, 443.

vor das Problem, ob sich ein Vorrang der auf die Staatsangehörigkeit bezogenen speziellen Pflichten gegenüber universellen, Staatsgrenzen überschreitenden Verpflichtungen begründen läßt. Ich möchte die Diskussion in fünf Schritten rekapitulieren.

(a) *Spezielle Verpflichtungen* haben bestimmte Personen gegenüber bestimmten anderen Personen, die ihnen als «Angehörige», also als Mitglieder der eigenen Familie, als Freunde und Nachbarn, als Mitbürger des politischen Gemeinwesens oder der Nation «nahestehen». Eltern haben spezielle Verpflichtungen gegenüber ihren Kinder – und umgekehrt; die konsularischen Vertretungen im Ausland nehmen spezielle Verpflichtungen gegenüber schutzbedürftigen Staatsangehörigen wahr – und diese wiederum gegenüber den Institutionen und Gesetzen ihres Landes. Dabei denken wir vor allem an positive Pflichten, die insofern unbestimmt sind, als sie ein nicht genau festzulegendes Maß an Leistung und Solidarität, Einsatz und Zuwendung fordern. Nicht jede Hilfeleistung ist allen jederzeit zuzumuten. Die speziellen Verpflichtungen, die sich aus der Zugehörigkeit zu konkreten Gemeinschaften ergeben, lassen sich als eine soziale Zuschreibung und eine sachliche Spezifizierung solcher von Haus aus unbestimmten Pflichten verstehen.

Unter utilitaristischen Gesichtspunkten hat man versucht, spezielle Pflichten aus dem gegenseitigen Nutzen zu begründen, den Angehörige eines Gemeinwesens voneinander aus ihren reziproken Leistungen ziehen. Auch Nationen und Staaten werden als solche 'mutual benefit societies' begriffen.²⁰ Nach diesem

20. R. Goodin, «What is so special about our Fellow Countrymen?», *Ethics*, 98, July 1988, 663-686.

Modell darf jedes Mitglied erwarten, daß der Gewinn, den es aus Tauschbeziehungen mit anderen Mitgliedern zieht, den Leistungen proportional ist, die es selbst in seine Interaktionen mit Angehörigen einbringt. Daraus rechtfertigt sich eine Reziprozität von besonderen Pflichten und Rechten, die beispielsweise eine Unterprivilegierung von Gastarbeitern verbietet. Allerdings kann das Modell keine Pflichten gegenüber den leistungsschwachen Angehörigen (Behinderten, Kranken, Alten) oder gegenüber Hilfsbedürftigen, beispielsweise Asyl suchenden Fremden, begründen. Der instrumentelle Ethnozentrismus gegenseitiger Nutzenerwartungen würde eine Einwanderungspolitik nahelegen, die Fremden den Zuzug nur dann gestattet, wenn eine begründete Aussicht besteht, daß diese die bestehende Bilanz von Leistungen und Ansprüchen nicht belasten.

(b) Dieses kontraintuitive Ergebnis ist ein Grund dafür, den utilitaristischen Ansatz zugunsten eines Modells aufzugeben, wonach spezielle Pflichten nicht aus dem reziproken Nutzen eines Leistungsaustauschs zwischen Angehörigen eines Kollektivs erklärt werden, sondern aus den Koordinationsleistungen einer zentral eingerichteten moralischen Arbeitsteilung.²¹ Spezielle Verpflichtungen variieren nämlich nicht etwa gleichförmig mit dem sozialen Abstand, so daß die Ansprüche derjenigen, die uns jeweils näherstehen, stets Priorität vor den Ansprüchen der Fernerstehenden hätten. Diese Intuition trifft nur auf den Nahbereich von Familie und Nachbarschaft zu. Sie ist aber insofern irreführend, als uns alle Personen jenseits des unmittelbaren Bekann-

21. H. Shue, «Mediating Duties», *Ethics* 98, July 1988, 687-704.

tenkreises gleichermaßen nahe und fern stehen. Diese «Fremden» nehmen wir unter der Kategorie des «Anderen» wahr, ob sie nun der eigenen Nation angehören und Mitbürger sind oder nicht. Spezielle Verpflichtungen gegenüber «Anderen» resultieren nicht primär aus der Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinschaft. Sie ergeben sich vielmehr aus der abstrakten Handlungsordination *rechtlicher* Institutionen, die bestimmten Personenkreisen oder Agenturen bestimmte Verpflichtungen zuschreiben, um die andernfalls unbestimmt bleibenden positiven Pflichten sozial und sachlich spezifizieren und verbindlich zu machen. Nach dieser Auffassung ergeben sich spezielle Pflichten aus der institutionell vermittelten Zuschreibung spezifischer Verantwortlichkeiten zu bestimmten, moralisch arbeitsteilig handelnden Adressaten. Im Rahmen einer solchen rechtlich geregelten moralischen Arbeitsteilung haben die sozialen Grenzen einer Rechtsgemeinschaft nur die Funktion, die Verteilung von Verantwortlichkeiten zu regeln. Das bedeutet nicht, daß unsere Verpflichtungen überhaupt an diesen Grenzen enden. Vielmehr müssen nationale Regierungen auch dafür sorgen, daß die positiven Pflichten, die Staatsbürger gegenüber Nicht-Angehörigen, z.B. gegenüber Asylsuchenden, haben, erfüllt werden. Damit ist die Frage, was das für Pflichten sind, freilich noch nicht beantwortet.

(c) Der moralische Gesichtspunkt verpflichtet uns, dieses Problem unparteilich, also nicht einseitig aus der Perspektive des Bewohners einer Wohlstandsregion, zu beurteilen, sondern auch aus der eines Immigranten, der dort sein Heil, sagen wir: ein freies und menschenwürdiges Dasein und nicht nur politisches Asyl, sucht. J. Rawls hat bekanntlich das Gedankenexperiment eines Urzustandes vorgeschlagen, der alle in Unwissenheit

darüber läßt, in welche Gesellschaft sie hineingeboren worden sind und welche Position sie darin einnehmen. Im Hinblick auf unser Problem liegt das Ergebnis einer mit Bezug auf die Weltgesellschaft vorgenommenen moralischen Prüfung auf der Hand: «Behind the 'veil of ignorance', in considering possible restrictions of freedom, one adopts the perspective of the one who would be most disadvantaged by the restrictions, in this case the perspective of the alien who wants to immigrate. In the original position, then, one would insist that the right to migrate be included in the system of basic liberties for the same reasons one would insist that the right to religious freedom would be included: it might prove essential to one's plan of life.»²² Legitime Beschränkungen des Rechts auf Immigration würden sich allenfalls unter konkurrierenden Gesichtspunkten begründen lassen, z.B. der Forderung, soziale Konflikte und Belastungen einer Größenordnung, zu vermeiden, welche die öffentliche Ordnung oder die ökonomische Reproduktion der Gesellschaft ernstlich gefährden müßte. Gesichtspunkte der Abstammung, Sprache und Erziehung – oder gar eines «Bekenntnisses zur Kulturgemeinschaft» des Einwanderungslandes, wie im Falle der Statusdeutschen – könnten eine Privilegierung bei Einwanderung oder Einbürgerung nicht begründen.

(d) Demgegenüber weisen nun Kommunitaristen auf einen Umstand hin, der von den bisher erwähnten individualistischen Ansätzen vernachlässigt wird: Die sozialen Grenzen eines politischen Gemeinwesens haben nicht nur, wie es das Modell der rechtlich geregelt-

22. J.H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *Rev. of Politics* 49, 1987, 258.

ten moralischen Arbeitsteilung nahelegt, eine *funktionale* Bedeutung. Sie regulieren vielmehr die Zugehörigkeit zu einer historischen Schicksalsgemeinschaft und einer politischen Lebensform, die für die Identität der Staatsbürger selber konstitutiv ist: «Citizenship is an answer to the question «Who am I»? and «What should I do?» when posed in the public sphere.»²³ Die Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen begründet spezielle Pflichten, hinter denen eine patriotische Identifikation steht. Diese Art von Loyalität reicht über den Geltungssinn von institutionell vermittelten Rechtspflichten hinaus: «Each member recognizes a loyalty to the community expressed in a willingness to sacrifice personal gain to advance its interests.»²⁴ Die Bedenken gegen eine ausschließlich moralische und rechtliche Betrachtung des Problems stützen sich auf jenes kommunitaristische Staatsbürgerkonzept, das wir schon kennengelernt haben. Dieses ist gewiß den Verhältnissen komplexer Gesellschaften nicht mehr angemessen, aber es hebt doch eine *ethische* Komponente hervor, die nicht unterschlagen werden darf.

Auch der moderne Staat stellt eine politische Lebensform dar, die in der abstrakten Form einer Institutionalisierung allgemeiner Rechtsprinzipien nicht aufgeht. Die Lebensform bildet den politisch-kulturellen Kontext, in dem die universalistischen Verfassungsgrundsätze implementiert sein müssen; denn nur eine an Freiheit *gewöhnte* Bevölkerung kann Institutionen der Freiheit am Leben erhalten. Deshalb meint M. Walzer,

23. H.R. Van Gunsteren, «Admission to Citizenship», *Ethics*, 98, July 1988, 752.

24. D. Miller, «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics*, 98, July 1988, 648.

daß das Recht auf Immigration seine Grenze findet an dem Recht eines politischen Gemeinwesens, die Integrität seiner Lebensform zu bewahren. Nach seiner Auffassung schließt das Recht der Staatsbürger auf Selbstbestimmung das Recht auf die Selbstbehauptung der jeweils eigenen Lebensform ein.²⁵

(e) Dieses Argument läßt allerdings zwei gegensätzliche Lesarten zu: In der kommunitaristischen Lesart soll es dem liberalen Recht auf Einwanderung zusätzliche normative Beschränkungen auferlegen. Zu den funktionalen Beschränkungen, die sich aus den Reproduktionsbedingungen des administrativen und ökonomischen Systems ergeben, treten Beschränkungen hinzu, die die ethnisch-kulturelle Substanz der jeweiligen Lebensform sichern. Damit gewinnt das Argument den *partikularistischen* Sinn, wonach die Staatsbürgerschaft zwar nicht mit nationaler Identität, aber mit bestimmten historisch ausgeprägten kulturellen Identitäten verschränkt ist. So formuliert H.R. van Gunsteren ganz im Geiste von H. Arendt die folgende Bedingung für die Zulassung zur Bürgerschaft in einem demokratischen Gemeinwesen: «The prospective citizen must be capable and willing to be a member of this particular historical community, its past and future, its forms of life and institutions within which its members think and act. In a community that values autonomy and judgement of its members, this is obviously not a requirement of pure conformity. But it is a requirement of knowledge of the language and the culture and of acknowledgement of those institutions that foster the reproduction of citizens who are capable of autonomous and responsible judgement.»²⁶

25. M. Walzer, *Spheres of Justice*, N.Y. 1983, 31-63.

26. van Gunsteren (1988), 736.

Die geforderte Kompetenz, «als Bürger dieses besonderen politischen Gemeinwesens (this particular polity) zu handeln» muß man jedoch ganz anders, nämlich in einen *universalistischen* Sinne, verstehen, sobald das politische Gemeinwesen selbst universalistische Verfassungsgrundsätze implementiert. Die Identität des politischen Gemeinwesens, die auch durch Immigration nicht angetastet werden darf, hängt primär an den in der politischen Kultur verankerten Rechtsprinzipien und nicht an einer besonderen ethniskulturellen Lebensform im ganzen. Deshalb muß von neuen Staatsbürgern die Bereitschaft erwartet werden, daß sie sich auf die politische Kultur ihrer neuen Heimat einlassen, ohne deshalb die kulturelle Lebensform ihrer Herkunft aufgeben zu müssen. Die geforderte *politische Akkulturation* erstreckt sich nicht auf das Ganze ihrer Sozialisation. Vielmehr können Einwanderer mit einer importierten neuen Lebensform jene Perspektiven erweitern oder vervielfältigen, aus denen die gemeinsame politische Verfassung allerdings interpretiert werden muß: «People live in communities with bonds and bounds, but these may be of different kinds. In a liberal society, the bonds and bounds should be compatible with liberal principles. Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without any character.»²⁷

Aus der Diskussion, die wir (a) bis (e) verfolgt haben, schält sich als normatives Ergebnis heraus, daß sich die europäischen Staaten auf eine liberale Immigrationspolitik einigen sollten. Sie dürfen sich nicht in der Wagenburg des Wohlstandchauvinismus gegen den Andrang von Immigrationswilligen und Asylsuchenden

27. Carens (1987), 271.

verschanzen. Das demokratische Recht auf Selbstbestimmung schließt gewiß das Recht auf Bewahrung einer eigenen *politischen* Kultur ein, die für die Staatsbürgerrechte einen konkreten Kontext bildet; es schließt aber nicht das Recht auf die Selbstbehauptung einer privilegierten *kulturellen* Lebensform ein. Im Rahmen der Verfassung eines demokratischen Rechtsstaates können vielfältige Lebensformen gleichberechtigt koexistieren. Diese müssen sich allerdings in einer gemeinsamen politischen Kultur überlappen, welche wiederum für Anstöße von seiten neuer Lebensformen offen ist.

Allein eine demokratische Staatsbürgerschaft, die sich nicht partikularistisch abschließt, kann im übrigen den Weg bereiten für einen *Weltbürgerstatus*, der heute schon in weltweiten politischen Kommunikationen Gestalt annimmt. Der Vietnam-Krieg, die revolutionären Veränderungen in Ost- und Mitteleuropa sowie der Krieg am Golf sind die ersten *weltpolitischen* Ereignisse im strikten Sinne. Durch elektronische Massenmedien sind sie einer ubiquitären Öffentlichkeit gleichzeitig präsent gemacht worden. Im Hinblick auf die Französische Revolution hat Kant auf die Reaktionen eines teilnehmenden Publikums Bezug genommen. Damals hat er das Phänomen einer Weltöffentlichkeit identifiziert, das erst heute in einem weltbürgerlichen Kommunikationszusammenhang zur politischen Realität wird. Sogar die Weltmächte müssen mit der Realität weltweiter Proteste rechnen. Die Obsoleszenz des noch fortdauernden Naturzustandes zwischen bellizistischen Staaten, die ihre Souveränität bereits eingebüßt haben, hat immerhin begonnen. Der weltbürgerliche Zustand ist kein bloßes Phantom mehr, auch wenn wir noch weit von ihm entfernt sind. Staatsbürgerschaft und Weltbürgerschaft bilden ein Kontinuum, das sich immerhin schon in Umrissen abzeichnet.

CIUTADANIA I IDENTITAT NACIONAL. REFLEXIONS SOBRE EL FUTUR EUROPEU

M'alegro de tenir aquesta primera oportunitat de poder donar una conferència a Barcelona, en aquesta important universitat catalana, de tradició tan fecunda. Considero una distinció especial poder parlar en el marc d'una càtedra lligada al nom de Lluís Companys. Lluís Companys fou un eminent polític republicà de Catalunya que hagué d'emigrar a França, des d'on va ser lliurat a Franco per la Gestapo. El fet que avui sigui un col·lega alemany qui ocupi aquesta recentment creada Càtedra Lluís Companys és per a mi una mostra de la liberalitat d'aquesta Universitat, així com una manifestació de les noves relacions existents entre els nostres dos països, ara democràticament constituïts.

Tracto un tema que coincideix amb discussions que s'estan produint en aquest país. Per això voldria anticipar que no estic prou familiaritzat amb els problemes existents entre Catalunya i el govern central espanyol. Les meves reflexions se situen en un altre context. Certament que es tracta també de l'autonomia i de la co-

existència, amb igualtat de drets, de minories culturals dins d'una comunitat republicana. (I quan a continuació parlo de «república», incloc naturalment democràcies que, com l'espanyola, tenen nominalment la forma d'una monarquia). Però la qüestió de la qual parteixo no és la de quan els pobles tenen dret a formar un estat propi. El que m'ocupa és més aviat la qüestió, rellevant per a tota Europa, de si els Estats nacionals que es van constituir a conseqüència de la Revolució Francesa estan encara, com llavors, en relació intrínseca amb aquella mena de nacionalisme del que havien sorgit. Es tracta, per tant, del nacionalisme dels Estats nacionals que avui existeixen, no del nacionalisme de les minories eventualment oprimides o marginades dins d'aquests Estats.

Permetin-me que comenci amb la menció a un sobtat canvi en l'estat d'ànim general que ha estat impulsat pels grans esdeveniments històrics dels últims anys.

Fins a mitjan anys vuitanta la història semblava dirigir-se cap a l'estat cristal·lí de la «*posthistoire*». Aquest era el mot utilitzat per Arnold Gehlen per designar aquella singular sensació que tot canvia però res no avança. *Rien ne va plus*, ja no podia passar res de realment sorprenent. Sota la campana de vidre de les coercions sistèmiques totes les possibilitats semblaven esgotades, totes les alternatives congelades, i les opcions encara obertes semblaven haver perdut el sentit. Però ara aquest estat d'ànim s'ha capgirat. La història s'ha posat en moviment, s'accelera, fins i tot s'escalfa. Nous problemes desplacen les velles perspectives. I el més important és que fins i tot n'obren de futures, des de les quals tornem a percebre finalment alternatives d'acció.

Tres moviments històrics de la nostra bellugadissa contemporaneïtat afecten la relació entre ciutadania i identitat nacional: (1) La unificació alemanya, l'alliberament dels Estats de l'Europa oriental de la tutela soviètica i els conflictes entre nacionalitats que es tornen a plantejar a tota l'Europa de l'Est confereixen una inesperada actualitat a la qüestió del futur de l'Estat nacional. (2) El creixement aglutinador de la Comunitat Europea, amb el tall que significa l'entrada en vigor l'any 1993 d'un mercat interior comú, il·lumina la relació entre Estat nacional i democràcia: els processos democràtics constituïts des d'una perspectiva d'Estat nacional resten irremissiblement posposats rera la integració econòmica consumada de forma supranacional. (3) Els enormes moviments migratoris procedents de les regions pobres de l'Est i del Sud, amb els quals l'Europa occidental es veurà progressivament confrontada els propers anys, confereixen una nova dimensió i urgència al problema dels refugiats. Amb això s'aguditz la pugna entre, per una part, els principis universalistes de l'Estat democràtic de dret i, per l'altra, les pretensions particularistes de mantenir la integritat d'unes formes de vida consolidades.

Aquests tres temes donen motiu per a la clarificació conceptual d'alguns punts de vista normatius, sota els quals podem entendre millor la complexa relació entre ciutadania i identitat nacional.¹

I. Passat i futur de l'Estat nacional

Els esdeveniments a Alemanya i als països de l'Est d'Europa han donat un nou gir a una discussió que a la

1. Dono les gràcies a Inge Maus i Klaus Günther pels consells crítics i els suggeriments.

República Federal d'Alemanya s'ha conduït des de fa temps per la via de la «societat postnacional»². Molts intel·lectuals han lamentat, per exemple, el dèficit democràtic d'un procés d'unificació que, en els nivells econòmic i administratiu, s'ha produït sense la participació dels ciutadans; avui es veuen exposats al retret de l'«arrogància del postnacional». Aquesta controvèrsia sobre la forma i el ritme de la unificació estatal no s'alimenta només de les sensibilitats contraposades dels partits en litigi, sinó que s'explica també per conceptes poc clars. Una de les parts entén l'entrada dels cinc nous *Länder* a la República Federal com el restabliment de la unitat d'un Estat nacional esquinçat fa quatre dècades: des d'aquest punt de vista la nació es presenta com la unitat pre-política d'una comunitat històrica de destí. L'altra part entén la unificació nacional més aviat com el restabliment de la democràcia i de l'Estat de dret en un territori on, des del 1933, els drets del ciutadà havien estat, d'una manera o altra, derogats; des d'aquest punt de vista l'antiga República Federal era, ni més ni menys que la nova, una nació de ciutadans. Amb la forma republicana d'expressar-se, el concepte de Nació-Estat (*Staatsnation*) perd precisament les connotacions prepolítico-ètniques que han acompanyat l'expressió «Estat nacional» (*Nationalstaat*) en l'Europa moderna. La dissolució del lligam semàntic entre ciutadania i identitat nacional dona compte del fet que la forma clàssica de l'Estat nacional està avui en procés de desintegració. Això és el que ens mostra un cop d'ull al seu sorgiment a principis de la modernitat.

2. P. Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaats*, Stuttgart, 1990.

A l'Edat Moderna europea no es va poder establitzar la forma pre-moderna de l'*imperi* que aplegava molts pobles, tal i com va continuar existint en les formes de l'antic Sacre Imperi Romano-Germànic, de l'Imperi Rus o de l'Imperi Otomà³. Una segona estructura de formació d'Estats –una estructura precisament federativa– va sorgir del cinturó de ciutats de l'Europa Central. Sobretot a Suïssa es va desenvolupar una *federació* que és prou forta per compensar les tensions ètniques d'una associació multicultural de ciutadans. Però només l'*Estat territorial* administrat de forma centralista arribà a tenir, a llarg termini, una força estructuradora per a tot el sistema d'Estats europeu. Com va succeir a Portugal, Espanya, França, Anglaterra i Suècia, aquest Estat territorial va sorgir primerament a partir de regnes, per adoptar més tard la forma d'*Estat nacional* en el curs d'una democratització conforme a l'exemple francès. Aquesta formació estatal va assegurar un marc de condicions sota les quals el sistema econòmic capitalista podia desenvolupar-se a escala mundial. L'Estat nacional va configurar certament la infraestructura per a una administració jurídicament disciplinada i va oferir la garantia per a un espai d'acció individual i col·lectiva lliure de la presència estatal. I, allò que sobretot ens interessa és que l'Estat nacional va aconseguir posar els fonaments per a la homogeneïtat cultural i ètnica sobre la qual es va poder establir, des de finals del segle XVIII, la democratització de l'ens estatal –al preu, sens dubte, de la repressió i el bandejament de minories nacionals. Estat nacional i democràcia

3. Cf. pel que segueix M.R. Lepsius, «Der europäische Nationalstaat», a: idem., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, pp. 256 i ss.

van sorgir, com a bessons, de la Revolució francesa. I culturalment es troben a l'ombra del nacionalisme.

Aquesta consciència nacional és un fenomen específicament modern d'integració cultural. La consciència política de pertinença comuna (*) a una nació sorgeix d'una dinàmica que només va poder comprendre la població a partir del moment en què aquesta fou arrencada dels seus lligams socials de tipus estamental per mitjà de processos de modernització econòmica i social, és a dir, quan la població fou al mateix temps mobilitzada i desagregada. El nacionalisme és una forma de consciència que pressuposa una apropiació de tradicions culturals filtrada a través de la historiografia i la reflexió. Al mateix temps, s'expandeix pels canals de la moderna comunicació de masses. Ambdues coses confereixen al nacionalisme trets artificials; allò que fins a cert punt té de construït és el que el fa per si mateix susceptible d'un abús manipulador per part de les èlites polítiques.

La història del naixement de l'Estat nacional es reflecteix en la història del concepte «Nació»⁴. Per als romans '*Natio*' significava la deessa del naixement i de l'origen. '*Nació*' es refereix, igual que '*gens*' i '*populus*' i enfront de '*civitas*', a pobles (sovint a pobles '*salvatges*', '*bàrbars*' o '*pagans*') que encara no estan or-

* N.T.: L'expressió utilitzada per l'autor és «*Zusammengehörigkeit*» que, com a derivada del verb «*zusammengehören*», expressa més clarament que qualsevol dels mots catalans pels quals se sol traduir —«afinitat», «unió», etc.— la relació compartida de pertinença a un mateix grup.

4. Cf. Article «Nation» a: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 6, pp. 406-414.

ganitzats com a associacions polítiques. Nacions són, conforme a aquest ús clàssic del terme, comunitats d'origen que estan integrades geogràficament per mitjà de l'assentament i el veïnatge, i culturalment per mitjà d'una llengua, uns costums i unes tradicions comunes, però que encara no ho estan políticament per mitjà d'una forma d'organització estatal. Aquest significat es manté durant l'edat mitjana i principis de la moderna. Fins i tot Kant encara diu: «*Aquella munió de gent que degut a una procedència comuna es reconeix unida en un tot de caràcter civil, s'anomena nació (gens)*». Però ja des de la meitat del segle XVIII els significats de 'nació' (*Nation*) i de 'població d'un Estat' (*Staatsvolk*) s'encreuen. Amb Sieyès i la Revolució francesa la "nació" esdevé fins i tot la font de la sobirania estatal. A tota nació li ha de correspondre ara el dret a l'autodeterminació política. En el segle XIX el principi de nacionalitat apareix ja als representants conservadors de l'escola històrica alemanya com a sinònim de «principi revolucionari».

El significat de 'nació' s'havia transformat així des d'una dimensió pre-política en un tret característic que és constitutiu per a la identitat política dels ciutadans d'una comunitat democràtica. Al final del segle XIX la relació condicional entre la identitat nacional i la ciutadania pot fins i tot capgirar-se. Així, el context en què se situa la famosa frase d'Ernest Renan «*L'existence d'une nation est... un plébiscite de tous les jours*» està orientat ja *contra* el nacionalisme. Després del 1871, Renan només pot rebutjar la pretensió del *Reich* alemany sobre l'Alsàcia tot apel·lant a la nacionalitat francesa de la població, perquè entén la 'nació' com una nació de ciutadans i no com una comunitat d'origen. La nació de ciutadans troba la seva identitat,

no en característiques ètnico-culturals comunes, sinó en la praxi dels ciutadans que exerceixen activament els seus drets democràtics de participació i comunicació. Aquí, el component republicà de la ciutadania es deslliga del tot de la pertinença a una comunitat pre-política integrada a través de la procedència, tradició compartida i llengua comuna. Considerada des d'aquest extrem, la fusió inicial de la consciència nacional amb la mentalitat republicana va tenir només una funció catalitzadora.

El nacionalisme mediat per la consciència històrica i el romanticisme, és a dir, mediat en termes científics i literaris, va fundar una identitat col·lectiva que tingué caràcter *funcional* per al paper del ciutadà sorgit en la Revolució francesa. En el gresol de la consciència nacional els trets adscriptius de procedència es transformaren en altres tants resultats d'una apropiació conscient de la tradició. La nacionalitat, fins llavors hereditària, esdevingué un nacionalisme adquirit, una figura de l'esperit constituïda amb el propi esforç. Aquest nacionalisme va poder fomentar la identificació amb un paper que exigeix una gran dosi d'implicació personal, àdhuc fins al sacrifici d'un mateix: el servei militar obligatori era només l'altra cara dels drets civils. En la disponibilitat a lluitar i a morir per la pàtria s'acreditaven en la mateixa mesura tant la consciència nacional com les conviccions republicanes. S'explica així la relació complementària en què es troben originalment nacionalisme i republicanisme: l'un esdevindria el vehicle per al sorgiment de l'altre.

Aquest nexa psicosocial no és, amb tot, conceptual. Atès que la independència nacional i l'autoafirmació col·lectiva enfront de nacions estrangeres poden ser enteses com un tipus de llibertat diferent –o, més ben

dit, com un tipus col·lectivista de llibertat que, a l'interior, entra en contradicció amb la llibertat genuïnament política dels ciutadans— la comprensió moderna d'aquesta llibertat republicana també es pot tornar a deslligar més tard del si de la consciència de llibertat nacional de la que havia nascut. L'Estat nacional havia establert només transitòriament una estreta relació entre «Ethnos» i «Demos».⁵ Conforme al seu mateix concepte, la ciutadania fou des de sempre independent de la identitat nacional.

El concepte de ciutadania es desenvolupa a partir de la idea rousseauiana de l'autodeterminació. La «sobirania popular» s'havia entès primer com una limitació o inversió de la sobirania del príncep, la qual es basa en un contracte entre poble i govern. Enfront d'això, Rousseau i Kant van entendre la sobirania popular no com una transferència de poder polític de dalt cap baix ni com un repartiment de poder entre dues parts. Per a ells sobirania popular significa més aviat la transformació del poder en *autolegislació*. En el lloc d'un pacte històric, del pacte de domini, apareix aquí el contracte social com un model abstracte per a la forma i manera de *constitució* d'un poder que només es legitima com a execució d'una autolegislació democràtica. Amb això la dominació política perd el seu caràcter de violència natural: de l'«*auctoritas*» del poder de l'Estat havia de ser eliminada tota resta de «*violentia*». De conformitat amb aquesta idea, «*només la voluntat coincident i unida de tots, del moment que cadascú decideix precisament el*

5. M.R. Lepsius, «Ethnos und Demos», a: Lepsius (1990), pp. 247-255.

mateix sobre tots i tots sobre cadascú... pot ser legisladora» (Kant).

Amb això no es fa referència exclusivament a la universalitat substancial d'una voluntat popular que deu la seva unitat a una precedent homogeneïtat d'ascendència o de forma de vida. El consens disputat i assolit cada vegada en una associació d'iguals i lliures descansa només, en última instància, en la unitat d'un *procediment* consentit. Aquest procediment de formació democràtica d'opinió i de presa democràtica de decisions es diferencia en la figura d'una Constitució articulada en termes d'Estat de dret. En una societat pluralista la Constitució expressa un consens formal. Els ciutadans volen regular la seva convivència de conformitat amb principis que, precisament perquè interessin d'igual manera a cadascú, poden trobar l'acord fonamentat de tots. Tal associació està estructurada a través de relacions de reconeixement recíproc sota les quals cadascú pot esperar ser respectat per tots els altres com a igual i lliure. Tothom ha de trobar un triple reconeixement: en la seva integritat com a individu que no pot ser representat per ningú més, com a membre d'un grup ètnic o cultural i com a ciutadà, és a dir, com a membre de la comunitat política, ha de poder trobar igual protecció i idèntic respecte. Aquesta idea d'una comunitat política que es determina a si mateixa ha trobat diverses formes d'encarnació jurídica en les Constitucions i en general en els sistemes polítics de l'Europa occidental i els Estats Units.

Certament que en el llenguatge dels juristes «ciutadania», «*citoyenneté*» o «*citizenship*» ha tingut només, durant molt de temps, el significat de pertinença a un Estat o nacionalitat; només recentment el

concepte s'amplia en el sentit d'un *status* de ciutadà circumscrit per drets civils.⁶ (*) La nacionalitat en el sentit de *pertinença a un Estat*—regula l'adscripció de persones a la població d'un Estat, l'existència del qual és reconeguda en termes de dret internacional. Si es prescindeix de l'organització interna del poder de l'Estat, aquesta definició de pertinença, juntament amb la determinació territorial de l'àmbit de l'Estat, serveix per a la delimitació social d'aquest. Segons la concepció que l'Estat democràtic de dret té de si mateix, com una associació de ciutadans iguals i lliures, la nacionalitat en el sentit de pertinença a un Estat (*Staatsangehörigkeit*) està lligada al principi de la voluntarietat. Els criteris habituals d'adscripció basats en la residència i el naixement (*jus soli* i *jus sanguini*) no fonamenten cap submissió irrevocable a la jurisdicció estatal. Serveixen només com a criteris administratius de l'atribució d'un suposat consentiment implícit, amb el qual es correspon el dret a emi-

6. Per al que segueix, R. Grawert, «Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft», *Der Staat*, 23, 1984, pp. 179-204.

*N.T.: Els mots alemanys *Nationalität* i *Staatsangehörigkeit* es tradueixen al català, tant l'un com l'altre, per «nacionalitat», malgrat les diferències en llur contingut semàntic. Amb *Nationalität* es designa la relació de pertinença a una nació (en el sentit històric i cultural) o a una minoria nacional; mentre que per *Staatsangehörigkeit* s'entén la relació jurídico-administrativa de pertinença a un Estat i a la seva jurisdicció, amb el conjunt de drets i deures que això comporta. Per a *Nationalität* hem emprat sempre, al llarg de tota la traducció, el mot català «nacionalitat». Per a *Staatsangehörigkeit* hem recorregut a construccions perifràstiques; només quan per qüestions de sentit o d'estil no era possible renunciar-hi, ens hem servit del mateix mot «nacionalitat» seguit de l'alemany *Staatsangehörigkeit* entre parèntesi, a fi de no confondre al lector.

grar o a renunciar a la nacionalitat jurídic-administrativa (*Staatsangehörigkeit*).⁷

Però avui les expressions «ciutadania» o «citizenship» són utilitzades, no solament per a la pertinença a l'Estat com a organització, sinó també per designar l'*status* que, pel que fa al contingut, és definit pels drets i obligacions ciutadans. Certament que la Llei Fonamental (*Grundgesetz*) alemanya no esmenta en forma expressa un *status* de ciutadà com el de la «ciutadania activa» suïssa;⁸ però en base al contingut de l'art. 33, Ap. 1^{er}., la dogmàtica jurídica ha transformat el ramell de drets i obligacions del ciutadà, especialment els drets fonamentals, en un *status* global concebut de manera semblant.⁹ Per a la concepció republicana el problema

7. P.H. Schuck, R.M. Smith, *Citizenship without Consent*, New Haven, 1985, Cap. 1. El desacoblament del sentit normatiu de la nacionalitat jurídic-administrativa (*Staatsangehörigkeit*) de criteris adscriptius de procedència no és, per descomptat, dut a terme de forma conseqüent a tot arreu. L'art. 116 de la Llei Fonamental alemanya introdueix per exemple la figura jurídica de l'«alemany per status» (*Statusdeutsche*), que designa aquella persona que és considerada com a pertanyent al poble alemany en base a una «adhesió a la comunitat cultural» objectivament acreditada, sense tenir atribuïda pròpiament la nacionalitat alemanya; gaudeix d'un privilegi de naturalització (que tanmateix avui resulta qüestionat en termes de política constitucional).

8. R. Winzeler, *Die politischen Rechte des Aktivbürgers nach schweizerischem Bundesrecht*, Berna, 1983.

9. K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts*, Heidelberg, 1990, pàg. 113: «Com a drets subjectius, (els drets fonamentals) determinen i asseguren la situació jurídica de l'individu en la seva arrel; com a elements (objectius) bàsics de l'ordenament democràtic i constitucional, la insereixen dins d'aquest ordenament que, per la seva banda, només pot fer-se efectiu mitjançant l'actualització d'aquells drets. L'*status* de l'individu en termes constitucionals, que és establert i garantit per mitjà dels drets fonamentals de la Llei Fonamental, és un *status* jurídic material, és a dir, un *status* de contingut concretament determinat que té una disponibilitat limitada tant per a l'individu com per als poders estatals. Aquest *status* constitucional configura el nucli de l'*status* general de ciutadà, que és definit, a més de pels drets fonamentals, per mitjà de les lleis.»

de l'autoorganització de la societat constitueix el punt de referència i els drets polítics de participació i comunicació són el nucli de la ciutadania. R. Grawert entén aquest concepte com «*la institució jurídica a través de la qual l'individu que pertany a un Estat és inclòs com a membre actiu en el context concret d'acció d'aquest Estat*».¹⁰ L'*status* de ciutadà fixa en particular els drets democràtics als quals l'individu pot apel·lar reflexivament per *canviar* la seva posició jurídica material.

En la filosofia del dret rivalitzen dues interpretacions contràries d'aquesta ciutadania activa. En la tradició liberal del dret natural que sorgeix de Locke ha cristallitzat una comprensió individualista i instrumentalista del paper del ciutadà; i en la tradició de la ciència política republicana que es remunta fins a Aristòtil, una comprensió ètico-comunitarista. En un cas la ciutadania s'entén sobre la base del model que ofereix la condició de ser membre d'una organització, la qual cosa fonamenta una posició jurídica; en l'altre, sobre la base del model de la pertinença a una comunitat ètnico-cultural que es determina a si mateixa. Conforme a la primera lectura, els individus romanen fora de l'Estat, per a la reproducció del qual efectuen determinades contribucions —com el dret de vot o el pagament d'impostos— per obtenir, a canvi d'això, prestacions provinents de l'organització. Segons l'altra lectura, els ciutadans estan integrats en la comunitat política com a parts d'un tot, de tal manera que només poden donar forma a la seva identitat personal i social en l'horitzó de tradicions co-

10. R. Grawert, «Staatsvolk und Staatsangehörigkeit», *Handbuch des Staatsrechts*, editat per J. Isensee i P. Kirchhof, Heidelberg, 1987, pp. 684 i ss.

munes i d'institucions polítiques reconegudes. Des de la lectura liberal els ciutadans no es diferencien essencialment de les persones privades que fan valer els seus interessos pre-polítics enfront de l'aparell estatal; des de la lectura republicana la ciutadania només s'actualitza en la praxi col·lectiva de l'autodeterminació. Charles Taylor descriu de la manera següent aquests dos conceptes concurrents de ciutadà: *«Un (model) es concentra principalment en els drets individuals i en el tracte d'igualtat, així com en una manera de governar que tingui en compte les preferències dels ciutadans. Això és el que s'ha de garantir. La condició de ciutadà consisteix principalment en el poder de reclamar la satisfacció d'aquests drets i d'assegurar un tracte igual, així com en la capacitat d'influir sobre els qui efectivament prenen les decisions... Aquestes institucions tenen un significat totalment instrumental... No s'atribueix cap valor a la participació en l'activitat legislativa per ella mateixa... Per contra, l'altre model defineix la participació en l'activitat autolegislativa com l'essència de la llibertat, com a part del que ha de ser garantit. Aquest és... un component essencial de la condició de ciutadà. La plena participació en el procés autolegislatiu és contemplada, almenys durant un cert temps, com la capacitat de prendre part en la formació d'un consens dominant, mitjançant el qual un es pot identificar amb tots els altres. Governar i a la vegada ser governat significa que, almenys durant algun temps, els governants podem ser "nosaltres" i no sempre "ells".»*¹¹ (*)

11. Ch. Taylor, «The Liberal-Communitarian Debate», a: N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989, pp. 178 i ss.

* N.T.: En anglès a l'original.

Si bé el model global d'una comunitat a la qual el ciutadà està incorporat de cap a peus és en molts aspectes inadequat per a la política moderna, té en canvi un avantatge davant del model de ser membre d'una organització, on els individus romanen aïllats enfront de l'aparell estatal, al qual només estan lligats per mitjà d'una relació de pertinença funcionalment especificada; l'avantatge consisteix que aquell model deixa clar que l'autonomia política és un fi en ella mateixa que ningú pot realitzar per si sol en la persecució privada dels interessos propis, sinó només tots plegats per la via d'una praxi compartida intersubjectivament. La posició jurídica del ciutadà es constitueix a través d'una xarxa de relacions igualitàries de reconeixement recíproc. Exigeix a cadascú la perspectiva de participant en primera persona del plural, i no solament la perspectiva d'observador, d'un observador o actor orientat sempre cap a l'èxit propi.

Però les relacions de reconeixement garantides jurídicament no es reproduïen per si mateixes, sinó que necessiten els esforços cooperatius d'una praxi ciutadana a la qual ningú pot ser obligat mitjançant normes jurídiques. Amb prou raó el dret coactiu modern no es fa extensiu a les intencions i motius dels seus destinataris. Obligar jurídicament a l'exercici actiu dels drets democràtics tindria quelcom de totalitari. Per això, la condició de ciutadà jurídicament constituïda depèn contínuament del *suport* que li ofereixi un rerafons consonant d'intencions i motius –no exigibles jurídicament– d'un ciutadà orientat al bé comú. El model republicà de la ciutadania ens recorda que les institucions de la llibertat assegurades constitucionalment només tenen valor segons el que en faci d'elles una població *acostumada* a la llibertat política, habitua-

da a la perspectiva del «nosaltres» pròpia de la praxi de l'autodeterminació. El paper del ciutadà, institucionalitzat jurídicament, ha d'estar encastat en el context d'una cultura política de llibertats. Per això els comunitaristes insisteixen que el ciutadà ha d'identificar-se «patriòticament» amb la seva forma de vida. També Taylor postula una consciència comuna que sorgiria de la identificació amb tradicions conscientment acceptades de la pròpia comunitat ètnico-cultural: *«L'assumpte és el següent: pot el nostre patriotisme sobreviure a la marginació de l'autogovern participatiu? Com hem vist, un patriotisme és una identificació comuna amb una comunitat històrica fundada sobre certs valors... Però ha de ser una comunitat els valors centrals de la qual incorporin la llibertat.»*¹²

Això sembla contradir la nostra tesi que entre republicanisme i nacionalisme només existeix una relació històricament contingent, però cap de conceptual. Però vist de prop, de la reflexió de Taylor se'n desprèn només l'afirmació que els principis universalistes dels Estats democràtics de dret necessiten alguna mena d'ancoratge político-cultural. Els principis constitucionals només poden prendre forma en les pràctiques socials i esdevenir la força impulsora del projecte, dinàmicament entès, d'establiment d'una associació de lliures i iguals, si se situen en el context de la història d'una nació de ciutadans, de tal manera que enllacin amb llurs motius i conviccions.

Així, els exemples de societats multiculturals com Suïssa i els Estats Units mostren que una cultura política en què els principis constitucionals puguin arrelar, no

12. Taylor, 1989, p. 178.

s'ha de recolzar necessàriament sobre un origen ètnic, lingüístic o cultural comú a tots els ciutadans. Això mateix es repeteix, de forma diferent, a Espanya, on les minories catalana, gallega i basca comparteixen amb la majoria castellana la *mateixa* cultura de la Constitució o, en qualsevol cas, l'haurien de compartir. Una cultura política liberal constitueix només el denominador comú d'un patriotisme de la Constitució que aguditza ensem amb el sentit per a la diversitat i la integritat de les diferents formes de vida coexistents en una societat multicultural. També en un futur Estat federal europeu han de ser interpretats els *mateixos* principis jurídics des de la perspectiva de tradicions nacionals *diferents* i d'històries nacionals diverses. La tradició pròpia haurà de ser en cada cas reapropiada des d'un punt de vista relativitzat des de la perspectiva dels altres, de tal manera que pugui ser introduïda en una cultura constitucional europeu-occidental compartida transnacionalment. Un ancoratge particularista d'*aquest tipus* no sostrauria absolutament res de llur sentit universalista a la sobirania popular i als drets humans. Resulta, doncs, que la ciutadania democràtica no necessita estar arrelada en la identitat nacional d'un poble; però resulta també que per damunt de la multiplicitat de formes de vida culturals diferents, aquesta ciutadania democràtica exigeix la socialització de tots els ciutadans en una cultura política comuna.

II. Estat nacional i democràcia en l'Europa unida

El futur polític de la Comunitat Europea il·lustra la relació entre ciutadania i identitat nacional d'una altra forma. El concepte de ciutadania desenvolupat per

Aristòtil estava fet a mida per a les ciutats i les ciutats-estat. La transformació de poblacions en nacions formadores d'Estats va néixer, com hem vist, sota la influència d'un nacionalisme que semblava harmonitzar les idees republicanes amb la magnitud dels moderns estats territorials. El tràfic econòmic modern es va desplegar en les formes polítiques d'aquest Estat nacional. I, de la mateixa forma que ho féu l'ens burocràtic de l'Estat, també l'economia capitalista va desenvolupar un sentit sistèmic propi. Els mercats de béns, de capital i de treball obeeixen una lògica pròpia, independent de les intencions dels subjectes. Al costat del poder administratiu tal i com està encarnat en les burocràcies estatals, el diner ha esdevingut un eficaç medi anònim d'integració social que planeja per damunt dels caps dels participants. Aquesta *integració sistèmica* entra en concurrència amb la *integració social* que discorre sobre valors, normes i entesa, és a dir, la *integració social* mediada a través de la consciència dels actors. La integració política que discorre sobre la ciutadania democràtica constitueix un aspecte d'aquesta integració social general. Per aquesta raó, capitalisme i democràcia mantenen una tensió negada sovint per les teories liberals.

Amb l'exemple dels països en vies de desenvolupament es posa de manifest que no hi ha en absolut cap relació lineal entre el desplegament de l'Estat democràtic de dret i la modernització capitalista. Tampoc es va materialitzar de forma automàtica el compromís propi de l'Estat social, que s'ha consolidat en les democràcies occidentals des de finals de la Segona Guerra Mundial. El desenvolupament de la Comunitat Europea expressa d'una altra manera la mateixa tensió entre democràcia i capitalisme. Aquí es manifesta en forma d'un desnivell

vertical entre una integració sistèmica d'economia i administració, que es produeix en el pla supranacional, i una integració política que només s'estableix en el pla de l'Estat nacional. Per això, el caràcter tecnocràtic de la Comunitat Europea reforça el dubte que de tota manera existeix sobre aquelles expectatives normatives lligades al paper del ciutadà democràtic. No han estat aquestes expectatives, fins i tot dins les fronteres de l'Estat nacional, en gran part una il·lusió? La momentània simbiosi assolida entre republicanisme i nacionalisme, no ha encobert senzillament el fet real que el concepte de ciutadania, en el millor dels casos, només serveix per a les relacions subcomplexes d'una comunitat ètnicament homogènia i abastable, integrada encara per mitjà de tradicions i costums?

La «Comunitat Econòmica Europea» ha esdevingut avui una «Comunitat Europea» que declara la seva voluntat política de formar una «Unió Europea». Per a una figura estatal com aquesta, amb 320 milions d'habitants, només hi ha, si prescindim de l'Índia, l'exemple dels Estats Units. Els Estats Units constitueixen certament una societat multicultural unida a través d'una mateixa cultura política i (en primer lloc) a través d'una única llengua; mentre que la unió europea representaria un Estat de nacionalitats multilingüístic. Aquesta unió, fins i tot en el cas que, com és d'esperar, s'assemblés més a un Estat federal que a una federació d'Estats parcialment sobirans, hauria de mantenir certs trets de l'«Europa de les pàtries» de De Gaulle. Els estats nacionals fins ara existents haurien de mantenir també, en una Europa d'aquesta mena, una força estructuradora important.

Avui, en l'espínós camí cap a la Unió Europea, els Estats nacionals representen un problema, no tant per

causa de les insuperables pretensions de sobirania, sinó més aviat perquè fins avui els processos democràtics funcionen, a mitges, només dins de llurs fronteres. Amb una paraula: l'esfera pública política s'ha mantingut fins ara fragmentada en termes d'Estat nacional. Per això s'imposa la pregunta de si es pot donar d'alguna manera una ciutadania europea. Em vull referir amb això no solament a les possibilitats d'una acció política col·lectiva capaç de travessar fronteres, sinó també a la consciència «del deure enfront d'un bé comú europeu».¹³ L'any 1974, Raymond Aron contestava encara negativament i decidida a aquesta pregunta. A nivell de regulació supranacional s'establirà pròximament, amb mitjans jurídic-administratius, un ampli mercat interior d'àmbit europeu, mentre que a Estrasburg, un Parlament europeu d'escasses competències continuarà encara sense poder ser a penes percebut des de l'òptica de les respectives opinions públiques polítiques dels Estats membres. Fins ara, els drets genuïnament polítics del ciutadà no s'estenen més enllà del marc dels Estats nacionals.

La jurisprudència del Tribunal de Justícia Europeu s'orienta per les «cinc llibertats del mercat comú» i interpreta com a drets fonamentals la lliure circulació de mercaderies, la llibertat de moviment dels treballadors, el dret d'establiment de les empreses, la lliure circulació de serveis i el lliure tràfic de les operacions de pagament. Això es correspon amb les competències que el Tractat de Roma, en el seu art. 3, atorga al Consell de Ministres i a la Comissió Europea. I a la vegada, aquestes s'expliquen per

13. P. Kielmannsegg, «Ohne historisches Vorbild» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7.12.1990).

l'objectiu citat a l'art. 9: «*La base de la Comunitat és una unió duanera que abasti tots els intercanvis de mercaderies*». Aquest objectiu s'assoliria amb la unió monetària i amb l'establiment d'un banc central autònom. El nou nivell d'interdependències econòmiques fa que sigui d'esperar una creixent necessitat de coordinació també en altres camps de la política com poden ser la política del medi ambient, la política fiscal i social, la política educativa, etc. I, a la vegada, s'hauria de donar forma a aquesta necessitat de regulació treballant primàriament sota criteris de racionalitat econòmica, és a dir, conforme a la idea d'assegurar relacions de competència igualitàries. Fins ara aquestes tasques són portades a terme per organitzacions europees que han anat teixint una espessa xarxa administrativa. Les noves èlites que exerceixen aquestes funcions, si bé estan, pel que fa a la forma, relligades a institucions i governs dels seus països d'origen, de fet s'han emancipat ja dels seus contextos nacionals. Són funcionaris que treballen professionalment i que constitueixen una burocràcia deslligada de processos democràtics.

Per als ciutadans cada cop es fa més gran el desnivell entre l'estar afectats per les decisions i el prendre-hi part. Un creixent nombre de mesures acordades de forma supranacional afecta cada cop més ciutadans en àmbits de vida cada vegada més amplis. Ja que fins ara el paper de ciutadà només estava institucionalitzat en termes d'Estat nacional, els ciutadans no han tingut cap possibilitat efectiva per discutir les decisions europees i influir-hi. M.R. Lepsius ho exposa lapidàriament: «No existeix una opinió pública europea».¹⁴ ¿Constitueix

14. M.R. Lepsius, «Die Europäische Gemeinschaft», ponència presentada a les XX *Deutscher Soziologentag*, Frankfurt del Main, 1990.

aquesta disparitat un desequilibri passatger que podria evitar-se mitjançant la parlamentarització de l'expertocràcia de Brussel·les? ¿O no passa més aviat que, en aquesta burocràcia que treballa segons criteris de racionalitat econòmica, es manifesta precisament de forma més clara un desenvolupament que, des de fa temps, ha anat també avançant de forma incontenible a l'interior mateix dels Estats nacionals i que es concreta en l'autonomització d'imperatius econòmics i en una monopolització de la política per part de l'Estat que minen la condició de ciutadà i desmenteixen la seva pretensió republicana?

T.H. Marshall¹⁵ ha investigat, partint de l'exemple d'Anglaterra, l'expansió dels drets i obligacions ciutadans en connexió amb la modernització capitalista. La divisió feta per Marshall dels drets ciutadans en «civil», «political» i «social rights», segueix una coneguda classificació jurídica conforme a la qual els drets defensius liberals protegeixen el subjecte jurídic privat enfront d'intromissions il·legítimes de l'Estat en els àmbits de la llibertat personal i la propietat; els drets de participació política fan possible que el ciutadà prengui part activa en el procés democràtic de formació d'opinió i de voluntat col·lectives i, finalment, els drets a la participació en el benestar social atorguen al client de l'Estat del benestar una renda mínima i seguretat social. Marshall defensa la tesi que l'*status* de ciutadà s'ha ampliat i consolidat successivament en les societats modernes. De primer, els drets democràtics de participació política haurien complementat els drets negatius de llibertat i, després, els drets socials al seu torn,

15. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, 1950.

haurien complementat aquells dos tipus de drets fonamentals clàssics; d'aquesta manera grups de població cada cop més nombrosos haurien adquirit gradualment els seus plens drets com a membres de la comunitat política.

Fins i tot renunciant als detalls històrics, aquest suggeriment d'una evolució que, en termes generals, transcorre de forma lineal es correspon simplement amb allò que els sociòlegs anomenen genèricament «inclusió». En una societat cada cop més amplament diferenciada en termes funcionals hi ha cada cop més persones que adquireixen més amplis drets d'accés i participació en més subsistemes, ja es tracti de mercats, empreses i llocs de treball, d'administracions, tribunals i exèrcits permanents, d'escoles i hospitals, de teatres i museus, d'agrupacions polítiques i mitjans de comunicació públics, de partits, institucions autònomes o parlaments. D'aquesta manera es multipliquen per a l'individu les seves relacions de pertinença a organitzacions i s'amplien els marges d'opció. Però aquesta imatge d'un progrés lineal és deguda, sens dubte, a una descripció que es manté neutral enfront dels increments i pèrdues d'autonomia. Aquesta descripció és cega enfront de la utilització efectiva d'un *status* actiu de ciutadà des del qual l'individu pot influir en la transformació democràtica de la seva pròpia situació. Només els drets de participació política fonamenten la posició jurídica reflexiva —és a dir, relativa a si mateixa— d'un ciutadà. En canvi, els drets negatius de llibertat i els drets a la participació en el benestar social poden ser atorgats de forma paternalista. L'Estat de dret i l'Estat social són possibles també, en principi, sense democràcia. Fins i tot allí on estan institucionalitzades totes tres categories de drets —com passa en l'«Estat social i democràtic de

dret» de la Llei Fonamental alemanya— tant els drets defensius liberals com els drets socials conserven una doble cara.

Els drets liberals, que van cristal·litzar, considerant-ho històricament, al voltant de la posició social del propietari privat, es poden entendre des d'un punt de vista *funcional* com la institucionalització d'un sistema econòmic regit en termes de mercat, mentre que des d'un punt de vista *normatiu* garanteixen llibertats individuals. Els drets socials impliquen, des d'un punt de vista *funcional*, la instal·lació de burocràcies pròpies de l'Estat del benestar i, des d'un punt de vista *normatiu*, permeten les reivindicacions, articulades en termes compensatoris, d'una distribució justa de la riquesa social. Certament que tant les llibertats individuals com el conjunt de mesures de protecció social poden ser considerades com a base jurídica d'aquella independència social que precisament fa possible un efectiu exercici dels drets polítics. Però, tanmateix, aquí es tracta de lligams empírics, no de connexions indispensables en termes conceptuals; ja que els drets de llibertat i els drets socials també fan possible, exactament igual, l'abandó privatístic d'un paper de ciutadà que, així, queda reduït a les relacions d'un client amb una administració que el proveeix de serveis i li ofereix seguretats.

La síndrome de privatisme del ciutadà i l'exercici del seu paper com a tal des de la situació interessada de client esdevenen més versemblants a mesura que l'Economia i l'Estat, que s'institucionalitzen sobre els mateixos drets, despleguen un sentit sistèmic propi i forcen un desviament dels ciutadans cap al paper perifèric de simples membres d'una organització. Els sistemes de l'Economia i l'Administració tenen la

tendència a tancar-se enfront dels entorns que els envolten i a obeir només els propis imperatius del diner i el poder. Fan esclatar el model d'una comunitat que es determina a si mateixa a partir de la praxi conjunta dels ciutadans. La idea republicana bàsica de la integració, políticament autoconscient, d'una «comunitat» de lliures i iguals és, de forma manifesta, massa concreta i massa senzilla per a les circumstàncies modernes, sobretot quan es pensa en una nació o, en general en una comunitat de destí ètnicament homogènia i relligada per tradicions comunes.

Per sort, el dret és un medi que permet una concepció essencialment més abstracta de l'autonomia ciutadana. Avui la sobirania del poble, entesa en termes de ciutadania, es refugia en els procediments jurídicament institucionalitzats i en els processos informals, possibilitats pels drets fonamentals, d'una formació més o menys discursiva d'opinió i de voluntat. Parteixo aquí de la idea d'una xarxa de diferents formes de comunicació que, evidentment, haurien d'estar organitzades de tal forma que se'ls pugui suposar la capacitat de vincular l'Administració pública a premisses racionals i, per aquesta via, disciplinar també el sistema econòmic des de punts de vista socials i ecològics, sense atemptar però contra la seva pròpia lògica. Aquest és un *model de política deliberativa*. Un model que ja no parteix del macrosubjecte d'una totalitat social, sinó de discursos enllaçats entre si de forma anònima. I que atribueix la càrrega principal de les expectatives normatives al procediment democràtic i a la infraestructura d'una opinió pública política alimentada per fonts espontànies. Avui, la massa de la població ja no pot fer valer els seus drets de participació política més que en el sentit d'integrar-se en un circuit informal de comunicació pú-

blica –globalment no organitzable i més aviat sostingut per una cultura política liberal i igualitària– i exercir-hi la seva influència. Simultàniament, les deliberacions en les institucions decisòries haurien de mantenir-se permeables als temes, orientacions de valor, aportacions i programes que hi puguin afluir des d’una opinió pública política no manipulada pel poder. Només en el cas que es fes efectiu aquest joc combinat entre la formació institucionalitzada d’opinió i de voluntat per una banda i, per l’altra, les comunicacions públiques informals, el concepte de ciutadania podria significar, encara avui, quelcom més que l’agregació d’interessos particulars pre-polítics i el gaudi passiu de drets conferits de forma paternalista.

No puc entrar ara amb més detall en aquest model.¹⁶ Però un cop d’ull retrospectiu a la història de la institucionalització dels drets ciutadans tal i com s’ha donat en els Estats nacionals, permet obtenir almenys alguns punts empírics de suport per a la valoració de les possibilitats d’una futura ciutadania europea. L’esquema segons el qual els drets ciutadans es presenten essencialment com a resultat de la lluita de classes és clarament massa estret.¹⁷ També moviments socials d’un altre tipus, sobretot migracions i guerres, han impulsat el desenvolupament de l’*status* de ciutadania cap a la seva plenitud. A més, factors que estimulen la juridització de noves relacions d’inclusió, repercuteixen també sobre la mobilització política de la població i contribueixen així a l’activació dels drets ciutadans ja

16. J. Habermas, «Volkssouveränität als Verfahren» a: *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990, pp. 180 i ss.

17. B.S. Turner, *Citizenship and Capitalism*, London, 1986.

existents.¹⁸ D'aquestes constatacions –i d'altres de semblants– es poden obtenir, per extrapolació, expectatives cautelosament optimistes per al desenvolupament europeu; expectatives que no ens condemnem, d'entrada, a la resignació.

El Mercat Comú Europeu provocarà una major mobilitat horitzontal i multiplicarà els contactes entre membres de diferents nacionalitats. A més, la immigració des de l'Europa oriental i des de les regions pobres del Tercer Món incrementarà la pluralitat multicultural de la societat. Això causarà, sens dubte, tensions socials. Però aquestes tensions, si són assimilades de forma productiva, poden fomentar una mobilització política que impulsi els nous tipus de moviments socials endògens sorgits ja en el marc dels Estats nacionals (com els moviments pacifista, ecologista i feminista). Això reforçarà la rellevància dels temes públics per al món de vida. Al mateix temps, s'incrementa la pressió de problemes per als quals ja només existeixen solucions coordinades en termes europeus. Sota aquestes condicions es podrien formar nexes de comunicació en espais d'opinió pública d'abast europeu que constituïrien un context favorable, tant per als òrgans parlamentaris de les regions de recent adhesió, com per a un Parlament Europeu dotat de més fortes competències.

És cert que fins ara la política de la Comunitat Europea no constitueix, en els Estats membres, objecte de controvèrsia pel que fa a l'eficàcia legitimadora. Els respectius àmbits nacionals d'opinió pública encara estan en bona part culturalment compartimentats i separats els uns dels altres; perquè estan arrelats en con-

18. J.M. Barbalet, *Citizenship*, Stratford, England, 1988.

textos en els quals les qüestions polítiques només adquireixen significat sobre el rerafons de les corresponents històries nacionals. Però en el futur podria sorgir i diferenciar-se, a partir de les diferents cultures *nacionals*, una cultura *política* comuna. Podria aparèixer una diferenciació entre una cultura *política* comuna i les tradicions *nacionals* en art i literatura, historiografia, filosofia, etc. que s'han anat ramificant des de principis de l'Edat Moderna. A les èlites culturals i als mitjans de comunicació de masses els correspondria aquí un important paper. Un patriotisme europeu de la Constitució, a diferència del que passa amb l'americà, haurà de créixer a partir d'interpretacions diverses –impregnades de les corresponents històries nacionals– dels mateixos principis jurídics universalistes. L'exemple de Suïssa demostra que aquesta mena d'autocomprensió político-cultural comuna pot sorgir i diferenciar-se a partir de les orientacions culturals de diverses nacionalitats.

Per assolir això fa falta, no tant autocerciorar-se dels orígens comuns en l'Edat Mitjana europea, sinó que és necessària, més que res, una nova autoconsciència política que es correspongui amb el paper d'Europa en el món del segle XXI. Fins ara la història mundial només ha concedit a cadascun dels imperis, en llur ascendència i ocàs, una *única* oportunitat d'entrar en escena. Això val tant per als imperis del món antic com per als Estats moderns –cas de Portugal, Espanya, Anglaterra, França i Rússia. Com a excepció a la regla, avui li correspon a Europa en conjunt una *segona* oportunitat. Però ja no podrà treure'n profit a l'estil de la seva antiga política de poder, sinó tan sols a partir de les premisses transformades que representen una entesa no imperialista amb les altres cultures i una disposició a aprendre d'aquestes.

III. Immigració i xovinisme del benestar. Un debat.

La diagnosi de Hannah Arendt segons la qual apàtrides, desheretats i refugiats determinarien el signe distintiu del segle s'ha confirmat de forma alarmant. Les «displaced persons» que la Segona Guerra Mundial va deixar al mig d'una Europa devastada han estat substituïdes per refugiats i immigrants que afluïxen des del sud i des de l'est cap a una Europa benestant i lliure. Els antics camps de refugiats ja no poden donar l'abast davant l'afluència de noves onades migratòries. Els estadístics calculen per als propers anys un nombre d'entre vint i trenta milions d'immigrants, comptant solament els procedents de l'Europa oriental. Aquest problema només es pot solucionar a través d'una política comuna dels Estats europeus afectats. Es repeteix aquí una dialèctica que ja s'ha produït a petita escala durant el procés de la unificació alemanya. Els moviments migratoris transnacionals operen a tall de mesures sancionadores, que obliguen l'Europa occidental a fer-se càrrec de la responsabilitat que li ha pertocat mitjançant la bancarrota del socialisme d'Estat. O fa un esforç important per millorar ràpidament les condicions de vida a l'Europa central i oriental o es veurà inundada de refugiats i immigrants.

Els experts discuteixen sobre els límits de la capacitat d'absorció del sistema econòmic. Però la disposició a integrar políticament els refugiats depèn, abans que res, de com les poblacions autòctones *percebin* els problemes socials i econòmics que es deriven de la immigració. Les reaccions defensives dels radicals de dreta contra l'estrangerització s'han incrementat a tota Europa. Les capes relativament deprimides –bé estiguin amenaçades per una pèrdua de posició social o bé

s'hagin precipitat ja en grups marginals segmentats—s'identifiquen de forma especialment clara amb la predominança ideologitzada del propi col·lectiu i es defensen contra tot allò que els és estrany. Això és el revers d'un xovinisme del benestar que creix pertot arreu. D'aquesta manera, el problema dels refugiats torna a posar de manifest la tensió latent entre ciutadania i identitat nacional.

Un exemple en són els sentiments nacionalistes i antipolonesos als cinc nous Estats federals alemanys, on l'*status* recentment adquirit de ciutadà de la República Federal s'associa a la imatge que també la frontera del benestar ha estat desplaçada, de cop i volta, fins a l'Oder i el Neisse. Molts responen a l'adquisició de la seva nova ciutadania amb la satisfacció etnocèntrica que, finalment, ja no seran tractats més com a alemanys de segona categoria. Amb això obliden que els drets ciutadans deuen el seu caràcter de garants de la llibertat al contingut dels drets humans universals. Ja l'article 4 de la Constitució revolucionària de 1793, que tracta «De la condició del ciutadà», atorgava, molt conseqüentment, a *tot* estranger adult que hagués residit més d'un any a França, no solament la nacionalitat jurídico-administrativa (*Staatsangehörigkeit*), sinó també tots els drets ciutadans actius.

A la República Federal d'Alemanya, igual que a la majoria de sistemes jurídics occidentals, la condició jurídica d'estrangers, apàtrides i expatriats s'ha assimilat almenys a l'*status* de ciutadà. Atès que l'arquitectònica de la Llei Fonamental alemanya ve determinada per la idea dels drets humans, *tots* els habitants gaudeixen de la protecció de la Constitució. Els estrangers tenen els mateixos drets, obligacions i protecció jurídica que els nacionals; fins i tot respecte a la situació econòmica

existeix, amb poques excepcions, una igualtat de tracte. La majoria de lleis, neutrals en qüestions d'orígens i adscripció, relativitzen el significat real de la nacionalitat jurídico-administrativa (*Staatsangehörigkeit*), almenys de la passiva. Però aquell component de la ciutadania que s'explica en termes de drets humans es reforça per mitjà de drets supranacionals, especialment a través del dret civil europeu, fins i tot pel que fa al nucli de les possibilitats de configuració política. En aquest context és especialment remarcable una frase extreta de la fonamentació de la Sentència del Tribunal Constitucional alemany de 30 d'octubre de 1990. Malgrat que aquesta sentència declara anticonstitucional el dret de vot dels estrangers en les eleccions municipals (locals i de districte), en la fonamentació es reconeix el principi al·legat pel ponent: «*Darrera d'aquesta interpretació s'hi troba, de forma manifesta, la idea que seria ajustat a la concepció democràtica i especialment a la noció de llibertat que aquesta comprèn, establir una concordança entre aquells que són titulars de drets polítics democràtics i aquells que estan sotmesos de forma contínua a un poder estatal determinat. Això, d'entrada, resulta pertinent...*»¹⁹

Aquestes tendències indiquen només que del contingut normatiu d'una ciutadania àmpliament desacobrada de la identitat nacional no es pot obtenir cap criteri per a una política de naturalització o d'asil restrictiva o dilatòria. Però es manté oberta la qüestió de si la Comunitat Europea avui, davant l'expectativa de corrents migratoris més importants, pot i ha de pros-

19. EuGRZ (*Europäische Grundrechte Zeitschrift*), 1990, p. 443.

seguir en els mateixos termes una política liberal enfront d'estrangers i immigrants, tal com en el seu temps ho feren els jacobins. La *discussió* que aquí pertoca, *en termes de teoria moral*, gira al voltant del concepte de «*special duties*», és a dir, aquells deures especials que només existeixen a l'interior dels límits socials d'una comunitat. L'Estat mateix constitueix ja una comunitat jurídica que imposa deures especials als individus que hi pertanyen. Els sol·licitants d'asil i els immigrants col·loquen generalment els membres dels Estats europeus davant el problema de si es pot justificar una prioritat de les obligacions especials referides a la pròpia nacionalitat jurídico-administrativa (*Staatsangehörigkeit*) enfront de deures universals que traspassen les fronteres de l'Estat. Voldria recapitular la discussió en els cinc passos següents.

(a) *Deures especials* són els que tenen determinades persones enfront d'unes altres, també determinades, que els «són properes» en virtut d'una relació de «pertinença», és a dir, com a membres de la mateixa família, com a amics i veïns, com a conciutadans de la comunitat política o de la nació. Els pares tenen deures especials enfront de llurs fills i viceversa; els representants consulars a l'estranger assumeixen deures especials enfront de compatriotes que necessiten protecció i, per la seva banda, aquests n'assumeixen enfront de les institucions i les lleis del seu país. Aquí pensem sobretot en deures positius que estan determinats en la mesura que exigeixen un grau d'esforç i solidaritat, d'iniciativa i de lliurament que no es pot fixar amb exactitud. No tota prestació és susceptible de ser exigida a tothom en qualsevol moment. Els deures especials que resulten de la pertinença a una comunitat concreta es poden entendre com una atribució social i una especificació

material d'aquest tipus d'obligacions, d'entrada indeterminades.

Des d'un punt de vista utilitarista s'ha intentat fonamentar els deures especials en el profit mutu que els membres pertanyents a una comunitat extreuen uns dels altres a través de llurs recíproques prestacions. També les nacions i els estats són concebuts com a tals «*mutual benefit societies*».²⁰ Conforme a aquest model cada membre pot esperar que el guany que treu de les relacions d'intercanvi amb altres membres sigui proporcional a les prestacions que ell mateix aporta en les seves interaccions amb aquells. Es justifica així una reciprocitat entre drets i deures concrets que, per exemple, prohibiria la infravaloració dels treballadors estrangers. Això no obstant, el model no pot fonamentar cap deure enfront de membres de baix rendiment (disminuïts, malalts, vells) o enfront dels qui estan necessitats de protecció, com per exemple els estrangers que busquen asil. L'etnocentrisme instrumental de les expectatives de profit mútues suggeriria una política d'immigració que només permetria l'arribada d'estrangers quan existís la perspectiva fundada que aquesta no suposaria una càrrega per al balanç existent entre prestacions i requeriments.

(b) Aquesta conseqüència contraintuïtiva és una raó per renunciar al plantejament utilitarista en favor d'un model conforme al qual els deures especials no s'expliquen des del profit recíproc derivat d'un intercanvi de prestacions entre els membres pertanyents a un col·lectiu, sinó des dels resultats dimanants de la

20. R. Goodin, «What is so special about our Fellow Countrymen?», *Ethics*, 98, juliol 1988, pp. 663-686.

coordinació d'una divisió del treball moral instituïda centralment.²¹ Els deures especials no varien d'una manera més o menys proporcional en funció de la distància social, de tal manera que els drets dels més propers tindrien sempre prioritat davant els drets dels que ens són més aliens. Aquesta intuïció només és correcta pel que fa als àmbits propers de la família i el veïnatge. Però és enganyadora en tant que totes les persones que estan més enllà del nostre cercle immediat de coneguts ens són, en la mateixa mesura, properes i alienes. Considerem aquests «estrany» sota la categoria de «els altres» en funció de si pertanyen a la nostra nació i són ciutadans nostres o no. Els deures especials enfront dels «altres» no resulten primàriament de la pertinença a una comunitat concreta. Sorgeixen més aviat de la coordinació abstracta de l'acció portada a terme per institucions *jurídiques* que atribueixen determinats deures a determinats cercles de persones o organitzacions representatives a fi d'especificar socialment i de forma material els drets positius que altrament restarien indeterminats i, simultàniament, fer-los obligatoris. D'acord amb aquesta concepció, els deures especials resulten de l'atribució institucionalment mediada de responsabilitats específiques a uns destinataris concrets que actuen conforme a una divisió del treball moral. En el marc d'aquest tipus de divisió del treball moral jurídicament regulada, les fronteres socials d'una comunitat jurídica tenen solament la funció de reglamentar el repartiment de responsabilitats. Això no sig-

21. H. Shue, «Mediating Duties», *Ethics*, 98, Juliol 1988, pp. 687-804. [N.T.: En aquest text l'autor empra el terme «the division of moral labour»].

nifica en absolut que els nostres deures s'acabin en aquestes fronteres, sinó més aviat que els governs nacionals haurien de vetllar també perquè els deures positius que els ciutadans tenen enfront dels que no són membres de l'Estat, per exemple enfront dels que cerquen asil, siguin satisfets. Per descomptat que amb això encara no s'ha donat resposta a la qüestió de quina mena de deures són aquests.

(c) El punt de vista moral ens obliga a jutjar aquest problema amb imparcialitat, és a dir, no unilateralment des de la perspectiva de l'habitant d'una regió benestant, sinó també des de la d'un immigrant que hi cerca fortuna o, dit d'una altra manera, que cerca una existència lliure i humanament digna i no solament asil polític. J. Rawls ha proposat, com se sap, l'experiment mental d'un estat original que deixa tothom en la incertesa sobre la societat en què ha nascut i sobre quina posició hi ha d'ocupar. En consideració al nostre problema, el resultat d'un examen moral emprès amb referència a la societat universal és evident: *«Darrera el vel d'ignorància», quan es consideren possibles restriccions de llibertat, hom adopta la perspectiva d'aquell que resultaria més perjudicat a causa de tals restriccions, en aquest cas la perspectiva de l'estranger que vol immigrar. En la posició original, doncs, hom insistiria en que el dret a emigrar estaria inclòs en el sistema de les llibertats bàsiques per les mateixes raons que hom insistiria en que hi estaria inclòs el dret a la llibertat religiosa: podria resultar essencial per al propi pla de vida.»*²² (*). A tot estirar es podrien justificar

22. J.H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *Review of Politics*, 49, 1987, p. 258.

* N.T.: En anglès a l'original.

limitacions legítimes del dret d'immigració sota altres punts de vista concurrents, per exemple davant l'exigència d'evitar conflictes socials i greuges de gran magnitud que poguessin posar en perill l'ordre públic o la reproducció econòmica de la societat. Però no es podria apel·lar a punts de vista relatius a origen i procedència, llengua i educació –i molt menys a una «declaració d'adhesió a la comunitat cultural» del país d'immigració, com en el cas específic, ja citat, dels «alemanys d'*status*» (*Statusdeutschen*)– per fonamentar determinats privilegis en matèria d'immigració o naturalització.

(d) Enfront d'això, els comunitaristes assenyalen una circumstància que és bandejada pels plantejaments individualistes fins ara anomenats: les fronteres socials d'una comunitat política tenen no solament un significat *funcional*, com dóna a entendre el model d'una divisió del treball moral jurídicament reglamentada. Regulen més aviat la pertinença a una comunitat històrica de destí i a una forma de vida política que és en si mateixa constitutiva per a la identitat del ciutadà: «*Ciudadania és una resposta a les preguntes «Qui sóc?» i «Què he de fer?» posades a l'esfera pública.*»²³ La pertinença a una comunitat política fonamenta deures especials darrera els quals s'hi troba una identificació patriòtica. Aquesta mena de lleialtat s'estén més enllà del significat de validesa dels deures jurídics institucionalment mediats: «*Cada membre accepta una lleialtat vers la comunitat que s'expressa en la disposició a sacrificar el benefici personal per tal de promoure els interessos de la*

23. H.R. Van Gunsteren, «Admission to Citizenship», *Ethics*, 98, juliol 1988, p. 752.

comunitat.»²⁴ Les objeccions contra una consideració exclusivament moral i jurídica del problema recolzen en aquell concepte comunitarista de ciutadà que ja coneixem. Ben cert que aquest concepte ja no és adequat a les relacions de societats complexes, però tanmateix posa de relleu un component *ètic* que cal no oblidar.

El mateix Estat modern representa una forma de vida política que no s'exhaureix en la configuració abstracta d'una institucionalització de principis jurídics generals. La forma de vida constitueix el context polític-cultural en què han d'estar implementats els principis constitucionals universalistes; perquè només una població *acostumada* a la llibertat pot mantenir vives les institucions de la llibertat. Per això M. Walzer pensa que el dret d'immigració troba els seus límits en el dret d'una comunitat política a preservar la integritat de la seva forma de vida. Segons la seva concepció, el dret del ciutadà a l'autodeterminació inclou el dret a l'autoafirmació de la forma de vida que, en cada cas, li sigui pròpia.²⁵

(e) Aquest argument admet, no obstant, dues lectures oposades: en la lectura comunitarista obliga a imposar limitacions normatives suplementàries al dret liberal d'immigració. A les limitacions funcionals que resulten de les condicions reproductives del sistema administratiu i econòmic se n'hi afegeixen d'altres que assegurin el contingut ètnico-cultural substancial de la corresponent forma de vida. Amb això l'argument ad-

24. D. Miller, «The Ethical Significance of Nationality», *Ethics*, 98, juliol 1988, p. 648.

* N.T.: Les dues cites, en anglès a l'original.

25. M. Walzer, *Spheres of Justice*, Nova York, 1983, pp. 31-63.

quireix el significat *particularista* conforme al qual la ciutadania estaria entrelligada, si bé no amb la identitat nacional, sí amb determinades identitats culturals marcades històricament. Així, totalment en la línia de H. Arendt, H.R. van Gunsteren formula la següent condició per a l'admissió en la ciutadania d'una comunitat democràtica. «*El qui esdevindrà nou ciutadà ha de ser capaç de i estar disposat a ser membre d'aquesta particular comunitat històrica, del seu passat i el seu futur, de les formes de vida i institucions dins les quals els seus membres pensen i actuen. En una comunitat que valora l'autonomia i el judici dels seus membres aquest no és, òbviament, un requisit de simple conformitat, sinó que és un requisit de coneixement de la llengua i de la cultura i de reconeixement d'aquelles institucions que fomenten la reproducció de ciutadans que tenen capacitat de judici autònom i responsable.*»²⁶ (*)

La competència que s'exigeix «d'actuar com a ciutadà d'aquesta particular comunitat política (*this particular polity*)» s'ha d'entendre, no obstant, d'una manera totalment diferent, és a dir, en un sentit *universalista*, puix que la mateixa comunitat política implementa principis constitucionals universalistes. La identitat de la comunitat política, que tampoc no pot ser violada a través de la immigració, se sosté primàriament en principis jurídics ancorats en la cultura política i no en la totalitat d'una forma de vida ètnico-cultural particular. Per aquest motiu cal esperar dels nous ciutadans que estiguin disposats a integrar-se en la cultura política del seu nou país, sense haver de renunciar per això a la

26. Van Gunsteren (1988), p. 736.

* N.T.: En anglès a l'original.

forma de vida cultural del seu origen. L'*aculturació política* que s'exigeix no abasta la totalitat de la seva socialització. Els immigrants, amb una nova forma de vida importada, més aviat poden ampliar o multiplicar aquelles perspectives des de les quals ha de ser interpretada efectivament la Constitució política comuna: *«La gent viu en comunitats amb vincles i limitacions, però aquestes poden ser de diverses menes. En una societat liberal, els vincles i les limitacions han de ser compatibles amb els principis liberals. La immigració oberta canviaria el caràcter de la comunitat, però no deixaria la comunitat sense caràcter.»*²⁷ (*)

De la discussió seguida des de (a) fins a (e) es posa en relleu, com a resultat normatiu, que els Estats europeus s'haurien de posar d'acord en una política liberal d'immigració. Davant l'afluència massiva d'immigrants i refugiats aquests Estats no poden atrinxerar-se pas rera la còmoda barricada del xovinisme del benestar. El dret democràtic a l'autodeterminació inclou certament el dret a la preservació d'una cultura *política* pròpia que constitueix un context concret per als drets ciutadans; però no inclou el dret a l'autoafirmació d'una forma de vida *cultural* privilegiada. En el marc de la Constitució d'un Estat democràtic de dret poden coexistir, amb igualtat de condicions, múltiples formes de vida. Aquestes han de superposar-se en una cultura política comuna que, al seu torn, està oberta als estímuls procedents de noves formes de vida.

Solament una ciutadania democràtica que no es reclogui en si mateixa de forma particularista pot preparar el camí per a un *status de ciutadà del món* que

27. Carens (1987), p. 271.

* N.T.: En anglès a l'original.

avui ja pren forma en les comunicacions polítiques mundials. La guerra del Vietnam, els canvis revolucionaris a l'Europa oriental i central així com la guerra del Golf són els primers esdeveniments *polítics d'abast mundial*, en sentit estricte. Uns esdeveniments que, a través dels mitjans electrònics de comunicació de masses, han estat presentats simultàniament a una opinió pública ubiqua. En relació a la Revolució francesa Kant es va referir a les reaccions d'un públic participant. Ja llavors identificà el fenomen d'una opinió pública universal que avui, per primer cop, esdevé realitat política en un entramat de comunicacions que abasta tot el món. Fins i tot les grans potències han de comptar ara amb la realitat de protestes a escala mundial. L'estat de naturalesa vigent encara entre Estats bel·licistes que ja han perdut llur sobirania comença a ser, almenys, obsolet. El cosmopolitisme, com a estat generalitzat, ha deixat de ser un mer fantasma, malgrat la llarga distància que encara ens en separa. Ciutadania –entesa, com fins ara, en termes estatals– i universalisme –en tant que condició ampliada de ciutadà del món–, constitueixen un *continuum* que, si més no, ja comença a perfilar-se.

Traducció: Pere Fabra i Abat
1992

JÜRGEN HABERMAS

Formació intel·lectual

Jürgen Habermas és actualment professor de Filosofia a la Universitat Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. Ja el 1964 va ésser nomenat catedràtic de Filosofia i Sociologia d'aquesta universitat, però el 1971 acceptà la direcció (juntament amb el científic Carl-Friedrich von Weizsäcker) de l'Institut Max Planck de Starnberg, un centre dedicat a la investigació de les condicions de vida del món científic-tècnic, raó per la qual abandonà Frankfurt. Torna a ser-hi des de 1983.

El lligam d'Habermas amb el nom d'aquesta ciutat és important, perquè simbolitza el context intel·lectual característic de la seva obra, coneguda com representativa de l'anomenada «Escola de Frankfurt». Max Horkheimer i Theodor W. Adorno han estat els grans protagonistes d'un centre d'investigació filosòfica i social que va crear-se el 1923 com a Institut für Sozialforschung, adscrit a la Universitat de Frankfurt i dirigit

per ells des de 1931 (Max Horkheimer 1931-1959, T.W. Adorno 1959-1969, amb un llarg parèntesi d'exili als EUA, quan hagueren de fugir de la persecució nazi).

Habermas fou ajudant d'investigació de l'Institut entre 1956-1959, però la seva activitat, tant abans com després, va posar-lo en contacte amb autors i formes d'investigació molt diverses.

Nascut a Düsseldorf el 1929, estudià Filosofia, Història, Psicologia i Literatura Alemanya a les universitats de Göttingen, Zürich i Bonn, on va tenir com a professors de Filosofia Nicolai Hartmann, W. Keller, T. Litt, J. Thyssen, i H. Wein. El 1954 presentà la seva tesi de doctorat a la Universitat de Bonn, titulada «L'absolut i la història. Sobre l'escissió interna del pensament de Schelling», sota els auspicis d'E. Rothacker i O. Becker. Després de col.laborar en diferents diaris i de ser ajudant d'Adorno a l'Institut d'Investigació Social de Frankfurt i becari de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, va habilitar-se com a professor amb una investigació sobre «El canvi d'estructura de l'esfera pública», presentada a la Universitat de Marburg (W. Abendroth), el 1961¹. El mateix any va ésser nomenat professor de la Universitat de Heidelberg, on fou col.lega de Gadamer i Löwith.

Aquest ample bagatge intel.lectual li permet mantenir un debat en fronts diversos: els anys seixanta i setanta manté discussions amb els racionalistes crítics

1. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand V., 1962; trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, G. Gili, 1981.

(Karl Popper i Hans Albert²), amb els filòsofs hermenèutics (Gadamer³), amb els funcionalistes i amb teòrics dels sistemes (Luhmann⁴),...; al mateix temps que aprofundeix els seus coneixements de la filosofia i l'antropologia pragmatistes (C.S. Peirce, G.H. Mead), la filosofia analítica del llenguatge (Austin, Strawson, Searle, Toulmin, Putnam) i inicia les seves propostes d'una teoria de la comunicació, consolidades en els dos volums del seu llibre *Teoría de la acción comunicativa*⁵, a partir de la qual pot bastir l'ètica discursiva i completar una anàlisi de l'ús pragmàtic, ètic i moral de la raó pràctica, que ha dut a terme recentment.

La seva amplíssima obra⁶ es construeix, primerament, amb conceptes procedents de la tradició kantiana i il·lustrada (caràcter regulatiu de la raó, autonomia de la moral, sobirania popular com a font de legitimació del poder de l'Estat, formació de voluntat comuna mitjançant la discussió pública), materials hegeliano-marxians (treball, llenguatge, interacció, interès, identitat personal i identitat col·lectiva, alienació⁷), perspectives

2. Adorno, Popper, Habermas, Albert i altres, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied, Luchterhand V., 1969; trad. cast.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

3. J. Habermas, H.G. Gadamer, K.O. Apel, R. Bübner i altres: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1971.

4. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1987.

6. Una síntesi de les seves aportacions fins a l'inici dels vuitanta es troba als cap. VII, VIII i X del meu llibre *Razón crítica y sociedad*, Barcelona, PPU, 1985; cap. V i VI sobre Horkheimer, Adorno i la Teoria crítica.

7. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1976; trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1981.

crítiques iniciades per Horkheimer i Adorno (crítica de la raó instrumental, del mite positivista derivat d'una il·lustració migrada, de la reducció del coneixement a procediments identificatoris i homogeneïtzadors, dels esquemes culturals despersonalitzadors⁸); després incorpora altres elements teòrics procedents de Max Weber, Durkheim, Jean Piaget, Kohlberg, Karl Otto Apel, Ernst Tugendhat, a més dels ja esmentats.

Pel que fa a la metodologia, el seu treball s'inscriu dins del que s'anomena constructivisme teòric i que és conreat per autors molt diversos. La teoria és entesa com una elaboració conceptual que ha de permetre «reconstruir els supòsits i les condicions pragmàtico-formals del comportament explícitament racional»; «la teoria de l'acció comunicativa no és cap metateoria, sinó l'inici d'una teoria de la societat que s'esforça en acreditar els seus paràmetres crítics»⁹.

Teoria crítica

Habermas eixampla el solc de la teoria crítica desenvolupada per l'Escola de Frankfurt. Horkheimer havia definit les tasques de l'Institut d'Investigació Social a partir de la idea que el coneixement de la realitat social no pot reduir-se als límits arbitraris d'una disci-

8. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1968; trad. cast.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1968; trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

9. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1981; vol. 1, p. 16 i 7, respectivament.

plina acadèmica, sinó que requereix abastar qüestions diverses que van des de la psicologia social a la política, passant per aspectes econòmics, històrics, estètics, etcètera; cal, per tant, fer un treball d'investigació interdisciplinària. En el primer volum de la revista de l'Institut, "Zeitschrift für Sozialforschung", el mateix Horkheimer, a més de la presentació, publica dos articles: «Observacions sobre ciència i crisi» i «Història i Psicologia», juntament amb col·laboracions de F. Borkenau, Erich Fromm, H. Grossmann, Julian Gumperz, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, T.W. Adorno, entre d'altres. Aquesta publicació representava la veu crítica d'un grup d'intel·lectuals progressistes, que intentava investigar en el terreny de les ciències socials d'una forma innovadora, mitjançant la cooperació entre filòsofs, psicòlegs, sociòlegs, economistes, historiadors, literats i artistes. H. Marcuse i Walter Benjamin hi van contribuir també amb articles i participaren en sessions de discussió.

D'una banda, criticaven el dogmatisme empiricista i la ingènua creença que la formalització, la ciència i la tècnica ho arranjarien tot, en un moment en què la crisi econòmica, social i política era palesa i d'una profunditat escruixidora, com es va encarregar de demostrar la història pocs anys més tard. D'altra banda, tampoc consideraven adients les investigacions de caire metafísic que es duïen a terme en aquells anys (Bergson, Husserl, Heidegger¹⁰); la pretensió metafísica de «donar un

10. Tant Horkheimer com H. Marcuse van anar a Freiburg per conèixer els ensenyaments de Husserl i Heidegger. Marcuse arribà fins i tot a ser ajudant de Heidegger, però les seves discrepàncies polítiques els distanciaren de tal forma que Marcuse abandonà la Universitat de Freiburg.

fonament a allò singular» i la defensa de l'existència «d'un ordre autònom i universal del ser» són objecte de crítica per part de Horkheimer¹¹.

Reconstrucció teòrica

L'extensa obra d'Habermas té lligams profunds amb la teoria crítica de Horkheimer i Adorno, però inclou raonaments crítics de llurs posicions i desenvolupa una filosofia social ben diferenciada dels seus predecessors¹².

Està d'acord amb ells que dins el món actual ha crescut desmesuradament tot el que es relaciona amb les accions instrumentals i l'àmbit «objectiu» (extern i aliè als subjectes); fins i tot una bona part del pensament filosòfic contemporani ha cregut que només són justificables i raonables els enunciats de caire descriptiu, lliurant al terreny de la irracionalitat tota altra consideració; així, la idea de raó es degrada al seu nivell mínim de «raó instrumental». Però no n'hi ha prou amb fer crítica, cal cercar alternatives, cal construir teories que ens permetin «obrir món», és a dir, copsar nous aspectes de la realitat social i humana, idear noves solucions als problemes.

Habermas intenta mostrar que l'atribució de veritat referida als enunciats relatius al «món objectiu»

11. Max Horkheimer, «Hegel y el problema de la metafísica», *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 132-133.

12. A la *Teoria de l'acció comunicativa* i a *El discurs filosòfic de la modernitat* es troben ambdues qüestions.

es basa en l'acceptació de pretensions de validesa compartides («les comunitats científiques» comparteixen llenguatges específics i estàndards de validació i justificació). El mateix succeeix amb els enunciat relatiu al «món social» i al «món subjectiu»; el que varia són les formes d'explicitar, compartir i justificar les pretensions de validesa. Per diferenciar els tres nivells, introdueix els termes *veritat* (relació actes de parla descriptius-món objectiu), *rectitud* (relació actes de parla normatius-món social), *veracitat* (relació actes de parla expressius-món subjectiu). L'estructura pragmàtico-formal subjacent a la racionalització pròpia del *logos* es troba darrera de tot acte de parla, de tota acció social; cal aprofundir en les seves implicacions en els diferents nivells per desenrotllar les possibilitats de racionalització que aquesta estructura comporta. Només des de la consideració d'una racionalitat no esquarterada podrem superar les patologies i les crisis del món contemporani.

Des del treball més elemental fins a les creacions culturals més sofisticades es configuren dins la xarxa del llenguatge. El sistema lingüístic no es redueix a una estructura formal, sinó que actua com a instrument d'introjecció en l'individu d'elements conformadors de personalitat («rols», esquemes valoratius, formes de sensibilitat). El llenguatge és el medi (i també el mitjà) bàsic de socialització i autoconstitució de l'individu; la comunicació proporciona un transvasament permanent d'allò col·lectiu a l'individu i d'allò individual al col·lectiu. Habermas considera l'acció comunicativa com «un procés circular en què l'actor simultàniament és: l'iniciador que domina les situacions com accions regulables; al mateix temps també és el *producte* de les tradicions dins de les quals es troba, de grups solidaris als

quals pertany i de processos de socialització en els quals es desenrotlla»¹³.

Avui dia no solament patim els problemes de pol·lució ecològica; una distorsió encara més incontrollada es dona en el procés de formació de la personalitat, deguda a les manipulacions del medi lingüístic dins del qual s'ha de construir necessàriament. «La integració de la natura interna no xoca, com passa en el procés d'apropiació de la natura externa, amb límits absoluts. Mentre la pertorbació de l'equilibri ecològic mostra el grau d'explotació dels recursos naturals, no existeix cap signe inequívoc pel que fa als límits de saturació dels sistemes de la personalitat.»¹⁴

Cal desenvolupar una teoria social que pugui abastar i orientar tots aquests problemes. Habermas elabora una teoria de la racionalitat basada en un concepte de raó pràctica entès com el procés que es genera en la dinàmica intersubjectiva, en la qual, a partir de regles universals d'estructuració de l'acció, les pretensions de validesa s'articulen en cada lloc i temps determinats en un context de significacions específic, produint realitzacions pertinents a la situació. Per això creu Habermas que aquesta teoria de la racionalitat requereix una teoria de l'argumentació que tingui en compte les diferents «forces» implícites en els actes de parla (locutiva, inlocutiva, perlocutiva¹⁵), i que pot ajudar-nos

13. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1983, p. 146.

14. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 61.

15. Termes i distincions introduïts per J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Barcelona, Paidós, 1982, p. 138 i ss. Una explicació més àmplia d'aquesta qüestió es troba al meu article «La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas», *Taula*, 7-8, 1987, p. 99-112.

a analitzar, per exemple, característiques emocional-expressives o l'aplicació de normes jurídiques, per dir dues qüestions d'entitat diversa.

Habermas denuncia les mancances de la racionalitat moderna, però no creu que puguin ésser resoltes a partir del rebuig de l'ideal de racionalització. Max Weber i George Mead ens proporcionen materials d'observació i teòrics que poden ajudar-nos a la construcció de noves teories dins d'aquest horitzó. Habermas proposa la teoria de l'acció comunicativa com a alternativa racional per aprofundir la realitat social i individual.

L'autor pretén reconstruir una filosofia de la racionalitat basant-se en el que és constitutiu de la societat humana: el llenguatge com a base de tota entesa possible, com a eina de coordinació de l'acció; això implica situar-se en la perspectiva de la intersubjectivitat inherent a tota comunicació i a tot aprenentatge, a partir dels quals es delimiten la identitat personal, la identitat col·lectiva i l'àmbit d'autonomia de l'individu. Amb la teoria de l'acció comunicativa es vol arribar a establir les condicions de possibilitat pragmàtico-formals de tot intercanvi significatiu, de tota acció humana, i que donen suport a la seva concepció de l'ètica dialògica o ètica comunicativa¹⁶.

16. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit.; trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1991; parcialment traduït al cast., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona Paidós, 1991. Cf. M. Boladeras, «Desarrollo cognitivo y conciencia moral según J. Habermas», vol. *Homenaje Prof. Sanvisens*, Facultat de Pedagogia, Universitat de Barcelona, 1990.

La teoria de l'acció comunicativa

En la *Teoria de l'acció comunicativa* i d'altres llibres posteriors¹⁷, formula i argumenta a bastament la seva teoria sobre el fet comunicatiu. L'acció comunicativa és l'*a priori* pragmàtic mitjançant el qual s'assimilen, no solament informacions i estratègies tècniques, sinó també normes socials, principis morals i representacions simbòliques sobre el món i el seu sentit. La raó és inseparable de la discursivitat, de la mediació dialògica entre els subjectes.

La coordinació de l'acció humana pot realitzar-se d'una forma merament instrumental en funció de finalitats molt concretes (acció orientada a l'èxit), o pot incloure l'entesa, la comprensió de la situació compartida (acció orientada a l'entesa). Aquí s'al·ludeix a la comprensió com a fet inseparable de la interacció social, per l'existència d'un món simbòlic comú i d'un conjunt de supòsits compartits que es troben a la base de qualsevol procés de diàleg, de consens o de dissens. «El món de vida» és l'àmbit d'existència que proveeix els individus d'una societat dels elements simbòlico-transcendentals determinants de l'acció (l'acció social requereix sempre coordinació de, pel cap baix, dos actors; l'acció individual no, però es mou dins els paràmetres assumits en les accions intersubjectives).

La coordinació de les conductes individuals característica del món social obliga els subjectes que volen

17. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1984; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1988; trad. cast.: *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

comunicar-se a satisfer determinats requeriments: 1) ús d'expressions lingüístiques *comprendibles* per als interlocutors; 2) adequació a les exigències de *veritat*, *rectitud* o *veracitat*; 3) acord entre els interlocutors sobre les *garanties de la pretensió de validesa*. La «significació mínima» de la comprensió o de l'entesa (*Verständigung*) rau en el fet que almenys dos subjectes capaços d'acció i de llenguatge identifiquin de la mateixa manera una expressió lingüística; per això, cal que l'oient conegui les condicions que permeten acceptar l'acte lingüístic de qui parla¹⁸. «*Comprenem un acte de parla quan coneixem allò que el fa acceptable*. Des de la perspectiva de qui parla les condicions d'acceptabilitat coincideixen amb les condicions del seu èxit interlocutiu. L'acceptabilitat no es defineix en un sentit objectivista des de la perspectiva d'un observador, sinó des de la perspectiva de l'actitud realitzativa de qui participa en la comunicació.»¹⁹

L'autor delimita el concepte d'acció comunicativa de la forma següent: «He anomenat acció comunicativa a aquella mena d'interaccions en les quals *tots* els participants concerten llurs plans d'acció individual i persegueixen llurs objectius interlocutius *sense reserves*»²⁰; «solament les accions lingüístiques vinculades per qui parla a una pretensió de validesa criticable són accions comunicatives. En els altres casos, quan aquell que parla persegueix objectius no declarats mitjançant actes perlocutius en què l'oient no pot de cap manera prendre una posició, o quan persegueix objectius inlo-

18. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., vol. 1, p. 412.

19. J. Habermas, op. cit., p. 400.

20. J. Habermas, op. cit., p. 395.

cutius en què l'oient no pot adoptar una posició *fundada*, com passa en els imperatius, queda en suspens el potencial que es troba sempre contingut en la comunicació lingüística i que permet una vinculació motivada per raons mitjançant la comprensió»²¹.

Aquest model tan exigent d'acció comunicativa, que té una base formal i empírica innegable, comporta un potencial analític i crític de gran abast. Exposaré algunes consideracions relatives a l'ètica.

Ètica discursiva

La teoria de l'acció comunicativa acaba amb la proposta d'una ètica discursiva o ètica dialògica: es tracta de reconstruir un principi universal (*more kantian*) sobre la base de l'estructura pragmàtico-formal de tota acció humana. En aquest punt, Habermas manlleva algunes idees a Karl O. Apel²², i connecta amb teories d'investigadors empírics com J. Piaget i Lawrence Kohlberg (amb el ben entès que tota consideració d'altres autors passa sempre pel seu fi sedàs d'anàlisi crítica).

L'*ètica del discurs* es basa en el fet comunicatiu per justificar un principi universal i deontològic, de caire procedimental, sense suport en entitats metafísiques. «(...) la moral fonamentada en l'ètica discursiva recolza en un model que, per dir-ho així, es troba

21. J. Habermas, *op. cit.*, p. 410.

22. K.O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986. *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

implícit des del principi en l'intent d'establir un enteniment lingüístic.»²³ «Els judicis morals expliquen com es poden resoldre els conflictes d'acció a partir d'una comprensió racionalment motivada. En aquest sentit ampli, serveixen per justificar accions a la llum de normes vàlides o la validesa de les normes a la llum de principis susceptibles de reconeixement.»²⁴ Normes i principis orienten els conflictes d'acció a un nivell més general del que representen els interessos particulars. Els conflictes d'interessos entre particulars requereixen simplement la negociació de compromisos i no consensos generals. Però tot compromís necessita «procediments moralment justificats», l'assoliment d'acords concrets segons normes i principis generals.

L'elecció de normes pot basar-se en el reconeixement intersubjectiu de les pretensions de validesa dels enunciats normatius, mitjançant un diàleg en què es fa palesa l'argumentació que justifica aquestes pretensions, així com les formes de cooperació necessària per a la solució dels conflictes d'interessos. «Segons l'ètica discursiva, una norma solament pot aspirar a tenir validesa quan totes les persones a les quals afecta aconsegueixen posar-se d'acord com a *participants d'un discurs pràctic* (o poden posar-se d'acord) sobre la validesa d'aquesta norma. Aquest *postulat ètic discursiu* (D) (...) ja pressuposa que es pot fonamentar l'elecció de les normes.»²⁵

23. J. Habermas, *Consciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 192.

24. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1991, p. 11.

25. J. Habermas, *Consciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 86.

Les característiques del procediment discursiu són: la *reversibilitat* completa dels punts de vista dels participants en el diàleg; la *universalitat*, en el sentit de la inclusió de tots els afectats; i la *reciprocitat* del reconeixement igual de les pretensions de cada participant per part de tots els altres²⁶. Aquests són els requeriments de tot diàleg ideal, virtualitats inherents als processos de la interrelació comunicativa, que poden potenciar-se en la realitat fàctica o no. I cal no oblidar que la interrelació comunicativa constitueix el procediment de «formació discursiva de la voluntat»; les voluntats individual i col·lectiva no són quelcom abstracte i monadològic, sinó realitats que es configuren en el temps i en la trama de processos discursius dins dels quals tota persona i tota societat duen a terme llurs experiències pròpies. La consideració moral d'una acció no pot ignorar les regles de procediment de formació discursiva de la voluntat, atès que són el marc de referència de tota voluntat possible, de tota motivació i decisió.

En l'encreuament del que és universal i procedimental, i el que són els continguts o determinacions significatives relatius a un context, l'autor defineix l'ètica discursiva segons allò primer. «L'ètica discursiva no proporciona orientacions de contingut, sinó solament un *procediment* ple de supòsits que ha de garantir la imparcialitat en la formació del judici. El discurs pràctic és un *procediment* no per a la producció de normes justificades, sinó per a la comprovació de la validesa de normes postulades de manera hipotètica. A partir d'aquest procedimentalisme l'ètica discursiva es diferencia d'*altres* ètiques cognitivistes, universalistes i

26. J. Habermas, *op. cit.*, p. 144.

formalistes, fins i tot de la teoria de la justícia de Rawls.»²⁷

El procedimentalisme habermasià és adient per al tractament de qüestions que han entrat en crisi, proposant una metodologia que supera el relativisme, l'escepticisme i l'irracionalisme.

Finalment, Habermas subratlla el caràcter *deontològic* de l'ètica discursiva i la primacia concedida als aspectes de la *justícia*. «Més enllà de l'estèril oposició entre un universalisme abstracte i un relativisme contradictori amb si mateix, pretenc defensar la primacia d'allò just, entès deontològicament, sobre allò bo. (...) El fenomen bàsic de la necessitat d'explicació teòricomoral és, certament, la validesa del deure respecte de les prescripcions i normes d'acció. En aquest aspecte parlem d'una ètica *deontològica*.»²⁸

Anàlisi del present

Habermas considera que l'activitat específica del filòsof no l'eximeix de la seva responsabilitat política; els filòsofs són participants de situacions socials que presenten problemes de caràcter polític, jurídic, etc., i tenen el deure de participar en la discussió, juntament amb els altres. Per això Habermas sempre ha estat una veu que s'ha definit en relació al grans debats alemanys o internacionals.

27. J. Habermas, *op. cit.*, p. 143-144.

28. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 7 i 11.

En el seu darrer llibre²⁹ ha parlat de «les quatre grans vergonyes político-morals del nostre temps»: 1) la fam i la misèria del Tercer Món; 2) la tortura física i la violació de la dignitat humana; 3) l'atur i la desigualtat de la distribució de la riquesa social en les nacions industrialitzades; i 4) el perill d'autodestrucció de l'armament atòmic.

Dins d'aquesta situació general, els europeus hem d'enfrontar-nos als problemes derivats dels esdeveniments ocorreguts als Països de l'Est, la unificació alemanya, la creació d'una Europa unida en termes polítics (i no merament econòmics). La conferència que Habermas va donar al paranimf de la Universitat de Barcelona vol ser una contribució a l'esforç col·lectiu necessari per assolir noves vies de trànsit en la complicada realitat històrica dels nostres dies.

Com a nota final d'aquesta presentació, cal fer esment d'algunes distincions atorgades al professor Habermas en el decurs de la seva carrera. Destaquen el premi Hegel de la ciutat de Stuttgart (1973), el premi Sigmund Freud de prosa científica de l'Acadèmia Alemanya de Llengua i Poesia (1976), el premi Adorno de la ciutat de Frankfurt (1980), i el doctorat *honoris causa* de la Universitat d'Hamburg (1989).

29. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

- Das Absolute und die Geschichte*. Bonn, 1954. (Només existeixen exemplars fotocopiats).
(amb L. von FRIEDEBURG, C. DEHLER i F. WELTZ): *Student und Politik*, Neuwied, Luchterhand V., 1961.
- Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand V., 1962; trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, G. Gili, 1981.
- Theorie und Praxis*, Neuwied, Luchterhand V., 1963; Frankfurt A.M., Suhrkamp V., 1971; trad. cast.: *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Sur, 1966; Madrid, Tecnos, 1987.
- Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a.M., Suhrkamp V., 1968; trad. cast.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.
- Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1968; trad. cast.: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.

- Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1969.
- (amb ADORNO, ALBERT, DAHRENDORF, PILOT, POPPER): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Luchterhand V., 1969; trad. cast.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1970; trad. cast.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- (amb APEL, BORMANN, BÜBNER, GADAMER, GIEGEL): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1971. *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1971; trad. cast.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985.
- (amb N. LUHMANN): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1971.
- Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1973; trad. cast.: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Kultur und Kritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1973.
- (amb SOELLE, BAHR i altres): *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1974.
- (amb HENRICH): *Zwei Reden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1974.
- (amb APEL i altres): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1976.
- Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1976; trad. cast.:

- La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- (amb R. DOEBERT, NUNNER-WINKLER (eds.): *Entwicklung des Ichs*, Colònia, Keizenheimer, 1977.
- Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart, Reclam V., 1978.
- (amb H.G. GADAMER): *Das Erbe Hegels*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1979.
- Kleine Politische Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1981.
- Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols.), Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1981; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.), Madrid, Taurus, 1987.
- Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1983; trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985.
- Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1984; trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1985; trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- (amb R.J. BERNSTEIN, M. JAY, T. MCCARTHY, R. RORTY, A. WELLMER i altres): *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985; trad. cast.: *Habermas y la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1985; trad. cast.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

(amb W. EDELSTEIN, G. NUNNER-WINKLER (eds.) i altres): *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1986.

Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1987; parcialment traduït en versió cast., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.

Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1988; trad. cast.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

Die nachholende Revolution, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1990; trad. cast.: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.

Die Moderne –ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Leipzig, Reclam V., 1990.

Vergangenheit als Zukunft, Zurich, Pendo V., 1990.

Texte und Kontexte, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1991.

Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M., Suhrkamp V., 1991; parcialment traduït al cast., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Altres textos traduïts

La crítica nihilista del conocimiento de Nietzsche. València, Cuadernos Teorema, 1977.

(amb MARCUSE i altres): *Teoría y práctica*. València, Cuadernos Teorema, 1980.

- (amb altres): *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969.
- «El concepto de participación política» en *Capital monopolista y sociedad autoritaria*, Barcelona, Fontanella, 1973.
- «¿Para qué aún filosofía?», *Teorema*, V (1975) Núm.2.
- «Hacia una reconstrucción del materialismo histórico», *Teorema*, VI (1976) Núm.1.
- «Max Weber: Sobre la racionalización de la imagen religiosa del mundo», *Teorema*, XII/3 (1982), pp. 289-305.
- «Un modelo del compromiso del estado social», *Teorema*, XIII, 1-2 (1983), pp. 9-20.
- «Moralidad y eticidad. Problemas de la ética del discurso», *Teorema*, XIV, 3-4 (1984), pp. 289-297.
- «La modernidad, un proyecto incompleto», en Baudrillard, J. i altres: *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- «Modernidad versus postmodernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Ed., 1988.
- «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Margarita Boladeras i Cucurella³⁰

30. És directora d'un projecte de recerca sobre Habermas que ha tingut el suport de la Universitat de Barcelona i de la Direcció General d'Investigació Científica i Tècnica.



UNIVERSITAT DE BARCELONA

PUBLICACIONS