

**Εκτενής ανασκόπηση μεταδιδακτορικής έρευνας
Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών
«Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων Ερευνητών/Ερευνητριών» 1^{ος} Κύκλος**

Σπύρος Καλτσάς

**Συγκρότηση του πολιτικού, θρησκεία και πλουραλισμός στο
πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας***

Αθήνα

Ιούνιος 2019

* Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων ερευνητών/ερευνητριών» (MIS-5001552), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



**Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση**

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Συγκρότηση του πολιτικού, θρησκευά και πλουραλισμός στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας

1. Εισαγωγή

Πυρήνας της προβληματικής της μετακοσμικής κοινωνίας¹ είναι η θέση και ο ρόλος της θρησκείας στο πλαίσιο των σύγχρονων νεωτερικών κοινωνιών που χαρακτηρίζονται από το κατά Rawls «γεγονός του πλουραλισμού» (*the fact of pluralism*) (Rawls 2005, σσ. 36–7). Ο πλουραλισμός των μορφών ζωής και των κοσμοθεωριών καθιστούν αδύνατη τη συναίνεση σε μια κοινή αντίληψη του αγαθού ή του ιδανικού βίου, συνθήκη που υποδηλώνει τη μετα-μεταφυσική θεώρηση της νεωτερικής κοινωνίας (Habermas 1992). Σύμφωνα με τον Charles Larmore, η νεωτερική κοσμική κοινωνία τοποθετείται «πέραν της θρησκείας». Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, η εμπειρία της κοσμικότητας (*secularity*) δεν αναφέρεται στο ερώτημα περί ύπαρξης ή μη του Θεού, αλλά ταυτίζεται με την εμπειρία ότι δεν προϋποτίθεται ένα θεϊστικό θεμέλιο για την ηθική, την επιστήμη ή την κοινωνία (Larmore 1996, σ. 44).

Κατά παρόμοιο τρόπο, ο Charles Taylor χαρακτηρίζει τη γενικευμένη εμπειρία του νεωτερικού κόσμου ως «εμμενές πλαίσιο» (*immanent frame*) (Taylor 2015, σ. 815). Ο νεωτερικός κόσμος χαρακτηρίζεται από μια γενικευμένη μορφή ηθικής και πολιτισμικής εμπειρίας η οποία είναι δυνατή χωρίς την αναφορά στο επέκεινα (Taylor 2015, σσ. 31-2). Η πίστη αποτελεί μια θεμιτή επιλογή ανάμεσα στις άλλες χωρίς να αμφισβητείται η γενικευμένη ηθική και πολιτισμική εμπειρία της κοσμικότητας. Διάγουμε τον βίο μας σε μια κοσμική εποχή.

Από την άλλη πλευρά, αυτό δεν σημαίνει ότι η θρησκεία δεν παίζει πλέον κανένα ρόλο στον κοινωνικό και πολιτικό βίο των πολιτών. Σύμφωνα με την κριτική που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της μετακοσμικής προβληματικής, η κοσμικότητα δεν ταυτίζεται με τον αποκλεισμό της θρησκείας. Ενάντια στη δεσπόζουσα θεωρία της εκκοσμίκευσης, κεντρική θέση της μετακοσμικής προβληματικής είναι ότι η αδιαμφισβήτητη δυναμική της εκκοσμικευτικής διαδικασίας δεν ταυτίζεται με την εξαφάνιση της θρησκείας από τον κοινωνικό και πολιτικό βίο των νεωτερικών κοσμικών κοινωνιών (Casanova 1994· Eder 2007· Ferrara 2009· Ferry 2016· Habermas 2008b· Stavo-Debaugue et al. 2015).

Στο βαθμό που η θρησκεία συνεχίζει να παίζει σημαντικό ρόλο στον κοινωνικό και πολιτικό βίο των δυτικών εκκοσμικευμένων κοινωνιών, τίθεται επιτακτικά το αίτημα επαναπροσδιορισμού της θέσης και του ρόλου της στις νεωτερικές κοσμικές συνθήκες (Habermas 2008b). Ο Habermas αποδίδει στην έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας έναν κοινωνιολογικό και έναν κανονιστικό χαρακτήρα. Η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας διατηρεί καταρχήν μια περιγραφική διάσταση η οποία, χωρίς να αναιρεί τις βασικές ιστορικές, κοινωνιολογικές και θεσμικές συνισταμένες της θεωρίας της εκκοσμίκευσης, αποτυπώνει το γεγονός της εντεινόμενης παρουσίας και επιρροής της θρησκείας στις δυτικές κοινωνίες².

¹ Ο επιθετικός προσδιορισμός «κοσμικός/ή» αποτελεί μετάφραση των όρων *secular, séculier, säkular*, ο όρος «κοσμικότητα» αποδίδει τους όρους *secularity, sécularité, säkularität*, ο όρος «εκκοσμίκευση» τους όρους *secularization, sécularisation, säkularisierung* και ο όρος «κοσμικισμός» αποδίδει τους όρους *secularism, sécularisme/laïcité, säkularismus*.

² Σύμφωνα με τον Habermas, ο όρος μετακοσμική κοινωνία μας είναι χρήσιμος για την περιγραφή των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών. Πιο συγκεκριμένα, ο Habermas συνδέει τον συγκεκριμένο όρο με τις λεγόμενες «κοινωνίες της αφθονίας» στην Ευρώπη ή με χώρες όπως ο Καναδάς, η Αυστραλία και η Νέα Ζηλανδία στις οποίες παρατηρείται μια δραματική πτώση της σχέσης των πολιτών με τη θρησκεία μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο (Habermas 2008b, σ. 17).

Από τη σκοπιά της προβληματικής των σχέσεων θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού, η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας παραπέμπει στο γεγονός ότι η θρησκεία δεν βρίσκεται πλέον απομονωμένη στην ιδιωτική σφαίρα, αλλά έχει αρχίσει πλέον να μετατρέπεται η ίδια σε ένα ζήτημα με δημόσιο χαρακτήρα (Bengtson 2015· Casanova 2006: 21· Casanova 1994: 5-6· Eberle 2002: 6· Habermas 2008b: 19-20· Walzer 1999: 619). Στο σημείο αυτό, η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας αναφέρεται στις διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού και της παρουσίας της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα (Habermas 2006). Σε αυτό το πλαίσιο, η προβληματική της σχέσης θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας ανοίγεται σε μια σειρά από σημαντικά ερωτήματα: Πώς συνδέεται ο δημόσιος χαρακτήρας της θρησκείας με την κατανόηση της έννοιας της κοσμικότητας; Ποια είναι η σχέση της κριτικής του κοσμικισμού με τη θρησκεία στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας; Πώς κατανοείται η σχέση θρησκείας και πολιτικής από τη σκοπιά της παρουσίας της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα στις συνθήκες του εντεινόμενου πλουραλισμού των σύγχρονων κοινωνιών;

2. Η έννοια της εκκοσμίκευσης

Δεδομένης της προβληματικής που έχουμε θέσει, είναι αναγκαία μια σύντομη αναφορά στην έννοια της εκκοσμίκευσης. Το αρχικό νόημα της έννοιας της εκκοσμίκευσης παραπέμπει στους θρησκευτικούς πολέμους και αναφέρεται στη διαδικασία αφαίρεσης γης ή αγαθών από την ιδιοκτησία της εκκλησίας προκειμένου να περιέλθουν στην κυριότητα της κοσμικής εξουσίας (Casanova 1994, σ. 13· Habermas 2004, σ. 170). Στη συνέχεια, η έννοια της εκκοσμίκευσης αποκτά το κυρίαρχο πλέον νόημά της, όπως αποτυπώνεται στην παραδοσιακή θεωρία της εκκοσμίκευσης, το οποίο αναφέρεται στη σταδιακή αποσύνδεση της θρησκείας από τις κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες που τη χαρακτήριζαν στον προνεωτερικό κόσμο (Casanova 2006· Goldstein 2009). Είναι ενδεικτικό ότι ο κοινωνιολόγος και θεωρητικός της εκκοσμίκευσης Steve Bruce αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «η θεωρία της εκκοσμίκευσης θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως η πνευματική βιογραφία της κοινωνιολογίας» (Bruce 2011, σ. 24). Η εκκοσμίκευση συνδέεται με την ανάδειξη της διαφοράς του νεωτερικού κόσμου από τους προνεωτερικούς κοινωνικούς σχηματισμούς στους οποίους η θρησκεία διαδραμάτιζε έναν ιδιαίτερο ρόλο στον κοινωνικό, πολιτικό και ατομικό βίο των ανθρώπων.

Ο Charles Taylor προβαίνει στον διαχωρισμό δύο διακριτών, αλλά αλληλοσυνδεόμενων θεωρήσεων της εκκοσμίκευσης. Η εκκοσμίκευση αναφέρεται στην: α) παρακμή της θρησκευτικής πίστης και πρακτικής, β) στην απόσυρση της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα (Taylor 1999b, ix-xv)³. Οι νεωτερικές συνθήκες, ιδιαίτερα οι διαδικασίες λειτουργικής διαφοροποίησης, καθοδηγούν την εκκοσμηκευτική διαδικασία και έχουν ως αποτέλεσμα την απώλεια των κοινωνικών λειτουργιών της θρησκείας και τον μετασχηματισμό της σε έναν διακριτό κοινωνικό θεσμό ανάμεσα στους άλλους. Η θέση αυτή υποστηρίζει ότι η εκκοσμίκευση συνοδεύεται υποχρεωτικά από την αποπολιτικοποίηση της θρησκείας. Η εκκοσμηκευτική διαδικασία έχει ως αποτέλεσμα τόσο την αποδέσμευση της θρησκείας από τον εναγκαλισμό της με την πολιτική εξουσία όσο και την απόσυρσή της στην ιδιωτική σφαίρα (Berger 1967· Bruce 2011· Luckmann 1967· Wilson 2016). Σύμφωνα με τον κοινωνιολόγο της θρησκείας José

³ Όπως παρατίθεται στο Lombrico de Leon and van Leeuwen (2003, σ. 78).

Casanova, η δεσπόζουσα θεωρία της εκκοσμίκευσης αντιμετωπίζει την παρακμή της θρησκείας (και της πίστης) και την ιδιωτικοποίηση του θρησκευτικού φαινομένου ως το αναγκαίο απότοκο, ιστορικά και κοινωνικά, των διαδικασιών κοινωνικής διαφοροποίησης από τις οποίες χαρακτηρίζεται η νεωτερικότητα (Casanova 1994, σσ. 19-20, 35). Στη συνέχεια, θα δούμε ότι η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας έρχεται σε σύγκρουση με τη θέση της παρακμής της θρησκείας και της απόσυρσής της στην ιδιωτική σφαίρα χωρίς να θέτει υπό αμφισβήτηση τη θέση της κοινωνικής διαφοροποίησης και τις θεμελιώδεις πολιτικές και θεσμικές συντεταγμένες του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους.

3. Θρησκεία, πλουραλισμός και συγκρότηση του πολιτικού στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας

3.1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η σχέση δημόσιας σφαίρας και θρησκείας αποτελεί ένα ευδιάκριτο πεδίο προβληματισμού στη σύγχρονη πολιτική θεωρία στο βαθμό που συνδέεται άμεσα με το ζήτημα των σχέσεων θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού. Η ορατότητα της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα διαμεσολαβείται από τη δυναμική κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων όπως η μετανάστευση, η αυξανόμενη παρουσία μουσουλμανικών κοινοτήτων στον ευρωπαϊκό χώρο, (Davie 2000, σσ. 22-3· Modood [2007] 2013), τα ζητήματα βιοηθικής και βιοτεχνολογίας, η θέση της θρησκείας στην Ευρώπη και ο ρόλος της στην πορεία της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης (Habermas 2004· Koenig 2008· Willaime 2008). Η παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα θέτει υπό αμφισβήτηση παγιωμένους εννοιολογικούς προσδιορισμούς και κατεστημένες ιεραρχήσεις σχετικά με τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους. Οι αξιώσεις που εγείρουν οι θρησκευτικές κοινότητες στους κόλπους της δημόσιας σφαίρας αναπτύσσουν συχνά μια δυναμική η οποία έχει ως αποτέλεσμα τον μετασηματισμό των ορίων μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού και την ανασύνθεση των ορίων της ίδιας της δημόσιας σφαίρας (Göle 2015, σσ. 21, 38).

Η προβληματική της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα διαπερνάται από την υπόθεση ότι η δημόσια σφαίρα των νεωτερικών δυτικών κοινωνιών χαρακτηρίζεται από την εντεινόμενη παρουσία και επιρροή της θρησκείας (Beckford 2012· Habermas 2008b, σ. 20· Köhrsen 2012, σ. 276). Η προβληματική αυτή συνδέεται άμεσα με τη συνθήκη του θρησκευτικού πλουραλισμού. Φιλόσοφοι όπως ο Habermas, ο Rawls και η O'Neill έχουν επισημάνει τον αδιάρρηκτο δεσμό ανάμεσα στην έννοια της ανεκτικότητας και σε εκείνη της δημόσιας χρήσης του Λόγου (O'Neill 1989, σσ. 32, 34, 38-9, 43, 48-50). Πιο αναλυτικά, ο Habermas τονίζει τον ισχυρό εννοιολογικό δεσμό ανάμεσα στον καθολικό χαρακτήρα της θεμελίωσης της θρησκευτικής ελευθερίας και της δημοκρατίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως καταστατικών στοιχείων του συνταγματικού κράτους δικαίου (Habermas 2008a, σσ. 253-4). Η σχέση ανάμεσα στα κανονιστικά θεμέλια του δημοκρατικά συντεταγμένου νεωτερικού κοσμικού κράτους και τη θρησκευτική ελευθερία δεν είναι αποτέλεσμα της ιστορικής τυχαιότητας, αλλά αναδεικνύει σε όλο το εύρος του τον ουσιαστικό και αδιάρρηκτο δεσμό ανάμεσα στη νεωτερική συνθήκη του πλουραλισμού και τη δυνατότητα άσκησης της ελευθερίας και της πολιτικής αυτονομίας στη δημόσια σφαίρα.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τονιστεί είναι ότι η επεξεργασία της έννοιας της μετακοσμικής κοινωνίας στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας κινείται στην κατεύθυνση του ριζικού επαναπροσδιορισμού του ρόλου και της λειτουργίας της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα και στις



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού. Η κύρια υπόθεση που διαπερνά την προβληματική που εξετάζουμε είναι η κριτική προσέγγιση στη θεώρηση σύμφωνα με την οποία η θρησκεία δεν έχει ή δεν θα έπρεπε να έχει κανένα ρόλο στις διαβουλεύσεις των πολιτών στη δημόσια σφαίρα και στις διαδικασίες συγκρότησης και νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Σε αυτό το πλαίσιο, έχουμε να κάνουμε με μια διττή διάσταση στην εν λόγω προβληματική η οποία παραπέμπει, όπως θα δούμε στη συνέχεια των αναλύσεών μας, τόσο στην προβληματική της ηθικής του πολίτη (*ethics of citizenship*) όσο και σε εκείνη της πολιτικής νομιμοποίησης (Boettcher and Harmon 2009, σσ. 7-8).

3.2. Η κριτική του κοσμικισμού

Η μετακοσμική στάση σχετικά με τη θέση και τον ρόλο της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα προϋποθέτει και σε μεγάλο βαθμό καθοδηγείται από την κριτική στον κοσμικισμό. Με τον όρο «κοσμικισμό» (*secularism*) αντιλαμβάνομαι μια πολιτική/πολιτειακή αρχή η οποία έχει ως πυρήνα τη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική και τη θρησκευτική εξουσία. Ο κοσμικισμός σχετίζεται με την έννοια της «κρατικής ουδετερότητας» (*state neutrality*) και συχνά συνοδεύεται από τον διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας, διαχωρισμός ο οποίος προσλαμβάνει θεσμικό χαρακτήρα και νομική-συνταγματική υπόσταση (Cohen and Laborde 2016· Stepan 2011).

Από την άλλη, πέρα από το να αποτελεί αποκλειστικά ένα ουδέτερο θεσμικό χαρακτηριστικό του νεωτερικού κράτους, ο κοσμικισμός είναι ευπρόσβλητος στον ιδεολογικό μετασχηματισμό. Σύμφωνα με τους Casanova και Taylor, ο κοσμικισμός μετασχηματίζεται σε κοσμοθεωρία όταν προσλαμβάνει είτε τη μορφή μιας φιλοσοφίας της ιστορίας – μιας «αφαιρετικής ιστορίας» (*subtraction story*) σύμφωνα με την έκφραση του Taylor – είτε τη μορφή του πολιτικού κοσμικισμού με ιδεολογικά χαρακτηριστικά (Casanova 2011, σσ. 66-7· Taylor 2015, σσ. 43-7). Στην πρώτη περίπτωση, η θρησκεία κατανοείται ως το κατάλοιπο ενός αρχαϊκού παρελθόντος και υποβαθμίζεται σε ένα ιστορικό στάδιο το οποίο η νεωτερικότητα έχει υπερβεί, ενώ στη δεύτερη περίπτωση η θρησκεία αντιμετωπίζεται ως μια ανορθολογική μορφή σκέψης ή μορφή δημόσιου λόγου που βρίσκεται εγγενώς σε σύγκρουση με τις δημοκρατικές συνθήκες της δημόσιας σφαίρας (Casanova 2009, σ. 1052· Taylor 2011, σ. 49).

Πιο αναλυτικά, ο Casanova παρατηρεί ότι ο κοσμικισμός ως αρχή πολιτικής και θεσμικής οργάνωσης του κράτους δεν συνεπάγεται αυτομάτως μια συγκεκριμένη αντίληψη για το τι είναι η θρησκεία ή για τις πρακτικές της και δεν είναι ως τέτοιος ασύμβατος με τη θρησκεία (Casanova 2011· Casanova 2009). Αν και ο κοσμικισμός ως πολιτειακή αρχή είναι εγγενώς συμβατός ακόμη και με μια θετική αντίληψη περί θρησκείας, μετασχηματίζεται σε κοσμοθεωρία με ιδεολογικά χαρακτηριστικά όταν το ίδιο το κράτος εκχωρεί στον εαυτό του το δικαίωμα να ορίζει τι είναι ή τι κάνει η θρησκεία και ενδύεται τον μανδύα της ορθολογικότητας αντιμετωπίζοντας τη θρησκεία ως απειλή για τη συνοχή της δημόσιας σφαίρας (Casanova 2009, σσ. 1057-8).

Σύμφωνα με τον Klaus Eder, ο όρος «μετακοσμικός/ή» υποδηλώνει την κριτική στη θέση ότι υφίσταται μια αναγκαία εξελικτική πορεία προς τον κοσμικισμό ως τον «φυσικό», αναγκαίο και μοναδικό τελικό προορισμό των δυτικών κοινωνιών (Eder 2007). Μπορούμε να μιλάμε για «μετακοσμικισμό» ή για «μετα-κοσμική κοινωνία» στο βαθμό που η θρησκεία επιστρέφει στη δημόσια σφαίρα χωρίς, ωστόσο, να τίθενται υπό αμφισβήτηση οι κατακτήσεις της νεωτερικότητας ή τα κανονιστικά θεμέλια του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Ο Eder συνηγορεί υπέρ της άποψης της επανεμφάνισης της



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



θρησκείας στη δημόσια σφαίρα αναφέροντας χαρακτηριστικά ότι «στις μέρες μας η θρησκεία επιστρέφει στη δημόσια σφαίρα (Bosetti and Eder 2006).

Η Judith Butler παρατηρεί ότι το επιχείρημα του εξοβελισμού και της επανεμφάνισης/επιστροφής της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα προϋποθέτει την εννοιολογική και θεωρητική σταθερότητα της έννοιας της δημόσιας σφαίρας και μια ουσιοκρατική αντίληψη της «θρησκείας» παραβλέποντας την ίδια στιγμή την πολλαπλότητα των θρησκειών (Butler 2011, σσ. 70-1). Σύμφωνα με αυτήν την κριτική, ο μετακοσμικός φιλοσοφικός λόγος επαναλαμβάνει τις παθογένειες της νεωτερικότητας στο βαθμό που λαμβάνει ως αφετηρία την ιδέα μιας αυτόνομης και ανιστορικής δημόσιας σφαίρας. Καταλήγει έτσι στο να υπονομεύει τόσο την αυτονομία της θρησκείας όσο και τον πλουραλισμό του θρησκευτικού φαινομένου. Εξετάζοντας την κριτική της Butler, συμφωνώ με το επιχείρημα ότι ο κοσμικισμός με πυρήνα τον διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας μεταπίπτει συχνά και με ευκολία σε μια κοσμοθεωρία με ιδεολογικά χαρακτηριστικά όταν απαρνείται τον θρησκευτικό πλουραλισμό ή όταν συμπλέει με μια ουσιοκρατική αντίληψη περί θρησκείας. Παρ' όλα αυτά, θεωρώ ότι το επιχείρημα της επιστροφής της θρησκείας προϋποθέτει τον μετασηματισμό της δημόσιας σφαίρας μέσα από την επιρροή που ασκούν οι θρησκείες στον κοινωνικό και πολιτικό βίο των νεωτερικών κοινωνιών (Parmaksiz 2016).

Στο σημείο αυτό, είναι απαραίτητο να τονιστεί ότι η «επιστροφή της θρησκείας» στη δημόσια σφαίρα δεν παραπέμπει τόσο σε μια ιστορική διαδικασία «εξαφάνισης» και «επανεμφάνισης» της θρησκείας στην πορεία της νεωτερικότητας. Ο Eder παρατηρεί ότι το επιχείρημα της «επιστροφής της θρησκείας» στη δημόσια σφαίρα δεν στηρίζεται στην επανάληψη των παθογενειών της νεωτερικότητας, αλλά παραπέμπει στην κριτική προσέγγιση της θέσης σύμφωνα με την οποία στην πορεία του εκσυγχρονισμού η θρησκεία οδηγείται σταδιακά στην παρακμή και την εξαφάνιση (Bosetti and Eder 2006).

Στη μελέτη του *Public Religions in the Modern World*, ο Casanova τονίζει ότι η δημοσιότητα της θρησκείας υποστηρίζεται θεωρητικά και μεθοδολογικά από την αναθεώρηση του παραδοσιακού παραδείγματος της εκκοσμίκευσης. Σε ευθεία αντίθεση με τις ιδεολογικές παρεκκλίσεις του κοσμικισμού, στη μετακοσμική κοινωνία η θρησκεία καθίσταται *δημόσια* θρησκεία (Casanova 1994). Η έννοια της δημόσιας θρησκείας στρέφεται ενάντια στις θέσεις της παρακμής της θρησκείας και της απόσυρσής της στην ιδιωτική σφαίρα ως το αναγκαίο και αναπόδραστο αποτέλεσμα της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας χωρίς να θέτει υπό αμφισβήτηση τη θεμελιώδη κοινωνιολογική συνθήκη της κοινωνικής διαφοροποίησης (Casanova 1994, σσ. 19, 41, 211-2, 215, 221-2). Ως προς αυτό, ο Casanova διαπιστώνει με έμφαση ότι «είμαστε μάρτυρες της “απο-ιδιωτικοποίησης” της θρησκείας στον νεωτερικό κόσμο» (Casanova 1994, σ. 5). Η απο-ιδιωτικοποίηση της θρησκείας δεν παραπέμπει σε μια διαδικασία αναστροφής των συνεπειών της εκκοσμίκευσης στο επίπεδο της κοινωνικής διαφοροποίησης ούτε αναφέρεται στην προοπτική επαναμάγευσης/επανιεροποίησης της κοινωνίας (Casanova 2013).

Στο επίπεδο της σχέσης θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού, η θρησκεία εισέρχεται στη δημόσια σφαίρα με όχημα την κριτική στην αυτονόμηση των κοινωνικών συστημάτων (κράτος, διοίκηση, οικονομία), στην απογύμνωση της δημόσιας σφαίρας από κανονιστικό περιεχόμενο και στην κυριαρχία της τεχνοκρατικής αντίληψης της πραγματικότητας (Casanova 1994, σσ. 6, 43, 57-8). Ο πολιτικός λόγος της θρησκείας συμβάλει καταυτόν τον τρόπο στην ανασύνθεση των ορίων της δημόσιας σφαίρας και της διάκρισης δημόσιου – ιδιωτικού. Αυτό που είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τονιστεί είναι ότι ο δημόσιος χαρακτήρας της θρησκείας κατανοείται ως ένα φαινόμενο νεωτερικό και με



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



χαρακτηριστικά κριτικής παρέμβασης και πολιτικής κινητοποίησης στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών στο βαθμό που εναρμονίζεται με τα κεκτημένα της νεωτερικότητας και του Διαφωτισμού, όπως η αυτονομία της κοινωνίας των πολιτών ή ο διαχωρισμός πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας. Πιο αναλυτικά, η θρησκεία διατηρεί ως θεμελιώδη προϋπόθεση για την πολιτική παρέμβασή της στη δημόσια σφαίρα και στις διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού τον σεβασμό στα θεμελιώδη δικαιώματα, τις νεωτερικές ελευθερίες και τον θρησκευτικό πλουραλισμό (Casanova 1994, σσ. 39, 43, 66, 217, 219, 228-9, 230, 233· Habermas 2011, σσ. 26-7· Habermas 2006, σσ. 13-4). Με άλλα λόγια, το επιχείρημα περί επιστροφής της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα δεν προϋποθέτει μια ενιαία και αδιαφοροποίητη δημόσια σφαίρα, αλλά παραπέμπει σε μια διαδικασία μετασχηματισμού των ορίων της τελευταίας (Casanova 1994, σσ. 41, 216, 229).

3.3. Η έννοια του δημόσιου Λόγου στον πολιτικό φιλελευθερισμό

3.3.1. Η έννοια του δημόσιου Λόγου

Στο θεωρητικό επίπεδο, ιδιαίτερα σημαντική σχετικά με την προβληματική θρησκείας και δημόσιας σφαίρας είναι η συνεισφορά του πολιτικού φιλελευθερισμού. Σύμφωνα με τον Rawls, οι φιλελεύθερες δημοκρατίες χαρακτηρίζονται από το «γεγονός του εύλογου πλουραλισμού» (Rawls 2000, σσ. 6-7). Με τη φράση αυτή ο Rawls περιγράφει τη συνύπαρξη, στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας, ασύμβατων ή ακόμη και ανταγωνιστικών αξιολογικών στάσεων, κοσμοθεωριών και μορφών ζωής – περιεκτικών δογμάτων εν γένει – που καθιστούν ανέφικτη κάθε προσπάθεια επικύρωσης αμοιβαία αποδεκτών κανόνων και αρχών στη βάση ενός ιδιαίτερου περιεκτικού δόγματος. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Rawls έχει ως σκοπό τη δικαιολόγηση μιας αμιγώς πολιτικής και μη-μεταφυσικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Ως προς αυτό, ο Rawls τονίζει ότι η συγκρότηση μιας μη-μεταφυσικής πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης πρέπει να συνοδεύεται και από ένα δημόσιο έρεισμα για τη δικαιολόγησή των αρχών της (Rawls 2000, σ. 9). Αυτό γιατί η ιδέα του δημόσιου λόγου μοιράζεται τις θεμελιώδεις αρχές της με τις ουσιώδεις αρχές δικαιοσύνης και απαιτεί μια εξίσου ισχυρή δικαιολόγηση (Rawls 2000, σ. 271). Οι αρχές δικαιοσύνης απαιτούν τη δημόσια δικαιολόγηση στη βάση επιχειρημάτων τα οποία θα μπορούσαν εύλογα να γίνουν αποδεκτά από όλους και όλες. Ο Rawls επιδιώκει, λοιπόν, να οριοθετήσει τις προϋποθέσεις και το πεδίο εφαρμογής του δημόσιου Λόγου στις συνθήκες που καθορίζονται από την αναγνώριση του εύλογου πλουραλισμού των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών.

Η έννοια του δημόσιου Λόγου ανταποκρίνεται στην παραπάνω αξίωση στο βαθμό που συγκροτείται με σκοπό τη διαβούλευση και τη λήψη αποφάσεων με γνώμονα αξίες και αρχές που θα μπορούσαν να γίνουν δυναμικά αποδεκτές ως εύλογες και ορθολογικές από το σύνολο των πολιτών στη βάση ενός δημόσιου διαλόγου με αφετηρία μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης (Freeman 2004· Gauss 1996)⁴. Ο δημόσιος Λόγος αναφέρεται στις διαβουλεύσεις των πολιτών σε σχέση με συνταγματικά ζητήματα και ζητήματα δικαιοσύνης. Τα όρια και το περιεχόμενο του δημόσιου Λόγου βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με την επίκληση της αρχής της φιλελεύθερης νομιμότητας, η οποία με τη σειρά της

⁴ Είναι συστατικό στοιχείο του δημόσιου Λόγου το γεγονός ότι οι πολίτες οφείλουν να διαβουλεύονται μέσα στο πλαίσιο που καθορίζεται από την αναφορά, σύμφωνα με τη δική τους αντίληψη, σε μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης θεμελιωμένης σε αξίες δυναμικά αποδεκτές από όλους/όλες (Rawls 2000, σ. 272).

αναφέρεται στις διαδικασίες νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας ως εξουσίας καταναγκασμού (Rawls 2000, σ. 261)⁵. Ο δημόσιος Λόγος αποτελεί μια διαδικασία δημόσιας πολιτικής δικαιολόγησης που αφορά στην εμβέλεια και στο πεδίο εφαρμογής των επιχειρημάτων που εγείρουν οι πολίτες στη διαδικασία δικαιολόγησης της πολιτικής εξουσίας και την υποστήριξη νόμων και πολιτικών που επικαλούνται την κυβερνητική εξουσία καταναγκασμού σχετικά με θεμελιώδη πολιτικά ζητήματα (Rawls 1997, σ. 795). Ο δημόσιος λόγος είναι συνυφασμένος με τη δυνατότητα άσκησης της πολιτικής αυτονομίας από την πλευρά των πολιτών στο βαθμό που ενσωματώνει τη θεμελιώδη αξία της αυτοκυβέρνησης (Rawls 2000, σ. 277). Ο δημόσιος Λόγος παραπέμπει σε ένα αγαθό που μοιράζονται συλλογικά οι πολίτες, καθώς απορρέει από το πολιτισμικό υπόβαθρο το οποίο αποτελείται από διαφορετικά και ασύμβατα μεταξύ τους εύλογα περιεκτικά δόγματα. Αναγκαία λοιπόν προϋπόθεση για τη διαδικασία δημόσιας δικαιολόγησης είναι ότι ο δημόσιος Λόγος θα πρέπει να μπορεί να εναρμονιστεί με την αξιολογική και πολιτισμική πολυφωνία από την οποία χαρακτηρίζονται οι σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες.

3.3.2. Δημόσιος Λόγος και θρησκευτικά επιχειρήματα

Η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης χαρακτηρίζεται από τον Rawls ως «αυθυπόστατη» (*freestanding*) καθώς νομιμοποιείται πολιτικά όχι ερχόμενη σε σύγκρουση με τα διάφορα εύλογα περιεκτικά δόγματα, αλλά εναρμονιζόμενη με αυτά (Rawls 2000, σσ. 34-5). Η επίκληση των θεμελιωδών αρχών του δημόσιου Λόγου είναι απόλυτα συμβατή με την υιοθέτηση διαφορετικών περιεκτικών δογμάτων και δεν συνιστά σε καμία περίπτωση πλήγμα στην ηθική της πολιτικής συμπεριφοράς. Κάτι που σημαίνει ότι μια εύλογη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης είναι απόλυτα συμβατή με την κινητοποίηση θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα υπό την προϋπόθεση ότι τα εν λόγω θρησκευτικά δόγματα δεν περιορίζουν την ιδέα της δημοκρατικής διακυβέρνησης στη βάση ενός εύθραυστου «τρόπου συμβίωσης» (*modus vivendi*) (Rawls 2000, σ. 288· Rawls 1997, σσ. 780-1).

Στο κείμενό του “The Idea of Public Reason Revisited”, ο Rawls διατυπώνει τη θέση ότι τα θρησκευτικά επιχειρήματα μπορούν να αποτελούν μέρος του περιεχομένου του δημόσιου Λόγου και της διαδικασίας δικαιολόγησης. Παρ’ όλα αυτά, ο δημόσιος διάλογος σχετικά με τα ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και τα ζητήματα βασικής δικαιοσύνης απαιτεί την κινητοποίηση επιχειρημάτων δυνητικά αποδεκτών από το σύνολο των πολιτών. Στην αντίθετη περίπτωση, η δημόσια βάση δικαιολόγησης που προϋποθέτει η ιδέα του δημόσιου Λόγου βρίσκεται υπό αίρεση. Ως προς αυτό, ο Rawls τονίζει ότι η χρήση του δημόσιου Λόγου θα πρέπει να εναρμονίζεται με τη συνθήκη ότι, εν ευθέτω χρόνω (*in due*

⁵ Ο δημόσιος Λόγος ως τέτοιος δεν παράγει ουσιαστικό περιεχόμενο, συγκεκριμένες αρχές ή μια συγκεκριμένη αντίληψη της δικαιοσύνης. Τα όρια του δημόσιου λόγου και το περιεχόμενό του καθορίζονται από το περιεχόμενο μιας οικογένειας φιλελεύθερων αντιλήψεων της δικαιοσύνης. Καταστατική συνθήκη του δημόσιου Λόγου είναι η αναφορά σε μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης στη βάση λόγων που θα μπορούσαν εύλογα να αποδεχτούν όλοι ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες (Rawls 2000, σ. 268). Η ιδέα του δημόσιου Λόγου ανταποκρίνεται στο «καθήκον της πολιτικής συμπεριφοράς» (*the duty of civility*). Το καθήκον της πολιτικής συμπεριφοράς σημαίνει ότι ο δημόσιος διάλογος, τουλάχιστον όταν σχετίζεται με τα ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης, συγκλίνει σε αμοιβαία αποδεκτούς λόγους, στη συγκρότηση λόγων για τους οποίους εύλογα αναμένουμε ότι θα γίνουν αποδεκτοί από τους άλλους (Rawls 1997, σ. 786). Αυτό σημαίνει ότι, όταν ο δημόσιος διάλογος αφορά στα ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και στα ζητήματα βασικής δικαιοσύνης, η βασική δομή και οι δημόσιες πολιτικές της επιλογές πρέπει να μπορούν να δικαιολογηθούν σε όλους τους πολίτες (Rawls 2000, σ. 270).

course), οι πολίτες θα προσφύγουν ως αρμόζει σε δημόσια επιχειρήματα με γνώμονα την υπεράσπιση των αρχών και των πολιτικών επί των οποίων διαβουλεύονται (Rawls 1997, σ. 776). Η χρήση του δημόσιου Λόγου απαιτεί, με άλλα λόγια, την αδρανοποίηση της επίκλησης επιχειρημάτων θεμελιωμένων σε περιεκτικά δόγματα, είτε αυτά είναι θρησκευτικά είτε κοσμικά/φιλοσοφικά.

Η ρωλσιανή ρήτρα (*proviso*) έχει ως σκοπό τη δημιουργία ενός ευδιάκριτου πεδίου εφαρμογής του δημόσιου Λόγου ανεξάρτητου από την ενδεχόμενη παρέμβαση εύλογων περιεκτικών δογμάτων στις διαβουλεύσεις των πολιτών. Η ρήτρα στις διαβουλεύσεις των πολιτών αντανακλά τη θεμελιώδη θέση ότι οι αρχές της δικαιοσύνης οφείλουν υποχρεωτικά να υποστηρίζονται από επιχειρήματα που θα μπορούσαν δυνητικά να γίνουν αποδεκτά από όλους/όλες (Rawls 1997, σσ. 783-4). Η ρήτρα την οποία επικαλείται ο Rawls οριοθετεί, λοιπόν, το πεδίο εφαρμογής του δημόσιου Λόγου. Η αποδοχή της ρήτρας από τα περιεκτικά δόγματα σηματοδοτεί τη δημόσια και αμιγώς πολιτική αποδοχή των θεμελιωδών αρχών της συνταγματικής δημοκρατίας (Rawls 1997, σ. 785)⁶.

Η δημόσια χρήση του Λόγου συνεπάγεται αναπόφευκτα περιορισμούς στην επίκληση περιεκτικών δογμάτων ή την επίκληση επιχειρημάτων με τα οποία εύλογα οι άλλοι πολίτες θα μπορούσαν να διαφωνήσουν. Η εμπέδωση του δημόσιου Λόγου περιορίζεται από τη συνθήκη της (φιλελεύθερης) πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης. Σκοπός του δημόσιου Λόγου δεν είναι αποκλειστικά και μόνο η εξασφάλιση της κοινωνικής σταθερότητας στο όνομα ενός άδηλου *modus vivendi* που αντιμετωπίζει την πολιτική κοινωνία υπό το πρίσμα της εύθραυστης συνύπαρξης αλληλοσυγκρουόμενων κοινωνικών ομάδων και συμφερόντων. Πέραν της προσωρινής και εύθραυστης ειρήνευσης των συγκρούσεων στη δημόσια σφαίρα, κύριος σκοπός του δημόσιου Λόγου είναι η ουσιαστική ενσωμάτωση των αρχών της φιλελεύθερης αντίληψης της δικαιοσύνης στο πλαίσιο που προδιαγράφουν κάθε φορά τα ίδια τα περιεκτικά δόγματα (ο πολιτικός φιλελευθερισμός ως «άρθρωμα», *module*) (Rawls 1997, σσ. 781-2).

3.3.3. Το «συμπεριληπτικό επιχείρημα» και η κριτική στον Rawls

Σε ευθεία αντίθεση με την οπτική αυτή, η «συμπεριληπτική θεώρηση» (*the inclusivist view*) υποστηρίζει την ελεύθερη και ανεμπόδιστη επίκληση επιχειρημάτων με αφετηρία περιεκτικά δόγματα, συμπεριλαμβανομένων και των θρησκευτικών επιχειρημάτων. Κατά συνέπεια, η ανάλυση του Rawls σχετικά με τις προϋποθέσεις χρήσης του δημόσιου Λόγου ήρθε αντιμέτωπη με την κριτική στην προσπάθεια να τεθούν φραγμοί στην επίκληση περιεκτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα. Φιλόσοφοι όπως ο Paul Weithman (Weithman 2002) ή ο Nicholas Wolterstorff (Wolterstorff 1997) προβάλλουν την αντίθεσή τους στη ρωλσιανή ρήτρα ασκώντας κριτική στην αξίωση να τεθούν φραγμοί

⁶ Ο Rawls διακρίνει ανάμεσα στον «δημόσιο Λόγο» (*Public Reason*) και τον «κοσμικό Λόγο» (*secular Reason*) ή τις «κοσμικές αξίες» (*secular values*) τονίζοντας ότι καμία ταύτιση δεν υφίσταται ανάμεσα στις δύο μορφές δημόσιας διαβούλευσης (Rawls 1997, σσ. 775-6). Η θεμελιώδης διάκριση στον Rawls δεν είναι ανάμεσα σε κοσμικό και θρησκευτικό ή μη-κοσμικό Λόγο, αλλά ανάμεσα στον δημόσιο Λόγο και στους μη-δημόσιους λόγους, οι οποίοι περιλαμβάνουν εκτός των θρησκευτικών και κοσμικά περιεκτικά δόγματα. Ο δημόσιος Λόγος είναι, λοιπόν, ευρύτερος από τον κοσμικό Λόγο στο βαθμό που ο τελευταίος καθορίζεται αποκλειστικά από κοσμικά επιχειρήματα τα οποία μπορούν να βρίσκονται σε συνάφεια με κοσμικά φιλοσοφικά δόγματα και ως εκ τούτου δεν εμπίπτουν στο πεδίο του πολιτικού όπως το αντιλαμβάνεται ο πολιτικός φιλελευθερισμός (Rawls 1997, σσ. 779-780).

στην επίκληση θρησκευτικών επιχειρημάτων στις διαβουλεύσεις των πολιτών. Κεντρική θέση εδώ έχει το επιχείρημα ότι οι περιορισμοί στις διαβουλεύσεις των πολιτών στη δημόσια σφαίρα συνιστούν πλήγμα στην πραγμάτωση της πολιτικής αυτονομίας των πολιτών. Οι Weithman και Wolterstorff τονίζουν τη συνεισφορά της θρησκείας και των εκκλησιών στον κοινωνικό και πολιτικό βίο και φέρνουν στο προσκήνιο την ιδιαίτερη συμβολή των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη διαδικασία δημόσιας αντιπαράθεσης των πολιτών (Weithman 2002, σσ. 73, 77-8, 139-140· Wolterstorff, 1997, σ. 112). Οι πολίτες της φιλελεύθερης δημοκρατίας πρέπει να μπορούν να είναι σε θέση να δικαιολογούν επαρκώς τα επιχειρήματά τους με αφετηρία τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις χωρίς να θέτουν φραγμούς σε αυτά (Wolterstorff, 1997, σσ. 77, 99).

3.4. Ο Habermas και η δημόσια σφαίρα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας

3.4.1. Η θρησκεία στη δημόσια σφαίρα

Στο άρθρο του “Religion in the Public Sphere” (Habermas 2006), ο Habermas λαμβάνει υπόψη του την κριτική των Weithman και Wolterstorff στην προσπάθειά του να συγκροτήσει ένα κανονιστικό πλαίσιο για την ενσωμάτωση των θρησκευτικών επιχειρημάτων στις δημόσιες διαβουλεύσεις χωρίς να τίθεται υπό αίρεση ο καθολικός χαρακτήρας των θεμελιωδών αρχών του νεωτερικού κράτους. Αφετηρία της ανακατασκευής του Habermas είναι η κριτική στη ρωσισιανή «ρήτρα» η οποία αξιώνει, όπως ήδη έχουμε δει, τη διαμόρφωση επιχειρημάτων δυνητικά αποδεκτών από το σύνολο των πολιτών θέτοντας περιορισμούς στην επίκληση επιχειρημάτων με αφετηρία περιεκτικά δόγματα στη δημόσια σφαίρα.

Σύμφωνα με τον Habermas, η αξίωση διατύπωσης επιχειρημάτων με αποκλειστικά κοσμικούς όρους έρχεται σε αντίθεση με την αυτονομία των θρησκευόμενων πολιτών. Το κύριο επιχείρημα εδώ είναι ότι η ρωσισιανή ρήτρα έρχεται σε σύγκρουση με την υπαρξιακή αυτοτέλεια της πίστης ως συστατικό στοιχείο του κοινωνικού και πολιτικού βίου των θρησκευόμενων πολιτών (Habermas 2006, σ. 9). Ο αδιαπραγμάτευτος κοσμικός χαρακτήρας του κράτους δεν συνεπάγεται αυτομάτως την υποχρέωση διατύπωσης των πολιτικών επιχειρημάτων σε μια αποκλειστικά κοσμική γλώσσα (Habermas, 2008b, σ. 28). Ο κοσμικός χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας δεν ταυτίζεται με την εκκοσμίκευση της κοινωνίας (Habermas 2011, σ. 23).

Ως προς τις μεθοδολογικές της προϋποθέσεις, ο Habermas αντιλαμβάνεται τη σχέση θρησκείας και πολιτικού μέσα από μια λογική μετατόπισης του ρόλου της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα περισσότερο παρά ως εξάλειψη της θρησκείας. Η ρήξη της παραδοσιακής νομιμοποίησης του πολιτικού (της κρατικής εξουσίας) με όρους θρησκευτικούς/θεολογικούς μετατοπίζει, αλλά δεν εξαλείφει την πολιτική σημασία της θρησκείας. Ο Habermas παρατηρεί, λοιπόν, ότι στην πορεία του δημοκρατικού μετασχηματισμού του το πολιτικό δεν απώλεσε πλήρως τη σχέση του με τη θρησκεία (Habermas 2011, σ. 27).

Μέσα από τον διάλογό του με τον Carl Schmitt, ο Habermas αναδεικνύει τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας ως το καθοριστικό στοιχείο στην προβληματική της εκκοσμίκευσης, σύμφωνα με τη λογική ότι η εκκοσμίκευση συνοδεύεται από τον σταδιακό εκδημοκρατισμό του πολιτικού σώματος (Habermas 2011, σ. 21). Σε αυτό το πλαίσιο, η εκκοσμίκευση γίνεται αντιληπτή ως μια αναστοχαστική διαδικασία η οποία δεν ανάγεται αποκλειστικά στον θεσμικό διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας. Η



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



συνθήκη της κρατικής ουδετερότητας αποτελεί μια αναγκαία θεσμική διευθέτηση, αλλά ως πυρήνας της εκκοσμικευτικής διαδικασίας αναδεικνύεται η δυναμική των επικοινωνιακών αλληλεπιδράσεων στη δημόσια σφαίρα με όχημα τον πρακτικό διάλογο των πολιτών (Habermas 2010b, σσ. 20-1· Habermas 2006, σ. 4). Η δυναμική της εκκοσμίκευσης ως πυρήνας της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας δεν αναιρείται, αλλά αναθεωρείται στην κατεύθυνση αυτού που ο Habermas ονομάζει «διαλεκτική της εκκοσμίκευσης» (Habermas 2010a). Ο Habermas δεν αρνείται τις κεντρικές συνισταμένες της θεωρίας της εκκοσμίκευσης, όπως η κοινωνική διαφοροποίηση ή κοσμικός χαρακτήρας του νεωτερικού κράτους, αλλά ασκεί κριτική στην πολεμική θέση σύμφωνα με την οποία η θρησκεία οδηγείται υποχρεωτικά στην παρακμή ή ακόμη και στην εξαφάνιση στην πορεία της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας (Habermas 2008b, σ. 27).

3.4.2. Η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας

Η κριτική του Habermas στην πολεμική στάση απέναντι στη θρησκεία τοποθετείται στο θεωρητικό πλαίσιο που διαγράφεται από την έννοια της «μετακοσμικής κοινωνίας». Η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας δεν αναφέρεται σε μια περίοδο «μετά» την εκκοσμίκευση ούτε προσδιορίζει μια δομική αλλαγή στις ηθικές, πολιτισμικές και πολιτικές συντεταγμένες της νεωτερικής κοινωνίας. «Ο όρος “μετακοσμικός/ή”, υποστηρίζει ο Habermas, δεν αποτελεί ένα γενεαλογικό, αλλά ένα κοινωνιολογικό κατηγορημα» (Habermas 2017, σ. 63). Αντιθέτως, ο όρος μετακοσμική κοινωνία είναι δηλωτικός ενός μετασηματισμού στην κοσμική αυτοκατανόηση της κοινωνίας (Habermas 2017, σ. 78). «Η αναθεωρημένη ανάγνωση της θεωρίας της εκκοσμίκευσης αναφέρεται λιγότερο στην ουσία της και περισσότερο στις προβλέψεις σχετικά με τον μελλοντικό ρόλο της “θρησκείας”» (Habermas, 2008b, σσ. 19-20).

Η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας δεν υποδηλώνει μια αναστροφή στην πορεία της εκκοσμίκευσης – στο σημείο αυτό διαφωνώ με τον Berger (1999) – ούτε μια μεταστροφή στην αναντίρρητη συνθήκη του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους, αλλά αναφέρεται περισσότερο στην ανάγκη επαναπροσδιορισμού των σχέσεων θρησκείας και πολιτικού. Κεντρική μου θέση είναι, λοιπόν, ότι στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας δεν μιλάμε για αποεκκοσμίκευση της πολιτικής εξουσίας, αλλά για μια διαδικασία που προσανατολίζεται στην εμβάθυνση της νομιμοποιητικής διαδικασίας του κοσμικού χαρακτήρα του νεωτερικού κράτους στο πλαίσιο της κατανόησης της εκκοσμίκευσης ως μιας μαθησιακής, συνεργατικής διαδικασίας που συγκροτούν οι διαβουλευσεις ελεύθερων και ίσων πολιτών στη δημόσια σφαίρα.

3.4.3. Μετακοσμική κοινωνία, θρησκεία και δημόσια σφαίρα

Η μετακοσμική ηθική του πολίτη που αναπτύσσει ο Habermas αξιώνει ως προϋπόθεση την αναστοχαστική αναγνώριση της άλλης πλευράς και την αμοιβαία ανταλλαγή προοπτικών. Η συνθήκη της αναστοχαστικότητας είναι ιδιαίτερης σημασίας, διότι προσδιορίζει μια κανονιστικού χαρακτήρα ηθική του πολίτη χωρίς να αναιρεί την παρουσία των θρησκευτικών επιχειρημάτων στις διαβουλευσεις που λαμβάνουν χώρα στη δημόσια σφαίρα (Habermas 2006, σ. 4). Τόσο η κοσμική όσο και η θρησκευτική πλευρά λαμβάνει υπόψη την προοπτική της άλλης πλευράς στο πλαίσιο της νομιμοποίησής των



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



καθολικών προϋποθέσεων του νεωτερικού κράτους σε μια διαδικασία στην οποία οι συμμετέχοντες στις διαβουλευτικές διαδικασίες αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο από τη σκοπιά του αυτονομητούμενου και αυτόνομου πολίτη.

Πιο αναλυτικά, από την πλευρά των θρησκευόμενων πολιτών το μετακοσμικό έθος του πολίτη που αναπτύσσει ο Habermas απαιτεί την αναγνώριση του θρησκευτικού πλουραλισμού και την προτεραιότητα των κοσμικών επιχειρημάτων όπως απαιτεί η μετα-μεταφυσική σκέψη. Από την πλευρά των κοσμικών πολιτών, αυτό που απαιτείται είναι η υπέρβαση της αντίληψης ότι η θρησκεία αποτελεί έναν ανορθολογικό τρόπο σκέψης που ανήκει στην προϊστορία της νεωτερικότητας και δεν έχει πλέον καμία αξία ή ορθολογικό περιεχόμενο για τον πολιτικό και κοινωνικό βίο των πολιτών (Habermas 2006a, σσ. 14-15). Τόσο οι κοσμικοί όσο και οι θρησκευόμενοι πολίτες, «εφόσον από κοινού αντιλαμβάνονται την εκκοσμίκευση της κοινωνίας ως μια συμπληρωματική διαδικασία μάθησης, μπορούν αμοιβαία να πάρουν στα σοβαρά τη συμμετοχή τους σε επίμαχα δημόσια ζητήματα, συν τοις άλλοις και για γνωστικούς λόγους» (Habermas 2010a, σ. 40).

Ο μετακοσμικός μετασχηματισμός της δημόσιας σφαίρας κατανοείται περισσότερο ως μια αμφίπλευρη μαθησιακή διαδικασία που ενσωματώνει τόσο τα κοσμικά όσο και τα θρησκευτικά επιχειρήματα με άξονα την αξιοποίηση και ενσωμάτωση των ορθολογικών περιεχομένων της θρησκείας στον κοσμικό λόγο της κοσμικής και καθολικά προσβάσιμης επιχειρηματολογίας (Habermas 2010a, σσ. 39-40). Σύμφωνα με το επιχείρημα του Habermas, ο θρησκευτικός λόγος φέρει στους κόλπους του περιεχόμενα αληθείας και αποτελεί το όχημα ηθικής και πολιτισμικής γνώσης δυνητικά χρήσιμης για το σύνολο της κοινωνίας (Dallmayr 2012· Habermas 2010b, σ. 18· Habermas 2006, σ. 10). Ο θρησκευτικός λόγος ενσωματώνει στους κόλπους του ένα ηθικό δυναμικό το οποίο μπορεί να αποτελέσει κτήμα της κοινωνίας συνολικά αν απελευθερωθεί το ορθολογικό περιεχόμενό του μέσα από μια διαδικασία μετάφρασης (Habermas 2008a, σ. 142). Ο Habermas επικαλείται τη δυναμική μιας μη καταστροφικής διαδικασίας μετάφρασης που δεν εκμηδενίζει, αλλά αποσκοπεί στη διάσωση των περιεχομένων αληθείας και των ηθικών εννοήσεων της θρησκείας από τη γλώσσα της θρησκείας σε μια κοσμική και ουδέτερη γλώσσα προσβάσιμη στο σύνολο των πολιτών (Habermas 2006, σσ. 10-11· Habermas 2004, σ. 186).

Η θέση αυτή θεμελιώνεται στην αξίωση ότι η μετα-μεταφυσική δικαιολόγηση των κανονιστικών θεμελίων του νεωτερικού κοσμικού κράτους απαιτεί επιχειρήματα προσβάσιμα σε και αποδεκτά από το σύνολο των πολιτών (Habermas 2017, σσ. 115-6). Η κοσμική διαδικασία δικαιολόγησης είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μάθησης η οποία διατηρεί ως θεμελιακό της στοιχείο την προτεραιότητα της επιστημονικής γνώσης, τον θρησκευτικό πλουραλισμό και τον καθολικό χαρακτήρα του θετικού δικαίου και της κοσμικής καθολικευτικής ηθικής. Προκειμένου να ικανοποιήσει την απαίτηση καθολικής δικαιολόγησης του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους, ο Habermas προβαίνει σε έναν διαχωρισμό ανάμεσα στην ανεπίσημη δημόσια σφαίρα, η οποία συντίθεται από τις διαβουλεύσεις των πολιτών, και την επίσημη δημόσια σφαίρα που αναφέρεται στη θεσμικά οργανωμένη σφαίρα της κρατικής εξουσίας στην οποία οι διαβουλεύσεις οδηγούν στη λήψη αποφάσεων με δεσμευτικό χαρακτήρα (διαβουλεύσεις στο κοινοβούλιο, δικαστήρια, διοικητικές πράξεις) (Habermas 2011, σσ. 25-6· Habermas 2006, σσ. 6, 9).

Αυτό σημαίνει ότι στην επίσημη δημόσια σφαίρα είναι αποδεκτά μόνο επιχειρήματα διατυπωμένα σε μια κοσμική, ουδέτερη γλώσσα προσβάσιμη στο σύνολο των πολιτών. Γι' αυτό είναι αναγκαία μια διαδικασία μετάφρασης από τον θρησκευτικό λόγο στον λόγο της επιχειρηματολογίας. Η ανακατασκευή του Habermas ενσωματώνει τη συγκεκριμένη «θεσμική μεταφραστική ρήτρα»



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



προκειμένου να συγκροτήσει ένα κανονιστικό πλαίσιο για τη διαμόρφωση ενός μετακοσμικού έθους του πολίτη υπερβαίνοντας την ασυμμετρία ανάμεσα στους κοσμικούς και τους θρησκευόμενους πολίτες (Habermas 2006, σ. 11). Το συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο αποτελεί μια προσπάθεια υπέρβασης των δυσχερειών που αντιμετωπίζει η ρωσιανή αντίληψη της δημόσιας σφαίρας χωρίς να τεθεί υπό διακινδύνευση ο καθολικός χαρακτήρας των κανονιστικών προϋποθέσεων του δημόσιου Λόγου και της δικαιολόγησης της πολιτικής εξουσίας. Παρατηρούμε, λοιπόν, μια προσπάθεια διεύρυνσης της επικράτειας της δημόσιας σφαίρας χωρίς να θίγονται τα κανονιστικά θεμέλια του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Σε αυτό το πλαίσιο, είμαστε σε θέση να μιλάμε για έναν κοσμικό μετασχηματισμό της δημόσιας σφαίρας, διαδικασία η οποία δεν παραπέμπει σε μια διαδικασία αποεκοσμικεύσης ή αναιρέσης της αναγκαίας συνθήκης του διαχωρισμού κράτους και εκκλησίας.

3.5. Ο Taylor και το «παράδειγμα της πολλαπλότητας»

3.5.1. Η κριτική στον κοσμικισμό

Σε μια σειρά από σχετικά κείμενα, ο Charles Taylor ασκεί κριτική στη δεσπόζουσα αντίληψη σχετικά με τον κοσμικό χαρακτήρα του νεωτερικού κράτους. Σύμφωνα με την κριτική αυτή, η παραδοσιακή αντίληψη του κοσμικισμού αντιλαμβάνεται την κοσμικότητα του κράτους μέσα από τον αποκλεισμό της θρησκείας (Taylor 2007, 2011, 2014). Διαγράφοντας το πλαίσιο της εμπειρίας της κοσμικότητας, ο Taylor δεν αρνείται ότι μια μορφή ουδετερότητας είναι αναγκαία συνθήκη του νεωτερικού κράτους. Αυτό που αρνείται είναι ότι η συγκεκριμένη συνθήκη καθορίζεται από τον αποκλεισμό της θρησκείας. Το επιχείρημα του Taylor δεν στρέφεται ενάντια στην κοσμικότητα (*secularity*) ως το γενικό ηθικό και πολιτισμικό πλαίσιο που χαρακτηρίζει τον κοινωνικό και πολιτικό βίο στις νεωτερικές κοσμικές κοινωνίες. Το κρίσιμο στοιχείο στην επιχειρηματολογία του Taylor είναι ότι «κοσμικότητα» δεν σημαίνει αποκλεισμός της θρησκείας ή απόσυρσή της από τη δημόσια σφαίρα. Η κοσμικότητα της δημόσιας σφαίρας δεν προϋποθέτει ούτε συνεπάγεται τον αποκλεισμό της θρησκείας, αλλά αναφέρεται στην απουσία οποιασδήποτε υπερβατικής νομιμοποίησης της κοινής ανθρώπινης δράσης (Taylor 2015, σσ. 297-8, 300-301).

Σχετικά με τον κοσμικό χαρακτήρα της δημόσιας σφαίρας, ο Taylor αναπτύσσει το επιχείρημα ότι η κοινωνική και πολιτική κουλτούρα του Διαφωτισμού ακμάζει και οι θεμελιώδεις πολιτικές και κοινωνικές αρχές του νεωτερικού κοσμικού ανθρωπισμού (ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα) ριζώνουν στο κοινωνικό και πολιτισμικό γίγνεσθαι, επειδή ακριβώς η κατάρρευση του χριστιανικού κοσμοειδώλου (*Christendom*) αφήνει πίσω της ένα κενό πεδίο στη συγκρότηση του πολιτικού. Η έκλειψη κάθε δυνατότητας μετακοινωνικής νομιμοποίησης της πολιτικής κοινότητας ενεργοποιεί μια διαδικασία πολλαπλοποίησης των επιλογών και των προαιρέσεων. Κάτι που σημαίνει ότι η δημόσια σφαίρα είναι «ριζικά κοσμική», σύμφωνα με την έκφραση του Taylor, όχι επειδή αναδύεται ως ένα αυτόνομο κοινωνικό πεδίο μέσα από τον αποκλεισμό της θρησκείας, αλλά επειδή διαμορφώνεται ως ένα ανοικτό και υποκείμενο στον συνεχή μετασχηματισμό πεδίο ασύμβατων ή ακόμη και ανταγωνιστικών υπέρτατων αξιών, αντιλήψεων του αγαθού και έσχατων θεωρήσεων του κόσμου (Taylor 1999a, σσ. 17-18).

Κατά συνέπεια, ο κοσμικός χαρακτήρας της δημόσιας σφαίρας δεν αναφέρεται στη διάκριση κοσμικού-θρησκευτικού ή πίστης-μη πίστης, αλλά στον διαρκή πολλαπλασιασμό των προαιρέσεων και



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



των επιλογών. Το κρίσιμο στοιχείο για τον Taylor δεν είναι η θρησκεία, αλλά η συνθήκη του πλουραλισμού με την οποία έρχεται αντιμέτωπο το νεωτερικό κοσμικό κράτος. Οι σύγχρονες νεωτερικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται από τον πλουραλισμό των ηθικών πηγών και των αξιολογικών προσανατολισμών (Taylor 2010). Η θεώρηση αυτή του πολιτικού έχει σημαντικές συνέπειες για την έννοια του κοσμικισμού. Όπως επισημαίνουν οι Maclure και Taylor στη μελέτη τους, *Laïcité et liberté de conscience*, η κοσμικότητα δεν ταυτίζεται με μια κοσμοθεωρία με επίκεντρο τον αποκλεισμό της θρησκείας, αλλά συνίσταται σε μια μέθοδο διακυβέρνησης (Maclure et Taylor 2010). Η μέθοδος διακυβέρνησης που προτείνουν οι Maclure και Taylor συγκροτείται από: α) τις θεμελιώδεις καταστατικές αρχές της ισότητας και της ελευθερίας και β) συγκεκριμένους θεσμικούς τρόπους λειτουργίας, όπως ο διαχωρισμός Κράτους – Εκκλησίας και η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στην πολλαπλότητα των θρησκειών, με κύριο σκοπό την εφαρμογή των καταστατικών αρχών της ελευθερίας και της ισότητας σε συνάρτηση με τις ιδιαίτερες ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες (Maclure et Taylor 2010, σσ. 22-3, 29-30).

Με αφετηρία τη συγκεκριμένη κριτική στον κοσμικισμό, ο Taylor αντιπαράθετει στην παραδοσιακή αντίληψη του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους το «μοντέλο της πολλαπλότητας» (*the model of diversity*) (Taylor 2011, σ. 36). Σε αντίθεση με το μοντέλο του κοσμικισμού που επικεντρώνεται στη θρησκεία, το μοντέλο της πολλαπλότητας δεν εστιάζει στη θρησκεία, αλλά αντιμετωπίζει την κρατική ουδετερότητα από τη σκοπιά της διακριτής απόστασης από κάθε περιεκτικό δόγμα, είτε αυτό είναι θρησκευτικό είτε κοσμικό (Taylor 2011, σ. 37). Έτσι ο κοσμικισμός αποδεσμεύεται από τη συνθήκη της παρουσίας/απουσίας της θρησκείας. Κύριος σκοπός του κοσμικού κράτους είναι η ακριβοδίκαιη αντιμετώπιση του αξιολογικού και πολιτισμικού πλουραλισμού. Γι' αυτό και το «μοντέλο της πολλαπλότητας» είναι, σύμφωνα με τον Taylor, πιο «ακριβοδίκαιο» σε σχέση με την παραδοσιακή θεώρηση του κοσμικισμού, διότι ανταποκρίνεται με επιτυχία στο πολιτικό καθήκον εξισορρόπησης ανάμεσα στις θεμελιώδεις αρχές της ισότητας και της ελευθερίας (Taylor 2014, σ. 60· Taylor 2011, σσ. 41-2).

3.5.2. Δικαιολόγηση και «επάλληλη συναίνεση»

Το επιχείρημα του Taylor στρέφεται ενάντια στους Rawls και Habermas, οι οποίοι επιδιώκουν τη συγκρότηση μιας ουδέτερης και καθολικά έγκυρης γλώσσας ως μέσο δικαιολόγησης των ηθικών και πολιτικών ζητημάτων. Η αντίληψη ότι ο κοσμικισμός έχει να κάνει με τον αποκλεισμό της θρησκείας αποτελεί κατάλοιπο της κριτικής του Διαφωτισμού στη θρησκεία (αυτό που ο Taylor ονομάζει ο «μύθος του Διαφωτισμού»). Στο επιστημολογικό επίπεδο, η κριτική αυτή αντιμετωπίζει τη θρησκεία ως μια ανορθολογική μορφή σκέψης απέναντι στον ορθολογισμό του «κοινού» ανθρώπινου Λόγου (*natural human reason*) ο οποίος παρουσιάζεται ως αυτάρκης και καθολικά έγκυρος. Μόνο τα επιχειρήματα που απορρέουν από τον κοσμικό Λόγο έχουν διυποκειμενική ισχύ, σε αντίθεση με τα θρησκευτικά επιχειρήματα των οποίων η ισχύς αφορά μόνο τα άτομα που έχουν αποδεχτεί τα εν λόγω δόγματα (Taylor 2011, σσ. 51-2).

Για τον Taylor, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε κοσμικά και θρησκευτικά επιχειρήματα που προϋποθέτει η μεταφραστική ρήτρα του Habermas στερείται επαρκούς δικαιολόγησης. Σύμφωνα με τον Taylor, είναι αδύνατο να προβούμε σε μια διαδικασία αφαίρεσης από τις αξίες και το ουσιαστές



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



περιεχόμενο των πεποιθήσεών μας προκειμένου να προβούμε στην κατασκευή μιας υποτιθέμενα ουδέτερης και επαρκούς καθολικής γλώσσας για τη δικαιολόγηση των ηθικών και πολιτικών ζητημάτων (Habermas and Taylor 2011, σ. 64).

Αυτό λοιπόν που διαφοροποιεί ριζικά τον Taylor από τους Habermas και Rawls είναι η απουσία καθολικής (Habermas) ή ανεξάρτητης (Rawls) δικαιολόγησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Πιο συγκεκριμένα, στην καθολική δικαιολόγηση του Habermas ο Taylor αντιπαραθέτει τη ρωσισανή έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» (*overlapping consensus*). Το κύριο επιχείρημα του Taylor είναι ότι η κοινωνική συνοχή και η πολιτική αλληλεγγύη των νεωτερικών κοσμικών κοινωνιών καθίστανται δυνατές από την αναγνώριση των θεμελιακών αρχών της νεωτερικής δημοκρατίας – αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, κράτος δικαίου, ανθρώπινα δικαιώματα – από διαφορετικές κοσμικές ή θρησκευτικές αφετηρίες χωρίς τη συνθήκη της συναίνεσης (Taylor 2015, σσ. 802-3). Η επάλληλη συναίνεση αποτυπώνει, λοιπόν, στο θεωρητικό επίπεδο την ιστορική, κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα των νεωτερικών μετακοσμικών κοινωνιών στο βαθμό που επιτρέπει την υποστήριξη στις αρχές του δημοκρατικού κράτους χωρίς να απαιτεί την αφαιρετική διαδικασία της δημιουργίας μιας καθολικά προσβάσιμης γλώσσας (Taylor 2011, σ. 47). «Είμαστε καταδικασμένοι να ζούμε, υποστηρίζει ο Taylor, σε ένα καθεστώς επάλληλης συναίνεσης» (Taylor 2011, σ. 48). Η ρωσισανή έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» αποδεσμεύεται από οποιαδήποτε προσπάθεια καθολικής δικαιολόγησης των θεμελιακών αρχών του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Γι' αυτό και χαρακτηρίζεται από τον Taylor ως «εϋθραυστη», επειδή ακριβώς αντανακλά το γεγονός της κοινωνικής συνύπαρξης διαφορετικών και ασύμβατων περιεκτικών δογμάτων χωρίς τη δυνατότητα συναινετικής διαμεσολάβησής τους.

3.6. Η κριτική του κοσμικισμού στο παράδειγμα της αγωνιστικής δημοκρατίας

3.6.1. Η κριτική στον κοσμικισμό

Η θεώρηση του William Connolly εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της «αγωνιστικής δημοκρατίας» (Connolly 2005). Όπως και ο Taylor, ο Connolly ασκεί κριτική στη μετα-μεταφυσική αντίληψη του κοσμικισμού ο οποίος θεμελιώνεται στη διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας (Connolly 2005, σ. 59· Connolly 1999, σ. 20). Σύμφωνα με την κριτική του Connolly, φιλόσοφοι όπως ο Rawls και ο Habermas επαναλαμβάνουν την αξίωση του Kant για θεμελίωση ενός καθολικού και ουδέτερου πεδίου για τη δικαιολόγηση των πολιτικών και ηθικών ζητημάτων (Connolly 1999, σσ. 32-3). Πιο συγκεκριμένα, η μετα-μεταφυσική αντίληψη του κοσμικισμού αξιώνει την καθολικότητα σχετικά με τη δικαιολόγηση των ηθικών και πολιτικών ζητημάτων με μέσο τον αποκλεισμό των ιδιαίτερων ηθικών και πολιτισμικών περιεχομένων των διαβουλευσεων στη δημόσια σφαίρα, τα οποία εκλαμβάνει ως απειλή για την καθολικότητα του δημόσιου Λόγου (Connolly 1999, σ. 19).

Η κριτική του Connolly θεμελιώνεται στην υπόθεση ότι η απόλυτη διάκριση ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό είναι αδύνατη δεδομένης της πολλαπλότητας των ηθικών αντιλήψεων και των περιεκτικών δογμάτων που καθιστούν ανέφικτη κάθε προσπάθεια ενοποίησης ή συναινετικής διαμεσολάβησης των διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων εντός του κοινωνικού πεδίου της δημόσιας σφαίρας. Μέσα από μια κριτική ανάγνωση του Tocqueville, ο Connolly ασκεί κριτική στον «μονοθεϊστικό χαρακτήρα» του εκκοσμικευτικού λόγου. Ο κοσμικισμός καθοδηγείται από τον



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



μετασχηματισμό της πρωτοκαθεδρίας του χριστιανικού πολιτισμού σε έναν πολιτικό θεσμό που τοποθετείται εκτός του πεδίου της κριτικής αξιωνοντας την κοινωνική και πολιτισμική ενότητα και τον συνεπακόλουθο αποκλεισμό του ετερόδοξου και του διαφορετικού, το οποίο παρουσιάζεται εκ προοιμίου ως εγγενώς ασύμβατο ή απειλητικό για τα χριστιανικά ήθη και τον χριστιανικό πολιτισμό (Connolly 1995, σσ. 168-170).

Ο πλουραλισμός από τον οποίο χαρακτηρίζεται η δημόσια σφαίρα στις νεωτερικές κοινωνίες μας υποχρεώνει να λάβουμε υπόψη μας τον ρόλο της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Η παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα απαιτεί τον συνεχή επαναπροσδιορισμό των ορίων μεταξύ της εκκλησίας και του κοσμικού κράτους (Connolly 1995, σσ. 130, 143-4). Σε αναλογία με τον Taylor, ο Connolly δεν αντιλαμβάνεται τον κοσμικισμό ως μια θεσμική διευθέτηση πέραν της ιστορίας και των ιδιαίτερων κοινωνικών συνθηκών. Ο κοσμικισμός γίνεται περισσότερο αντιληπτός ως μια θεσμική διευθέτηση η οποία υπόκειται στον συνεχή μετασχηματισμό από την εμπειρία του πλουραλισμού στις νεωτερικές κοινωνίες.

3.6.2. «Βαθύς πλουραλισμός» και μετακοσμική ηθική του πολίτη

Απέναντι στη μετα-μεταφυσική σκέψη του Habermas, ο Connolly επικαλείται ένα «μετα-κοσμικό έθος δημόσιας εμπλοκής» (*a post-secular ethos of critical engagement*) το οποίο θα συναπαρτίξεται από διαφορετικές και εν πολλοίς ασύμβατες μορφές πνευματικότητας με κοσμική ή θειστική αφετηρία (*spirituality*) (Connolly 1999, σσ. 54, 158). Η πολλαπλότητα (*diversity*) την οποία επικαλείται ο Connolly δεν αναφέρεται τόσο στην κοινωνιολογική συνθήκη του πλουραλισμού (*pluralism*), αλλά στην οντολογική συνθήκη της πολλαπλοποίησης (*pluralization*) η οποία αναφέρεται στη διαδικασία τυχαίας και αυθόρμητης ανάδυσης διαφορετικών και ασύμβατων αντιλήψεων του αγαθού, μειονοτήτων, νέων πολιτισμικών ταυτοτήτων και κοινωνικών τρόπων ύπαρξης και περιεκτικών δογμάτων που θέτουν υπό αμφισβήτηση την ενόρμηση για ενότητα από την οποία χαρακτηρίζεται ο μετα-μεταφυσικός κοσμικισμός και την αξίωση κυριαρχίας που εγείρει το εθνικά ενοποιημένο κράτος (Connolly 2011a, σσ. 59–60, Connolly 2005, σ. 122· Connolly 1991, σσ. 201-8).

Ο Connolly μας προσκαλεί να κατανοήσουμε τον πλουραλισμό του πολιτικού όχι ως μια κοινωνιολογική συνθήκη, αλλά ως μια δυνατότητα την οποία οφείλουμε να επιδιώξουμε στο επίπεδο της πολιτικής πράξης (Connolly 2011b, σ. 653). Ο πλουραλισμός από τον οποίο χαρακτηρίζονται οι νεωτερικές κοινωνίες εξαιτίας της απώλειας της μεταφυσικής ενότητας του κόσμου δεν συνιστά μια έλλειψη ούτε κατανοείται ως απώλεια μιας καταγωγικής νομιμοποίησης της κυριαρχίας, αλλά αποτελεί μια πρόκληση που μας καλεί να κατανοήσουμε την εμπειρία της πολλαπλότητας στη δημόσια σφαίρα ως μια δυνατότητα εγγεγραμμένη στις ίδιες της δημοκρατικές συνθήκες των νεωτερικών κοινωνιών (Dallmayr 2010, σ. 7).

Ο Connolly ονομάζει τη συνθήκη αυτή «βαθύς πλουραλισμός» (*deep pluralism*) (Connolly 2011a, σσ. 83-4· 2005, σ. 65). Ο «βαθύς πλουραλισμός» δεν υποδηλώνει μόνο την εμπειρία της πολλαπλότητας, αλλά και την επίγνωση ότι κανένα περιεκτικό δόγμα, κοσμικό ή θρησκευτικό, δεν είναι επιδεκτικό καθολίκευσης (Connolly 2011a, σ. 82). Για τον Connolly, κάθε επιχείρημα, κοσμικό ή θειστικό/θρησκευτικό, είναι αδιαχώριστο από το συγκινησιακό υπόβαθρο που το συνοδεύει και καθορίζει

ριζικά τον τρόπο που αυτό παρουσιάζεται στους άλλους στις διαβουλεύσεις στη δημόσια σφαίρα (Connolly 2005, σ. 48).

Σε αναλογία με τον Taylor, ο Connolly θεωρεί ότι είναι αδύνατο να αρθρούμε σε μια ουδέτερη στάση μέσα από μια διαδικασία αφαίρεσης από τις ουσιώδεις πεποιθήσεις που καθορίζουν την κοινωνική ύπαρξη και τον πολιτικό βίο μας. Η πολλαπλότητα των περιεκτικών δογμάτων είναι ασύμβατη με τη συναινετική λογική της μετα-μεταφυσικής αντίληψης του πολιτικού, η οποία προκρίνει τη σύνθεση, την ενότητα και την καθολικότητα απέναντι στο έτερο και το διαφορετικό. Όπως και ο Taylor, ο Connolly δεν αντιλαμβάνεται τη δημόσια σφαίρα ως μια ενότητα απορρέουσα από μια μοναδική ηθική ή πολιτισμική πηγή, αλλά ως ένα κοινωνικό πεδίο εντός του οποίου διασταυρώνονται διαφορετικά περιεκτικά δόγματα και κοσμοθεωρίες χωρίς τη δυνατότητα της συναινετικής διαμεσολάβησης (Connolly 2011a, σσ. 83-4, 86· Connolly 2005, σσ. 40-1). Έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με μια πολλαπλότητα ηθικών και πολιτισμικών πηγών.

Το μετακοσμικό έθος του πολίτη στο παράδειγμα του αγωνιστικού σεβασμού παραπέμπει στην εντοπισμένη εμπλοκή μας με τις ετεροδοξίες που συναπαρτίζουν τη δημόσια σφαίρα (Connolly 2005, σσ. 123-6· Connolly 1995, σσ. 91-2). Καταυτόν τον τρόπο καθίσταται δυνατή η κριτική στην ενοποιητική ενόρμηση από την οποία χαρακτηρίζεται ο κοσμικισμός. Η ηθική χροιά με την οποία επενδύονται οι διαβουλευτικές αντιπαραθέσεις δεν προκύπτει από ένα και μοναδικό *a priori* και καθολικό ηθικό ή πολιτισμικό θεμέλιο, αλλά αποτελεί ένα πολιτικό ρυθμιστικό καθήκον το οποίο οφείλουμε κάθε φορά να καλλιεργούμε με γνώμονα την ενσωμάτωση της διαφορετικότητας. Πρόκειται, ωστόσο, για ένα ρυθμιστικό ιδεώδες το οποίο βρίσκεται σε ευθεία αντίθεση με τη μετα-μεταφυσική θεώρηση του Habermas στο βαθμό που απαιτεί την αυθόρμητη απόκριση στο έτερο και το διαφορετικό χωρίς να παραπέμπει σε μια μοναδική και ενιαία ηθική πηγή όπως η συναίνεση, το ηθικό καθήκον ή ο Θεός (Connolly 1999, σ. 35).

Ο «αγωνιστικός σεβασμός», ως θεμελιώδης προϋπόθεση για την αντιπαραθεση στη δημόσια σφαίρα, και η «κριτική απόκριση» στην εμπειρία της διαφοράς είναι οι θεμελιώδεις πολιτικές αρετές του παραδείγματος της αγωνιστικής δημοκρατίας (Connolly 2005, σσ. 123-6). Γι' αυτό και το μετακοσμικό έθος του πολίτη που αναπτύσσει το παράδειγμα του αγωνιστικού σεβασμού είναι ανοικτό στην εμπειρία της δυστυχίας, εμπειρία η οποία παραπέμπει σε μια νέα ταυτότητα, αντίληψη του αγαθού, δικαίωμα, πολιτισμικό αγαθό που δεν έχει ακόμη αναγνωριστεί (Connolly 2005, σ. 121). Όπως και στον Taylor, η θεώρηση του Connolly υπακούει στην κριτική διερώτηση του κοσμικισμού στο βαθμό που ο τελευταίος καθοδηγείται από μια λογική υποτίμησης και αποκλεισμού ουσιωδών διαστάσεων της ανθρώπινης κατάστασης. Η αυθορμησία της βιοτικής δραστηριότητας είναι πιο θεμελιώδης από την ταυτότητα, τη συναίνεση ή την ενόρμηση για ενότητα που αναπτύσσει ο κοσμικισμός. Ο Connolly μας καλεί να αναθεωρήσουμε την αντίληψή μας για τη σχέση πλουραλισμού και δημόσιας σφαίρας στο πλαίσιο του συνεχούς μετασχηματισμού στον οποίο υπόκειται στις νεωτερικές συνθήκες η κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα μέσα από την τυχαία και αυθόρμητη ανάδυση μειονοτήτων και κοινωνικών κινημάτων που θέτουν υπό αμφισβήτηση την ενότητα της δημόσιας σφαίρας και τις αξιώσεις καθολικότητας που εγείρουν οι πλειοψηφικές ταυτότητες και το νεωτερικό έθνος-κράτος (Connolly 2011a, σσ. 59-60· 2011b, σ. 652).

Ο Connolly ονομάζει τη συνθήκη αυτή «πολιτική του γίνεσθαι» (*the politics of becoming*) προκειμένου να αναδείξει την πολιτική σημασία της εμπειρίας της πολλαπλότητας, η οποία συνίσταται



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ακριβώς στο γεγονός ότι ο σύγχρονος κόσμος διαφοροποιείται συνεχώς και εμείς οφείλουμε να αποκρινόμαστε ενεργά και δημιουργικά στις δυνατότητες, στις εμπειρίες και τις προκλήσεις που ενεργοποιούνται από τη συγκεκριμένη διαδικασία χωρίς η απόκριση αυτή να καθοδηγείται από ένα προκαθορισμένο σκοπό, καθήκον ή ηθική πηγή (Connolly 2011a, σσ. 15, 70-1, 151, 169· Connolly 2005, σ. 104· Connolly 1999, σσ. 53, 57-8, 67-8, 159). Η ανάλυση του Connolly δεν έχει να κάνει τόσο με τη λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας, αλλά με μια οντολογία του πολιτικού σύμφωνα με την οποία η διάνοιξη στη διαφορετικότητα δεν υπακούει σε κανέναν *a priori* θεσμικό ή πολιτικό σχεδιασμό ή σκοπιμότητα. Μετακοσμικότητα σημαίνει για τον Connolly προτεραιότητα της πολλαπλότητας και της αυθορμησίας της βιοτικής δραστηριότητας απέναντι στις παγιωμένες ταυτότητες και τις κατεστημένες πολιτικές και κοινωνικές διευθετήσεις που αποκλείουν και καταπιέζουν το έτερο και το διαφορετικό (Connolly 1995, σσ. 183, 185).

4. Συμπέρασμα

Ο διάλογος περί μετακοσμικής κοινωνίας αναδεικνύει την ετερογένεια των φιλοσοφικών θεωρήσεων σχετικά με τη σχέση θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού. Με αφετηρία την κριτική προσέγγιση στο έργο του Rawls, ο Habermas προσπαθεί να συγκροτήσει ένα ευκρινές κανονιστικό πλαίσιο που λαμβάνει υπόψη του τη θρησκεία στις διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού και στις διαβουλεύσεις των πολιτών στη δημόσια σφαίρα. Ιδιαίτερης σημασίας είναι η θέση του Habermas ότι η θρησκεία αποτελεί φορέα ενός ηθικού και πολιτισμικού δυναμικού που αποτελεί συστατικό στοιχείο της αυτοκατανόησης των νεωτερικών κοινωνιών και μπορεί να αποτελέσει τμήμα των διαβουλευτικών διαδικασιών νομιμοποίησης του νεωτερικού κράτους. Ο Habermas τονίζει την προτεραιότητα της κοσμικής δικαιολόγησης απέναντι στο θρησκευτικό επιχείρημα και επικαλείται μια διαδικασία μετάφρασης από τον λόγο της θρησκείας στον κοσμικό και καθολικά αποδεκτό λόγο του κοσμικού επιχειρήματος. Θεωρώ ότι η αξίωση μετάφρασης από τον θρησκευτικό λόγο στον λόγο της επιχειρηματολογίας δημιουργεί σοβαρά προβλήματα στην ανακατασκευή του Habermas. Ο Taylor ορθά επισημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ θρησκευτικών και κοσμικών επιχειρημάτων δεν είναι τόσο απόλυτη όσο θεωρεί ο Habermas. Ανατρέχοντας στο έργο του Habermas, θα παρατηρήσει κανείς ότι η εν λόγω διάκριση δεν είναι τόσο απόλυτη όσο υποστηρίζει ο φιλόσοφος της επικοινωνίας (Habermas 2006, σ. 22, υποσημείωση 34· Habermas 2004, σ. 179). Επιχειρήματα με μεταφυσικό περιεχόμενο εγείρουν όχι μόνο οι θρησκευτικές κοινότητες, αλλά και διάφορες πολιτικές ιδεολογίες, μεταφυσικές κοσμοθεωρίες ή «κοσμικές κοινότητες» – όπως εθνικές, εθνοτικές ή αυτόχθονες μειονότητες – οι οποίες διατηρούν μια συλλογική ταυτότητα εξίσου ισχυρή με εκείνη των θρησκευτικών κοινοτήτων (Habermas 2008a, σσ. 259, 269-270).

Σύμφωνα με τον Taylor, ο κοσμικισμός δεν χαρακτηρίζεται από τον αποκλεισμό της θρησκείας. Αντιθέτως, ο κοσμικισμός αποτελεί μια πολυδιάστατη μέθοδο διακυβέρνησης που αναφέρεται στο διαρκές και συχνά δυσχερές πολιτικό καθήκον να αντιμετωπιστεί από το κράτος κατά τρόπο ακριβοδίκαιο ο πλουραλισμός από τον οποίο χαρακτηρίζονται οι νεωτερικές κοινωνίες. Ο κοσμικισμός δεν εξομοιώνεται με τον αποκλεισμό της θρησκείας, αλλά ενσωματώνει τη στάση της αμεροληψίας απέναντι σε κάθε περιεκτικό κοσμικό ή θρησκευτικό δόγμα. Παρ' όλα αυτά, θεωρώ ότι η προσπάθεια του Taylor χαρακτηρίζεται από σημαντικές δυσκολίες. Σε αντίθεση με τον Habermas, ο Taylor



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



αντιλαμβάνεται την κριτική στον κοσμικισμό αποκλειστικά ως μια διόρθωση των θεσμικών συντεταγμένων του νεωτερικού κράτους παραγνωρίζοντας τη διάσταση των διαβουλεύσεων των πολιτών στις πολιτικές διαδικασίες.

Μια δεύτερη και εξίσου σημαντική δυσκολία αναφέρεται σχετικά με την προβληματική της νομιμοποίησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους και τη χρήση της έννοιας της «επάλληλης συναίνεσης». Ο Taylor προσφεύγει στην έννοια του Rawls προκειμένου να κατανοήσει την υποστήριξη των διαφορετικών κοινοτήτων στις θεμελιακές αρχές του νεωτερικού κοσμικού κράτους χωρίς να προϋποθέσει μια ανεξάρτητη και καθολική διαδικασία δικαιολόγησης. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, η συναινετική δικαιολόγηση του νεωτερικού κράτους είναι αδύνατη δεδομένου του πλουραλισμού από τον οποίο χαρακτηρίζονται οι νεωτερικές κοινωνίες. Την ίδια στιγμή, ο Taylor διατυπώνει τη θέση ότι η νομιμοποίηση του νεωτερικού κράτους οφείλει να συνοδεύεται από μια ισχυρή συλλογική ταυτότητα και ασκεί κριτική στον Habermas επειδή ακριβώς δεν θεμελιώνει το νεωτερικό κοσμικό κράτος σε μια ουσιαστικότερη θεμελίωση από εκείνη που προσφέρει η ηθική του διαλόγου (Taylor 2011, σσ. 44, 46). Από τη μία πλευρά, ο Taylor αρνείται κάθε δυνατότητα καθολικής, συναινετικής δικαιολόγησης με το επιχείρημα ότι το νεωτερικό κράτος στηρίζεται σε ένα εξ ορισμού εύθραστο *modus vivendi*, σε ένα καθεστώς «επάλληλης συναίνεσης» χωρίς καμία αξίωση καθολικότητας. Από την άλλη, ο Taylor αναπτύσσει τη θέση ότι το νεωτερικό κράτος δεν μπορεί παρά να είναι πάντα ηθικά χρωματισμένο στο βαθμό που οι πολιτικές του καθρεφτίζουν αναπόφευκτα τις ηθικές αξίες των πολιτών του (Taylor 2011, σσ. 50-1). Η θεώρηση του Taylor διαπερνάται, λοιπόν, από μια ανυπέβλητη ένταση η οποία αποδυναμώνει την προσέγγιση του φιλοσόφου της πολυπολιτισμικότητας.

Σε αντίθεση με τον Taylor, η κριτική του κοσμικισμού που αναπτύσσει ο Connolly δίνει ιδιαίτερη έμφαση στα κοινωνικά συμφραζόμενα παρουσιάζοντας τη μετακοσμική ηθική του πολίτη ως το απότοκο των αλληλεπιδράσεων των ίδιων των συμμετεχόντων στις δημοκρατικές διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού. Ως προς αυτό, η συνεισφορά του Connolly στον διάλογο περί μετακοσμικής κοινωνίας είναι βαρύνουσα σημασίας, επειδή ενσωματώνει την αγωνιστική διάσταση της συγκρότησης του πολιτικού και αντιλαμβάνεται την κριτική του κοσμικισμού ως το αποτέλεσμα της πολιτικής πράξης και όχι ως μια θεσμική διόρθωση των συντεταγμένων του νεωτερικού κοσμικού κράτους.

Σε αυτό το πλαίσιο, το παράδειγμα του αγωνιστικού σεβασμού παρουσιάζεται ως μια ισχυρή εναλλακτική πρόταση απέναντι στη θεώρηση του Habermas στο βαθμό που επιτρέπει την ενσωμάτωση του πλουραλισμού και τη διάνοιξη στην εμπειρία της δυστυχίας χωρίς να προϋποθέτει τη συνθήκη της συναίνεσης (Barbato and Kratochwil 2009). Σκοπός της μετακοσμικής ηθικής του πολίτη είναι η διάνοιξη στο έτερο και το ασύμμετρο, σε οτιδήποτε διαφορετικό θέτει υπό αμφισβήτηση την αξίωση καθολικότητας που εγείρει κάθε περιεκτικό δόγμα και η κριτική στην ενόρμηση για ενότητα που αναπόφευκτα αναπτύσσουν οι ταυτότητες που έχουν παγιωθεί στην πορεία του χρόνου και έχουν αποκτήσει την αίσθηση του φυσικού και του αναλλοίωτου.

Παρ' όλα αυτά, η κριτική που αναπτύσσει ο Connolly δεν είναι χωρίς προβλήματα. Στο παράδειγμα του αγωνιστικού σεβασμού, η δημόσια σφαίρα κατανοείται, όπως ήδη έχουμε δει, ως το τυχαίο αποτέλεσμα της αγωνιστικής αντιπαράθεσης διαφορετικών πεποιθήσεων, αντιλήψεων του αγαθού και περιεκτικών δογμάτων χωρίς να προϋποτίθεται η συναινετική διαμεσολάβηση. Η δημιουργική και κριτική αντιπαράθεση με τα διαφορετικά περιεκτικά δόγματα στη δημόσια σφαίρα, είτε αυτά είναι κοσμικά είτε θειστικά/θρησκευτικά, αποτελεί τον πυρήνα της μετακοσμικής ηθικής του πολίτη που



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



αναπτύσσει το παράδειγμα της αγωνιστικής δημοκρατίας. Ως προς αυτό, μια σημαντική παράμετρος που αποδυναμώνει την οπτική του Connolly είναι η αδυναμία εντοπισμού της κανονιστικής διάστασης της πολιτικής πρακτικής του αγωνιστικού σεβασμού. Ο Connolly επικαλείται τον αγωνιστικό σεβασμό και την κριτική απόκριση ως συστατικές πολιτικές αρετές του μετακοσμικού έθους του πολίτη. Χωρίς τη δυνατότητα κανονιστικής θεμελίωσης, η μετακοσμική ηθική του πολίτη περιορίζεται στην αυθαίρετη διάσταση της υποκειμενικής καλλιέργειας αρετών με γνώμονα την ενσωμάτωση του διαφορετικού.

Στο επίπεδο της κριτικής του κοσμικισμού, μια προσεκτική ανάγνωση δείχνει ότι ο Connolly δεν αντιμετωπίζει τον κοσμικισμό τόσο ως πολιτειακή/θεσμική αρχή, αλλά ως μια κοσμοθεωρία με ιδεολογικά χαρακτηριστικά. Παρ' όλα αυτά, είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τονιστεί ότι ο Connolly δεν παρουσιάζει την κριτική του κοσμικισμού ως μια αναίρεση της θεμελιώδους διάστασης του διαχωρισμού – θεσμικού ή μη – ανάμεσα στην πολιτική και τη θρησκευτική εξουσία. Ο Connolly παρατηρεί ότι η διάκριση ανάμεσα στην πολιτική και τη θρησκευτική εξουσία αποτελεί μια αναντίρρητη θεσμική και πολιτική αναγκαιότητα τονίζοντας με έμφαση ότι «οφείλουμε να αλλάξουμε και όχι να απαλείψουμε τον κοσμικισμό» (Connolly 1999, σ. 19). Παρ' όλα αυτά, ο Connolly δίνει ελάχιστη προσοχή στην αναγκαία διάσταση της θεσμικής ενσωμάτωσης της διαφορετικότητας (Connolly 2011a, σ. 83· Connolly, 2005, σ. 61). Με άλλα λόγια, η κριτική του κοσμικισμού στο παράδειγμα του αγωνιστικού σεβασμού προϋποθέτει ένα κοινό και καθολικά αποδεκτό (κοσμικό) πλαίσιο θεσμικών και πολιτικών διευθετήσεων – όπως, για παράδειγμα, ο διαχωρισμός κράτους – εκκλησίας – χωρίς να αναπτύσσεται κανένα επιχείρημα σχετικά με τη μορφή και τη νομιμοποίηση του εν λόγω πλαισίου.

Επιστρέφοντας στον Habermas, δεν διαφωνώ ότι η ανακατασκευή του φιλοσόφου της επικοινωνίας χαρακτηρίζεται από σημαντικές δυσκολίες, κυρίως σε σχέση με την ενσωμάτωση των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα όπως αναδεικνύει η κριτική του Taylor. Η θεσμική μεταφραστική ρήτρα ως συστατικό στοιχείο της μετακοσμικής ηθικής του πολίτη συνοδεύεται από ανυπέβλητες δυσκολίες, οι οποίες αποδυναμώνουν την ανακατασκευή του Habermas (Cooke 2007). Παρ' όλα αυτά, οφείλουμε, θεωρώ, να αναγνωρίσουμε στον Habermas ότι η προσέγγιση της θεωρίας της επικοινωνίας ενσωματώνει στους κόλπους της τόσο τη θεσμική διάσταση του κοσμικισμού όσο και την σκοπιά των ίδιων των συμμετεχόντων στις διαβουλευτικές διαδικασίες συγκρότησης του πολιτικού (Habermas 2006, σσ. 19-20). Σε αντίθεση με την κριτική του Taylor, ο Habermas δεν περιορίζει το νόημα του κοσμικισμού στον αποκλεισμό της θρησκείας. Απεναντίας, ο φιλόσοφος της επικοινωνίας τονίζει συχνά και με έμφαση σε διάφορα συγκείμενα του έργου του ότι η ουδετερότητα της κρατικής/πολιτικής εξουσίας παραπέμπει στη συνθήκη της αμεροληψίας απέναντι σε κάθε κοσμική, θρησκευτική ή μεταφυσική κοσμοθεωρία. Ο πλουραλισμός της δημόσιας σφαίρας είναι απόλυτα συμβατός με μια εκκοσμικευτική διαδικασία η οποία «υποχρεώνει σε ίση απόσταση από ισχυρές παραδόσεις και κοσμοθεωρητικά περιεχόμενα» (Habermas 2004, σ. 173). Κατά τον ίδιο τρόπο, η αρχή της ουδετερότητας του κράτους δεν περιορίζεται αποκλειστικά στην ουδετεροθρησκεία – εδώ ο Habermas βρίσκεται σε συμφωνία με τον Taylor – αλλά αναφέρεται εξίσου και στην κοσμική πλευρά. «Η αρχή της ουδετερότητας, τονίζει ο Habermas, μπορεί να παραβιαστεί τόσο από την κοσμική όσο και από τη θρησκευτική πλευρά» (Habermas, 2008a, σ. 266)⁷.

⁷ Ο Habermas μας υπενθυμίζει ως χαρακτηριστική περίπτωση παραβίασης της αρχής της ουδετερότητας από το κοσμικό κράτος την «υπόθεση της μαντίλας» στη Γαλλία (*l'affaire foulard*). Από την άλλη πλευρά, μια περίπτωση παραβίασης της αρχής της ουδετερότητας από τη θρησκευτική πλευρά αποτελεί, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Habermas, η απόφαση του ομόσπονδου

Μια εξίσου σημαντική διάσταση της σκέψης του Habermas που συχνά υπόκειται στην παρανόηση αφορά στη διαδικασία δικαιολόγησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Σε αντίθεση με την ανάγνωση του Taylor και του Connolly, η διαδικασία δικαιολόγησης της πολιτικής εξουσίας δεν θεμελιώνεται στη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού. Ακολουθώντας τον Rawls στο σημείο αυτό, ο Habermas υποστηρίζει ότι η διαδικασία δικαιολόγησης δεν περιορίζεται στη λογική του *modus vivendi*, αλλά οφείλει να εναρμονίζεται κατά τρόπο ουσιώδη με κάθε περιεκτικό δόγμα. Με άλλα λόγια, η δικαιολόγηση των θεμελιακών αρχών του νεωτερικού κοσμικού κράτους οφείλει να προέρχεται από τους ίδιους κόλπους των περιεκτικών δογμάτων με αφετηρία εσωτερικούς, ίδιους πόρους (Habermas 2008a, σ. 308). Καθολική δικαιολόγηση δεν σημαίνει υπέρβαση των προ-πολιτικών πηγών αλληλεγγύης που τροφοδοτούν την κανονιστική κατανόηση και την πολιτική αλληλεγγύη των πολιτών (*civic solidarity*) ή αποκλεισμός των μεταφυσικών και υπαρξιακών ζητημάτων από τη δημόσια σφαίρα και τις διαβουλεύσεις των πολιτών (Habermas 2010, σσ. 28-9, 39· Habermas 1996, σσ. 97, 274). Σε αυτό το πλαίσιο, η σχέση θρησκείας και συγκρότησης του πολιτικού στη μετακοσμική κοινωνία δεν περιορίζεται στην εμπειρική διαπίστωση της αδιαμφισβήτητης παρουσίας και ορατότητας της θρησκείας στον δημόσιο χώρο, αλλά αποκτά το νόημά της προσλαμβάνοντας το κανονιστικό περιεχόμενο που της προσδίδει ο ριζικός μετασχηματισμός της δημόσιας σφαίρας και της διάνοιξής της σε κοσμικά και μη-κοσμικά/θρησκευτικά επιχειρήματα χωρίς να τίθεται σε διακινδύνευση ο καθολικευτικός προσανατολισμός της.

κρατιδίου της Βαυαρίας να αντικρούσει την απόφαση του Ομοσπονδιακού Συνταγματικού Δικαστηρίου της Γερμανίας, η οποία ακύρωνε τις «Ρυθμίσεις για τα Δημοτικά Σχολεία» του κρατιδίου της Βαυαρίας, οι οποίες επέβαλαν την παρουσία του σταυρού στις σχολικές αίθουσες (“the crucifix verdict”).



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Habermas, Jürgen. 2010a. Προπολιτικά θεμέλια του δημοκρατικού κράτους δικαίου. Στο J. Habermas και J. Ratzinger, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης: Λόγος και θρησκεία*. Μτφρ. Ηλ. Τσιριγκάκης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σσ. 23-43.
- Habermas, Jürgen. 2004, *Το μέλλον της ανθρωπίνης φύσης/Πίστη και γνώση*. Μτφρ. Μ. Τοπάλη. Αθήνα: Scripta.
- Rawls, John. 2000. *Ο πολιτικός φιλελευθερισμός*. Μτφρ. Σ. Μαρκέτος, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Taylor, Charles. 2015. *Μια κοσμική εποχή*. Μτφρ. Ξ. Κομνηνός. Αθήνα: Ίνδικτος.

Ξενόγλωσση

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Barbato, Mariano, and Friedrich Kratochwil. 2009. Towards a Post-Secular Political Order? *European Political Science Review* 1(3), pp. 317–340.
- Beckford, James A. 2012. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(1), pp. 1–19.
- Bengtson, Josef. 2015. *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: Peter L. Berger (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1-18.
- Boettcher, James W., and Jonathan Harmon. 2009. Introduction: Religion and the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism* 35(1-2), pp. 5–22.
- Bosetti, Giancarlo, and Klaus Eder. 2006. Post-Secularism: A Return to the Public Sphere. *Eurozine*. Available online: <https://www.eurozine.com/post-secularism-a-return-to-the-public-sphere/> (Προσπέλαση: 26 Φεβρουαρίου 2019).
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Butler, Judith. 2011. Is Judaism Zionism? In *Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West: The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press, pp. 70-91.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



- Casanova, José. 2006. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*. Special Issue “After Secularization”, 8(1-2), pp. 7-22.
- Casanova, José. 2009. The Secular and Secularisms. *Social Research* 76(4), pp. 1049–1066.
- Casanova, José. 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms. In *Rethinking Secularism*. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen. Oxford, NY: Oxford University Press, pp. 54–74.
- Casanova, José. 2013. Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and their Possible Transcendence. In: Calhoun, C., Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Cohen, J.L. and Laborde, C. (eds.) (2016). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Connolly, William E. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis. London: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. 1995. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham: Durham University Press.
- Connolly, William E. 2011a. *A World of Becoming*. Durham and London: Duke University Press.
- Connolly, William E. 2011b. Some Theses on Secularism. *Cultural Anthropology* 26(4), pp. 648–656.
- Cooke, Maeve. 2007. A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion, *Constellations* 14(2), pp. 224–238.
- Dallmayr, Fred. 2010. *Integral Pluralism: Beyond Cultural Wars*. Lexington, KY: The University of Kentucky Press.
- Dallmayr, F. 2012. Post-secularity and (global) politics: a need for radical redefinition. *Review of International Studies*, 38(5), pp. 963-973.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Eder, Klaus. 2007. Neither State, nor Church, but democratic self-government. *ResetDOC*. Προσβάσιμο στο διαδίκτυο: <https://www.resetdoc.org/story/neither-state-nor-church-but-democratic-self-government/> (Προσπέλαση: 18 Ιανουαρίου 2019).
- Ferrara, Alessandro. 2009. The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy and Social Criticism* 35(1-2), pp. 77–91.
- Ferry, J.-M. (2016). *La Raison et la Foi*. Paris: Pocket/coll. Agora.
- Freeman, Samuel. 2004, Public Reason and Political Justifications, *Fordham Law Review* (72)5, pp. 2021-2072.
- Gaus, Gerald F. 1996. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. NY, Oxford: Oxford University Press.



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



- Goldstein, Warren S. 2009. Secularization Patterns in the Old Paradigm. *Sociology of Religion* 70(2), pp. 157-178.
- Göle, Nilüfer. 2015. *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Durham and London: Duke University Press.
- Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen. 2012. *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*. New York: Social Science Research Council/New York University Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2006. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1), pp. 1–25.
- Habermas, Jürgen. 2008a. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2008b. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25: 17–29.
- Habermas, Jürgen. 2010b. An Awareness of What is Missing. In *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Edited by J. Habermas et al.. Cambridge: Polity Press, pp. 15–23.
- Habermas, Jürgen. 2011. “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In *Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West: The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press, pp. 15–33.
- Habermas, Jürgen. 2017. *Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen, and Charles Taylor. 2011. Dialogue. In *Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West: The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press, pp. 60–69.
- Koenig, Matthias. 2008. Vitalité religieuse et mécanismes de sécularisation institutionnelle en Europe. *Social Compass* 55(2), pp. 217-229.
- Köhrsen, Jens. 2012. How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity, *Acta Sociologica* 55(3), pp. 273-288.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Lombo de Leon and van Leeuwen. 2003. Charles Taylor on Secularization: Introduction and Interview. *Ethical Perspectives* 10(1), pp. 78-86.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- Maclure, Jocelyn, and Taylor, Charles. 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal: Boréal.
- Modood, Tariq. 2013. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Second rev. edition. Cambridge: Cambridge University Press. First published 2007.



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason: Explorations in Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Parmaksiz, Umut. 2016. Making Sense of the Postsecular. *European Journal of Social Theory* 21, pp. 1–19.
- Rawls, John. 1997. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review* 64: 765-807.
- Spohn, Ulrike. 2015. A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-Secularism. *The European Legacy* 20(2), pp. 120–135.
- Stavo-Debaugue, J., Gonzalez, P. et Frega, R. (sous la dir. de) (2015). *Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences*. Paris: Éditions de l'EHESS/coll. «Raisons Pratiques».
- Stepan, Alfred. 2011. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In *Boundaries of Toleration*. Edited by Alfred Stepan and Charles Taylor. New York: Columbia University Press, pp. 114–144.
- Taylor, Charles. 1999a. *A Catholic Modernity*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1999b. “Foreword”. In M. Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 2010. Solidarity in a Pluralist Age. *IWMpost*, 104: 8. Available online:
- https://issuu.com/institute_for_human_sciences/docs/iwmpost_104?mode=embed&layout=http%3A%2F%2Fskin.issuu.com%2Fv%2Fflight%2Flayout.xml&showFlipBtn=true&logo=http%3A%2F%2Fwww.iwm.at%2Fimages%2Fstories%2Fimg%2Fforissuu3.gif&logoOffsetX=20&logoOffsetY=20:// (προσπέλαση: 23 Μαρτίου 2019).
- Taylor, Charles. 2011. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In *Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West: The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press, pp. 34–59.
- Taylor, Charles. 2014. How to Define Secularism. In *Boundaries of Toleration*. Edited by Alfred Stepan and Charles Taylor. New York: Columbia University Press, pp. 59–78.
- Walzer, Michael. 1999. Drawing the Line: Religion and Politics. *Utah Law Review* 3, pp. 619-638.
- Weithman, Paul J. 2002. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willaime, Jean-Paul. 2008. *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Lyon: Éditions Olivétan.
- Wilson, Bryan R. 2016. *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Edited by Steve Bruce. Oxford: Oxford University Press.
- Wolterstorff, Nicholas. 1997. The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Edited by Robert Audi and Nicholas Wolterstorff. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 67-120.



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

