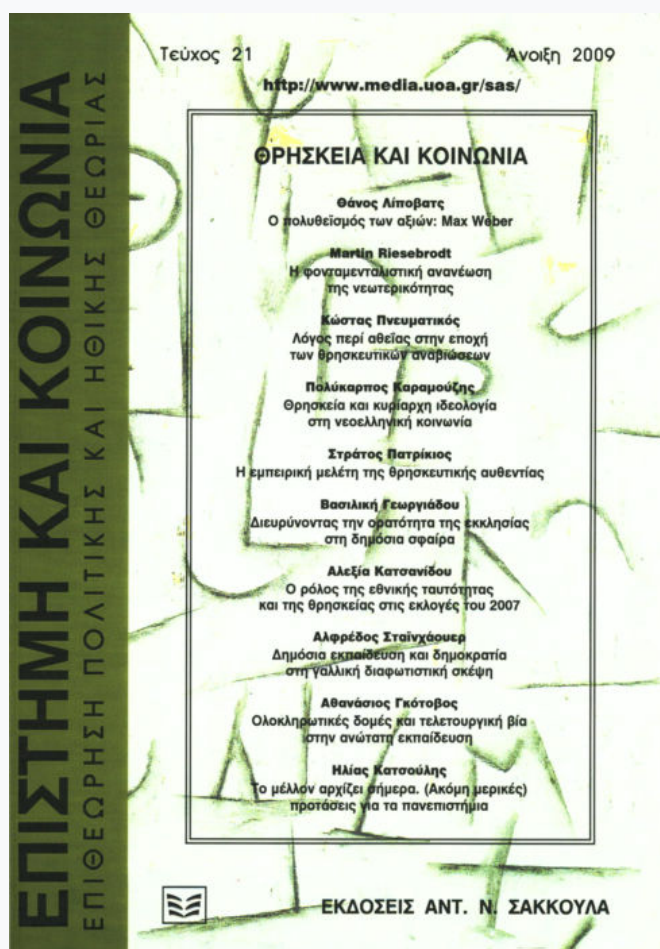


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 21 (2009)

Θρησκεία και Κοινωνία



Ο πολυθεϊσμός των αξιών: Max Weber

Θάνος Λίποβιτς

doi: [10.12681/sas.450](https://doi.org/10.12681/sas.450)

Copyright © 2015, Θάνος Λίποβιτς



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Λίποβιτς Θ. (2015). Ο πολυθεϊσμός των αξιών: Max Weber. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 21, 1–28. <https://doi.org/10.12681/sas.450>

Τα θρησκευτικά συμφέροντα έχουν πραγματικές συνέπειες για την ανθρώπινη ζωή. Η ενδοκόσμια ασκητική του προτεσταντικού χριστιανισμού επέβαλε στον κόσμο τη συνεπή εκκοσμίκευση και την αλλαγή των εγκοσμίων πραγμάτων. Η κοινωνιολογία της θρησκείας κατανοεί το νόημα που έχουν τα θρησκευτικά συστήματα και εξηγεί τα αίτια των φαινομένων αυτών, αποδεχόμενη την αναγκαιότητα ύπαρξης των αξιών. Η αξιακή σχέση και η σύγκρουση των αξιών αποτελούν προϋπόθεση των επιστημών του πολιτισμού. Η εκκοσμίκευση οδήγησε στην εσωτερίκευση των θρησκευτικών δυνάμεων, στην ανάδυση εναλλακτικών ερμηνειών του βίου και στην αποπολιτικοποίηση της θεσμικής θρησκείας. Για τον χριστιανισμό, ο ορθός Λόγος δεν μπορεί όμως ν' απαντήσει στα τελευταία ερωτήματα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η άρνηση ή η κατάρφαιση του κόσμου, η απόσυρση ή η στροφή προς αυτόν, η ενεργός ασκητική ή η παθητική ενατένιση του, συγκροτούν τις διαστάσεις για την ανάλυση των θρησκευτικών συστημάτων. Η παθητική αρνησικοσμία και η λυτρωτική θρησκευτικότητα, σε ορισμένες ιστορικές συγκυρίες, ασκούν ιδιαίτερη έλξη σε διανοούμενους και άλλες κοινωνικές ομάδες.

Ι. Ο ανταγωνισμός των αξιών

Η κεντρική σημασία που έχει η κοινωνιολογία της θρησκείας στον Max Weber μπορεί να γίνει κατανοητή, αν λάβει κανείς υπόψη του τη *διάγνωση* (Schluchter 1991a: 347) που έκανε για το πνεύμα της εποχής του στις αρχές του 20ού αιώνα. Εκατό χρόνια αργότερα, η απάντηση που έδωσε είναι πάντα επίκαιρη. Ο M. Weber καταφάσκει την κοινωνική επιστήμη ως μια θεμελιακή αξία της νεωτερικότητας και υπογραμμίζει τη θεμελιακή σημασία που έχει η *εσωτερική κλήση* (Schluchter 1991a, Weber 1968: 609) για την *επιστήμη* [Berufung, Calling] για το υποκείμενο του επιστήμονα. Ωστόσο εδώ εντοπίζει και τα όριά της· η (θετική) επιστήμη δεν μπορεί να λύσει το τεράστιο πρόβλημα της ζωής του υποκειμένου, ν' απαντήσει το ερώτημα: τι

* Καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο <lipowatz@otenet.gr>.

νόημα (Schluchter 1991a: 348, Weber 1968: 604-5) έχει η ζωή και ο θάνατός του. Το εξατομικευμένο υποκείμενο της νεωτερικότητας πρέπει να δίνει μόνο του ένα νόημα, που έχει το ίδιο παραγάγει, στη ζωή του, επειδή έρχεται αναγκαστικά αντιμέτωπο με έναν νεωτερικό πολυθεισμό αλληλοσυγκρουόμενων αξιών.

Πρέπει συνεχώς ν' αποφασίζει (Weber 1968: 605) αν θα προτιμήσει αισθητικές ή ηθικές, υλικές ή πνευματικές, ιδιωτικές ή δημόσιες, οικονομικές ή πολιτικές κ.λπ. αξίες, μέσα σ' ένα εμμενές πλαίσιο σχετικισμού και ισοπέδωσης των αξιών στο όνομα της ατομικιστικής 'χειραφέτησης', 'επιτυχίας' και 'ευτυχίας'. Το άτομο βρίσκεται εμπρός σε μια δύσκολη επιλογή: είναι υποχρεωμένο (ό.π.: 604) ν' αποφασίσει για τον εαυτό του μόνο του. Ο Μ. Weber ορθά μιλά για την επιστροφή του παγανισμού και του γνωστικισμού με μια νέα μορφή: δεν είναι οι παλαιοί θεοί που επιστρέφουν ως τέτοιοι, αλλά εμφανίζονται υποστασιοποιημένες *απρόσωπες δυνάμεις και εξουσίες* από τις οποίες εξαρτώνται τα άτομα σε μεγάλο βαθμό, και ονομάζονται 'υποσυστήματα': το υποσύστημα της οικονομίας (ως κυρίαρχο), της πολιτικής, του δικαίου, της κουλτούρας, της παιδείας, της επιστήμης κ.λπ. (ό.π.: 605). Αυτή η κατάσταση χαρακτηρίζει τον θρίαμβο της νεωτερικότητας από το 1776/1789 μέχρι σήμερα και διαδέχθηκε την κρίση και την αποτυχία του παραδοσιακού χριστιανισμού απέναντι στις πιέσεις της νέας πραγματικότητας της καπιταλιστικής οικονομίας, του εθνικού κράτους και της θετικιστικής επιστήμης.

Ο Μ. Weber περιγράφει αυτή την κατάσταση (που άρχισε από το 1492) ως: *ανταγωνισμό των αξιών, εσωτερικό καταναγκασμό για απόφαση, εμπειρία νέων εξαρτήσεων* (Weber 1968, Schluchter 1991a: 349). Η σύγκρουση των αξιών έχει ωστόσο γι' αυτόν μια διαχρονική και τραγική διάσταση: πρόκειται για τη μη ταύτιση ανάμεσα στο ωραίο και στο καλό, ανάμεσα στο χαρισματικό και στο καθημερινό· πρόκειται για το ερώτημα: γιατί καταδιώκεται και πάσχει ο δίκαιος και θριαμβεύει ο άνομος. Το κεντρικό ερώτημα στον Μ. Weber δεν είναι όμως η περιγραφή των ιστορικών αδυναμιών του υπαρκτού χριστιανισμού: η βασική κριτική που ασκεί αφορά την *κακή κατανόηση* της νεωτερικής επιστήμης (Weber 1968), από όλους όσους υπερτιμούν ή υποτιμούν τον στόχο της εγκλωβίζοντάς τη σε μια ιδεολογία της παντοδυναμίας της γνώσης, στον επιστημονισμό και στον θετικισμό,

δίχως τη διάσταση της αυτοκριτικής συνείδησης των ορίων της (όπως τα διατύπωσε ο Kant).

Τονίζοντας τα αντικειμενικά όρια της γνώσης, ο M. Weber παίρνει θέση ενάντια στον νατουραλιστικό *μονισμό* (Weber 1968: 186) ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα την εξάλειψη όλων των αξιακών αναφορών σε όλες τις επιστήμες. Αυτό συμβαίνει μέσα από τη λογική του θετικιστικού τρόπου σκέψης. Πρόκειται για την ‘ανοδονοποίηση’ [Verharmlosung], τον τετριμμένο χαρακτήρα που προσδίδει η επιστήμη στο πρόβλημα των αξιών και στην *απάρνηση* της ετερογένειας και της ποιοτικής *διαφοράς* (Schluchter 1991a: 350) ανάμεσα στα *γεγονότα* και στις *αξίες*. Πρόκειται επίσης για την *αφελή* πίστη στην έννοια της *προόδου*, που εξαλείφει το *πρακτικό πρόβλημα της απόφασης*, δηλαδή της υπαρξιακής *ελευθερίας* του υποκειμένου εν γένει.

Παράπέρα, ο M. Weber υποστηρίζει ως κοινωνιολόγος τη φιλοσοφική και την ιστορική διάσταση της κοινωνικής επιστήμης, χωρίς τις οποίες οι επιστήμες του πολιτισμού δεν μπορούν να υπάρξουν ως τέτοιες. Τις χαρακτηρίζει *ελεύθερες* (στο ίδιο: 351), ως μη άμεσα εξαρτημένες από τις ιδιαίτερες αξιολογικές κρίσεις των ερευνητών ενώ, από την άλλη, είναι *συγχρόνως* *προσανατολισμένες* σε αξίες, σ’ ένα γενικό επίπεδο. Οι επιστήμες του πολιτισμού έχουν δε την ιδιαιτερότητα ότι υπάρχουν μόνο μέσα από τη *δυναδικότητα* του *προσανατολισμού* τους, από τη μία, προς τις ιστορικές έννοιες των *ατομικού* και, από την άλλη, προς τις *θεωρητικές έννοιες* του γενικού.

Ο M. Weber δίνει εδώ τον κλασικό ορισμό:

[Υλικά και ιδεατά] *ενδιαφέροντα/συμφέροντα* και όχι ιδέες κυριαρχούν άμεσα το πράττειν. Αλλά κοσμοεικόνες, δημιουργημένες από ιδέες, ορίζουν τις γραμμές/τροχιές, τους διαύλους μέσα από τους οποίους αναπτύσσεται η *δυναμική* των ενδιαφερόντων/συμφερόντων (Weber 1988, I: 252).

Δηλαδή τα *ιδεατά*, *θρησκευτικά ενδιαφέροντα/συμφέροντα* έχουν πολύ συγκεκριμένες συνέπειες και επιπτώσεις στην καθημερινή οικονομική, κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική ζωή.

Σ’ αυτό το σημείο αναδύεται για τον M. Weber η σημασία της *θρησκείας*. Στη *μαγεία* (ως τον τρόπο σκέψης των πρωτόγονων πολιτισμών και των παιδιών) τα υποκείμενα έχουν μια σχέση γειτονίας και εργαλειακής, εξουσιαστικής συναλλαγής με ‘δυνάμεις’. Σε *αντίθεση* με αυτή, στις *θρησκείες*

(στις λαϊκές μορφές των οποίων επιβιώνουν στοιχεία μαγείας) αναδύεται η έννοια του Άλλου, του οποίου η 'παρουσία' αποτελεί πρόβλημα, εφόσον ενέχει έναν υποκειμενικό, απρόβλεπτο, απόντα χαρακτήρα. Οι άνθρωποι πρέπει να παρακαλέσουν τον Άλλο ως υποκείμενο μέσα από τη διαμεσολάβηση του λόγου και του δώρου (της *θυσίας*), δίχως να μπορούν να τον εργαλειοποιήσουν (παρότι το προσπαθούν). Ο M. Weber, όπως και ο S. Freud, τονίζει το βασικό στοιχείο της αμφιρροπίας (Weber 1988, I: 245κ.ε., Schluchter 1991α: 352-3) των συναισθημάτων (σεβασμού/φόβου και αγάπης) των υποκειμένων απέναντι στο Ιερό/Άγιο το οποίο λαμβάνει στην ιστορία διαφορετικές μορφές.

Τελικά, ο M. Weber εντοπίζει δύο θεμελιακές μορφές θεϊκής τάξης: *α-πρόσωπης και προσωπικής* (Schluchter 1991α: 354). Στο κέντρο της *απρόσωπης* θρησκευτικότητας (ινδουιστές γιόγκι, βουδιστές κ.λπ.) κυριαρχεί μια μυστική, σωτηριακή Γνώση με στόχο την *αυτολύτρωση και αυτοθεοποίηση/αυτοεκμηδένιση* του υποκειμένου. Αντίθετα, στην *προσωπική* θρησκευτικότητα στην ολοκληρωμένη της μορφή, στον *μονοθεϊσμό*, κυριαρχεί η λύτρωση μέσω της υπακοής στο *θέλημα* του ενός Θεού, της *πίστης* (Weber 1968: 132) στον λόγο του απόλυτου Άλλου.

Διαπιστώνει ωστόσο ο M. Weber, μέσα στην ιστορία των θρησκειών, μια γενική και αυξανόμενη *τάση όλων των θρησκειών για εξορθολογισμό και συστηματοποίηση* του πράττειν και του σκέπτεσθαι, που αποκτά τον χαρακτήρα του *ηθικού* διάγειν της καθημερινής ζωής και της ενοποίησης του κόσμου σύμφωνα με ορισμένες αρχές και αξίες, τελετουργικά και σύμβολα, και όχι με την υποταγή σε νατουραλιστικές δυνάμεις. Είναι ενδιαφέρον να τονισθεί εδώ ότι και ο S. Freud υπογραμμίζει την '*πρόοδο στην πνευματικότητα*' που αποτελούν τόσο η απόρριψη της μαγείας (της διαχείρισης των 'συμπτωμάτων' ως συσχετισμού φυσικών δυνάμεων) όσο και της λατρείας των ειδώλων/φετίχ στον μονοθεϊσμό. Το *προφητικό άνοιγμα* στην *εσχατολογική ιστορικότητα* υπερβαίνει έτσι το κλειστό κοσμοείδωλο του κυκλικού χρόνου, όπως αυτό κυριαρχεί ακόμη στην πολυθεϊστική ελληνική και ινδική θρησκεία (όπου η υπέρβαση της μαγείας παρέμεινε ατελής).

Αλλά ο M. Weber ενδιαφέρεται εδώ για την ιδιαίτερη περίπτωση των *λυτρωτικών θρησκειών της αρνησικοσμίας*, στις οποίες τα θρησκευτικά '*προικισμένα*' (ευαίσθητα) άτομα γυρεύουν τη *γειτονία* του Θεού και εντείνουν την *απόσταση* από τα εγκόσμια. Η στάση αυτή όμως παρήγαγε πά-

ντοτε και μία *κριτική* απέναντι στα εγκόσμια της οποίας μια ιδιαίτερη εκδοχή, η *ασκητική* εκδοχή του *καλβινιστικού* προτεσταντισμού (Weber 1984b), έπαιξε θεμελιακό ρόλο στην εδραίωση της νεωτερικής κοινωνίας και ιδιαίτερα στην ανάπτυξη της νεωτερικής *ηθικής* του *επαγγέλματος* αλλά και της πολιτικής *ηθικής* των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Το *επ-άγγελημα* θεωρείται ως η *κλήση* [*Beruf, profession*] του Θεού προς το υποκείμενο να αναπτύξει μια *ενδοκόσμια ασκητική* και να υπηρετήσει με τίμιο, συστηματικό και μεθοδικό τρόπο το θέλημα του Θεού μέσα στον κόσμο.

Ο M. Weber διείδε εδώ τις επαναστατικές μεταβολές, αρχικά της Βορειοδυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής, που οδήγησαν στην εδραίωση της ανοιχτής, νεωτερικής κοινωνίας. Το ενδιαφέρον των αναλύσεων αυτών έγκειται στο ότι, ακολουθώντας την ιστορική εξέλιξη της Δύσης και εν συνεχεία τον θρίαμβο αυτού του μοντέλου σε όλον τον κόσμο, ο M. Weber εντόπισε στα πλαίσια αυτά στο τέλος του 19^{ου} αιώνα ένα *παράδοξο*. Πρόκειται για την *ύστερη αντιστροφή* της πρόθεσης του ασκητικού προτεσταντισμού στον καταναλωτισμό της νεωτερικής κοινωνίας. Η *ενδοκόσμια ασκητική* του προτεσταντισμού είχε αρχικά ως *συνέπεια* τη συνεπή *εκκοσμίκευση* του κόσμου και των θεσμών, δηλαδή την κατασκευή ενός μονοδιάστατου κόσμου της *εμμένειας* στην οποία η πίστη αρχικά *εσωτερικεύθηκε* μέσα στο υποκείμενο, έτσι ώστε η ορατότητα του Θεού μέσα στον κόσμο *χάθηκε* (Schluchter 1991a: 355-6), ενώ στις καθολικές χώρες η εκκοσμίκευση έγινε μέσα από την πόλωση ανάμεσα στον αντικληρικαλισμό του διαφωτισμού και στην καθολική εκκλησία.

Ο M. Weber υπογραμμίζει όμως ότι, από ένα σημείο και έπειτα, η *εμμένεια* της εκκοσμίκευσης οδήγησε τελικά όχι μόνο στην εξαφάνιση του Θεού (παρότι οι προτεστάντες εξακολουθούν να πιστεύουν ως άτομα) αλλά και στην κατάργηση κάθε *συμβολικής* ('ποιητικής') διάστασης και κάθε *υπερβατικού* ('θεωρητικού') νοήματος, προς όφελος του ωφελμιστικού, χρηστικού και ηδονιστικού τρόπου σκέψης και ζωής. Το *παράδοξο* της διπλής απόρριψης του Θεού ως προσώπου και του ορθού Λόγου ως αξίας, αποτελεί αυτό που ονομάστηκε 'θάνατος του Θεού' και 'μηδενισμός των μαζών' από τον F. Nietzsche. Ο M. Weber μιλά για 'νέο πολυθεϊσμό' και για το 'ατσάλινο κλουβί της νέας υποταγής' (Weber 1968: 507κ.ε.) στα ανώνυμα υποσυστήματα αλλά και στα νέα φετίχ του νεο-παγανισμού και του νεο-

γνωστικισμού: τους πολιτικούς μεσσιανισμούς και τις λυτρωτικές ιδεολογίες της εμμέλειας (ρατσισμός, εθνικισμός, φασισμός, κοινοτισμός, κομμουνισμός, καταναλωτισμός, ηδονισμός κ.λπ.).

II. Από την κριτική της θρησκείας στην κοινωνιολογία της θρησκείας

Ο W. Schluchter, στο άρθρο του 'Ο αγώνας των θεών', μιλά για την υπέρβαση (Schluchter 1991a: 339, 340) της κριτικής της θρησκείας μέσα από την κοινωνιολογία της θρησκείας. Η παραδοσιακή (διαφωτιστική και αθεϊστική) κριτική της θρησκείας θέλει να 'ξεσκεπάσει' τα θρησκευτικά συμβολικά συστήματα ως 'ψεύδη' και να τα αναγάγει/συρρικνώσει σε μια 'βάση' θεμελιωδών, στοιχειωδών φαινομένων της 'ζωής' (Αυτό ισχύει ακόμη για τον ποζιτιβισμό και τον μαρξισμό, ενώ μόνον μερικώς για την ψυχανάλυση).

Αντίθετα με αυτή την 'κριτική της ιδεολογίας' (όπου καταχρηστικά η θρησκεία ταυτίζεται με την ιδεολογία), η κοινωνιολογία της θρησκείας θέλει να γνωρίσει τα θρησκευτικά συστήματα των συμβόλων, μύθων και τελετουργιών, και το νόημα που παράγουν, με στόχο την καλύτερη κατανόηση μιας γνήσιας ανθρώπινης εμπειρίας (στο ίδιο: 341). Επίσης (όπως και η σύγχρονη ψυχανάλυση) έχει ως στόχο την κατασκευή μοντέλων της πραγματικότητας, μη αναγώγιμων σε άλλες κατασκευές. Η θρησκεία πάντα (μπορεί να) λειτουργεί [functions] ως ιδεολογία κοινωνικών φορέων και ως φορέας κοσμικής εξουσίας, αλλά αυτό αποτελεί ένα ιστορικό προϊόν το οποίο δεν προκύπτει αναλυτικά/θεωρητικά με αναγκαιότητα από τη θρησκευτική πραγματικότητα ως τέτοια.

Βασική είναι εδώ η διαπίστωση του M. Weber ότι η τάση του δυτικού χριστιανισμού για αυξάνουσα εκκοσμίκευση δεν αποτελεί ένα ιδεώδες ούτε μια αναγκαιότητα. Ωστόσο, η γενική τάση για ορθολογικότητα και απομάγευση αποτελεί μια 'πρόοδο στην πνευματικότητα' (στο ίδιο: 344, Φρόυντ 1997: 216). Μια θρησκεία χαρακτηρίζεται έτσι πρωτογενώς από ιδιότυπες θρησκευτικές πηγές έμπνευσης, από ιδιαίτερες 'ανάγκες', αιτήματα και επιθυμίες, τοποθετείται στον χώρο της πίστης και δεν ανάγεται στον χώρο της γνώσης.

Η κοινωνιολογία της θρησκείας θέλει να κατανοήσει το νόημα των θρησκευτικών συμβόλων και των πράξεων και να εξηγήσει τα αίτια των θρησκευτικών φαινομένων με ορθολογικό τρόπο, μέσα σ' ένα ανθρωποκε-

ντρικό πλαίσιο αναφοράς. Αυτή η μέθοδος όμως δεν υποκαθιστά (Schluchter 1991α: 345, Weber 1968: 603, 611) το θεοκεντρικό πλαίσιο αναφοράς των πιστών, αλλά το προϋποθέτει και το σέβεται. Περίοδοι προόδου ή πωλιδρόμησης στην πνευματικότητα μπορούν να γίνουν εδώ κατανοητές και εξηγήσιμες μόνον μέσα από τη γνώση της ενδογενούς λογικής των θρησκευτικών συστημάτων.

Η επιστημονική πρόοδος σημαίνει επίσης στη σύγχρονη εποχή, ότι ο ψυχαναλυτικός Λόγος [discourse] μπορεί να αποτελέσει ένα αναγκαίο συμπλήρωμα στον κοινωνιολογικό Λόγο. Αυτό δεν ήταν για ιστορικούς λόγους εφικτό την εποχή του S. Freud και του M. Weber. Έκτοτε σημαντικό ρόλο έπαιξε η προσφορά του J. Lacan ο οποίος εντόπισε τον θεμελιακό ρόλο της γλώσσας και του λόγου στη δομή του *Ασυνείδητου* (Λίποβατς 1990) και στην παραγωγή νοήματος και μη νοήματος: το υποκείμενο εγκυβόλιται από τον Άλλο ατομικά και συλλογικά, να αποδεχθεί την υπαρξιακή έλλειψη και την περατότητά του, να ανακαλύψει δημιουργικά την επιθυμία του, να αναγνωρίσει τον ηθικό Νόμο και να παραγάγει ένα πνευματικό και κοινωνικό έργο μετουσίωσης.

Ο M. Weber τονίζει ότι ο επιστημονικός σχηματισμός εννοιών περί της θρησκείας δεν ταυτίζεται με τις έννοιες και παραστάσεις που έχουν οι πιστοί. Ωστόσο υπάρχει στον Weber μια *αξιακή προϋπόθεση* της επιστημονικής έρευνας: οι επιστήμονες έχουν ως στόχο να *τακτοποιήσουν μέσω του στοχασμού* τα φαινόμενα της θρησκευτικής πραγματικότητας, έτσι ώστε να παραχθεί μια αντικειμενική γνώση πρακτικά τελεσφόρα ως προς τις αξίες, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να συμμετέχουμε στην 'κοινότητα των πολιτισμένων, μορφωμένων ανθρώπων' (Weber 1968: 600).

Αναγνωρίζοντας τη σοβαρότητα του (ανεξάληπτου) θρησκευτικού φαινομένου, ο M. Weber θέλει ν' απαντήσει στο ερώτημα: *γιατί πρέπει να υπάρχει η κοινωνιολογία της θρησκείας και τι προσφέρει στους πιστούς και στους μη πιστούς*. Η απάντηση είναι ότι η κοινωνιολογία της θρησκείας αναφέρεται στις υποκειμενικές προϋποθέσεις της γνώσης μας για τα ανθρώπινα πράγματα, εφόσον αφορά την αναγκαιότητα αναγνώρισης της ύπαρξης των αξιών προκειμένου να παραχθεί γνώση. Αλλά πέραν αυτού, η παραχθείσα επιστημονική αλήθεια αποτελεί κάτι το *πολύτιμο* (Weber 1968: 213, Schluchter 1991α: 357) για τα υποκείμενα, προκειμένου να κατανοήσουν καλύτερα τον εαυτό τους και τον Άλλο.

Στη νεωτερικότητα η σχέση ανάμεσα στον χώρο της θρησκείας και στον χώρο της επιστήμης χαρακτηρίζεται πάντα από μια *ένταση* (Weber 1968: 611, Schluchter 1991a: 358) που μπορεί να σημαίνει και έναν *διάλογο*, *δίχως όμως μια τελική συναίνεση*. Αυτό δεν σημαίνει ούτε μια πολεμική, πολιτική αντιμετώπιση ούτε μια στάση αμοιβαίας πραγματιστικής αδιαφορίας. Η *διαφορά (πρέπει να) παραμένει*, αν και οι δύο πλευρές θέλουν να παίρνουν στα σοβαρά τον εαυτό τους.

Όμως η γνώση της κοινωνιολογίας της θρησκείας οδηγεί, παρά το αίτημα της *αξιολογικής ελευθερίας*, σε *πρακτικά τελεσφόρα γνώση* για τη λήψη τελικών αποφάσεων. Δηλαδή η πρακτική αξιολόγηση δεν λαμβάνει χώρα μέσω της επιστήμης ως τέτοιας, αλλά αρχικά τη *διαπερνά*. Έτσι, για τον M. Weber (1968: 245κ.ε.), η γνώση της κοινωνιολογίας της θρησκείας *αυξάνει την εναισθησία* μας για τις αξίες και τις αξιολογήσεις. Πρόκειται για μια γνώση που προέρχεται από την *ερμηνεία* αξιών, η οποία προϋποθέτει ότι ο ερευνητής μπορεί να αλλάξει την τοποθέτησή του, θέτοντας συμβολικά τον εαυτό του στη θέση του Άλλου, τηρώντας *συγχρόνως και απόσταση* από αυτόν (το ίδιο συμβαίνει και στην ψυχανάλυση) (Weber 1968: 503).

Αυτή η 'εκ-κεντροποίηση' και αυτός ο 'εξορθολογισμός' της αξιολόγησης' οδηγούν σε μια πραγματική κατανόηση της αξίας που υποστηρίζει ο συνομιλητής. Οι διαφορές ωστόσο παραμένουν τελικά (Weber 1968: 503),¹ αλλά η (πάντοτε μερική) κατανόηση του Άλλου διαφοροποιείται, δηλαδή δεν κυριαρχεί ούτε το μοντέλο της συναίνεσης ούτε το *μανιχαϊκό/γνωστικό μοντέλο* του 'άσπρου-μαύρου'. Για τον M. Weber η επιστήμη λειτουργεί ως μια *μαιευτική* η οποία καταδεικνύει τα *παράδοξα* της συνειδητής ζωής των υποκειμένων (το ίδιο συμβαίνει στην ψυχανάλυση, για τον J. Lacan, και στην υπαρξιακή φιλοσοφία, στον S. Kierkegaard).

Αυτό όμως σημαίνει για τον M. Weber την αποστασιοποίηση από το δόγμα του διαφωτισμού: δεν μπορεί πλέον να υπάρξει το (φιλοσοφικό) πρότυπο του *διάγειν* ενός βίου ο οποίος καθοδηγείται αποκλειστικά από τη γνώση και τον *ορθό Λόγο* (απωθώντας τα συναισθήματα και το Ασυμμετρητό), εφόσον κινητοποιείται πάντοτε από την *πίστη* (Schluchter 1991a: 359-360) σε ορισμένες αξίες και σύμβολα, και τη *θέληση* για τη λήψη αποφάσεων. Σ' αυτό έγκειται η απόρριψη από τον M. Weber του *μονισμού* της θετικής επιστήμης για τα ανθρώπινα πράγματα, και η θεμελιακή *διαφορο-*

ποίηση που κάνει ανάμεσα στα γεγονότα (το πράττειν) και στις αξίες (η συμβολική ισχύς [Geltung] της νομιμοποίησης).

Πρόκειται για μια αξιολογική στροφή (ανάλογα με τη στροφή στη γλώσσα στη φιλοσοφία και στην ψυχανάλυση), για μια κατάφαση του αξιοκεντρισμού, αλλά η ορθότητα της επιλογής της εκάστοτε ιδιαίτερης αξιολογικής αναφοράς εξαρτάται από την πίστη των υποκειμένων σ' αυτή. Για τον M. Weber μόνον η πίστη (που δεν είναι κάτι το 'παράλογο' αλλά κάτι το 'μη ορθολογικό') οδηγεί σε έναν 'συνειδητό' τρόπο ζωής, ο οποίος δεν αντιφάσκει με τις προϋποθέσεις της ενότητας της ορθολογικής προσωπικότητας (ό.π.). Δηλαδή, μόνον η συνειδητή αναγνώριση και αποδοχή από το υποκείμενο του υπαρξιακού, δομικού διχασμού του ανάμεσα στο συνειδητό και στο ασυνειδητο κομμάτι του εαυτού του, εδραιώνει την ταυτότητά του, ως μια 'ταυτότητα του ταυτού και του μη ταυτού' μέσα του (Hegel). Η νεωτερικότητα παραδοσιακά απωθεί όμως αυτό το παράδοξο, που αποτελεί πάντοτε ένα δύσκολο και επισφαλές εγχείρημα για τους θρησκευόμενους ανθρώπους και μη.

Η υπαρξιακή-αξιακή τοποθέτηση των υποκειμένων προϋποθέτει, από τη μία, την εδραίωση ενός διαφοροποιημένου ψυχισμού στο Ασυνειδητο και, από την άλλη, την ενσωμάτωση της συνειδητής διάστασής του σ' έναν τρόπο ζωής, ο οποίος προσδίδει μια ιστορική προοπτική στο ερώτημα των αξιών, ενάντια στον σχετικισμό και τον ντεσιζιονισμό, καθώς και στη μονοδιάστατη 'ανεκτική', ανεύθυνη ουδετερότητα. Παρότι ο M. Weber έχει συχνά ερμηνευθεί ως εγω-/ατομοκεντρικός, εντούτοις δεν αναφέρεται σε μονολογικά (Weber 1968: 245-251, Schluchter 1996: 253-4) υποκείμενα, εφόσον τα τελευταία βρίσκονται σε διάλογο/αντίλογο με τον Άλλο αναφορικά με τις αξίες και τις αξιολογήσεις (δίχως ποτέ να υπάρξει ολική συναίνεση). Η σύγκρουση των αξιών αποτελεί επομένως μια διαδικασία [Verfahren] που υποχρεώνει τα υποκείμενα να συμμετέχουν στον διάλογο [Diskurs] και στην κριτική.

Αναγνωρίζοντας την υποκειμενικότητα της αξιολόγησης, ο M. Weber αποδέχεται, από την άλλη πλευρά, την αντικειμενική σημασία των επιλογών (τη μετατροπή των ιδεών/αξιών σε γεγονότα), ενάντια στον ασύδοτο ντεσιζιονισμό και στον φονταμενταλισμό. Έτσι επιδιώκει ένα ορθολογικό πλαίσιο και μια διαφάνεια των αξιακών συγκρούσεων, δίχως να παίρνει θέση υπέρ μιας υπέρτατης αξίας. Στην πολιτική (και όχι μόνο) η ηθική της

υπευθυνότητας (Schluchter ό.π.) σημαίνει για το υποκείμενο την ανάληψη εκ μέρους του της ευθύνης για τις συνέπειες των πράξεών του (όχι μόνον των εργαλειακών αλλά και των αξιακών αποφάσεών του). Είναι υπόλογο [responsible] απέναντι στον Άλλο, ενάντια σε ανεύθυνες, μηδενιστικές, ε-στέτ στάσεις ή ενάντια στις βίαιες συνέπειες μιας ηθικής της πεποίθησης, όταν αυτή δεν αναγνωρίζει το μέτρο, το όριο κάθε πεποίθησης στον ορθό Λόγο και στη μέριμνα για τον Άλλο.

III. Η αξιολογική στροφή

Ο Μ. Weber τονίζει παραπέρα ότι στο πλαίσιο της νεωτερικής τάσης για ολική απομάγευση του κόσμου, το άτομο έχει να επιλέξει ανάμεσα στην ηθική της αδελφοσύνης και στην ηθική της κατίσχυσης του εγώ στον αγώνα (τον σοσιαλδαρβινισμό) (Weber 1984α: I/17: 101, Schluchter 1996: 223). Βέβαια κάθε ηθική της αδελφοσύνης αναγκάζεται σε συμβιβασμούς, αλλά αυτό οδηγεί τελικά μέσα στα πλαίσια της καθημερινότητας σε μια ισοπεδωτική αδιαφορία. Ο άνθρωπος που ζει αστόχαστα και 'αφιλοσόφητα' (δεν αμφισβητεί τον ατομικό και συλλογικό ναρκισσισμό του) δεν συνειδητοποιεί την αναγκαιότητα επιλογής και προπαντός δεν θέλει να την ξέρει και αποφεύγει να λάβει μια τελευταία (υπέρτατη) απόφαση (Weber 1968: 507) (κάτι που δεν απαιτείται όμως καθημερινά).

Οι απομυθοποιημένοι παλαιοί θεοί επανέρχονται (ως το πολιτισμικό απωθημένο) με τη μορφή απρόσωπων δυνάμεων ή εκκοσμικευμένων μεσσιανισμών και γνωστικισμών και απαιτούν από τα υποκείμενα να υποταχθούν σ' αυτούς. Τα νεωτερικά υποκείμενα αναγκάζονται να προβούν σε μια 'αναγκαστική' ελεύθερη επιλογή: 'είτε-είτε'. Έτσι τοποθετούν τον εαυτό τους στη θέση του Θεού, υποχρεώνονται να επιλέξουν τα ίδια τον εαυτό τους και τον κόσμο: η έννοια του δώρου του Άλλου και της αναγνώρισής του εξαφανίζεται. Αυτό συνεπάγεται ένα εγω-κεντρικό υποκείμενο που απωθεί τον δομικό διχασμό του, ενώ οι νεωτερικές ιδεολογίες (δεξιές και αριστερές) εκλογικεύουν και εξωραΐζουν αυτή την κατάσταση.

Το υποκείμενο όμως ταλαντεύεται και προσπαθεί να ξεπεράσει τα διλήμματα ανάμεσα σε μια τέχνη αμοραλιστική δίχως ηθική, μια σεξουαλικότητα δίχως αιδώ και αγάπη, μια εξουσιαστική πολιτική δίχως ηθική του πολίτη, μια οικονομία δίχως κοινωνική συνείδηση, ένα επάγγελμα δίχως

ηθική της εργασίας, ένα δικαίωμα δίχως υποχρέωση, μια επιστήμη δίχως ηθική συνείδηση.

Ο Μ. Weber παρότι είναι ενάντια στην ιντελεκτουαλιστική (διανοητική) κατασκευή του Hegel στη Φιλοσοφία του Δικαίου, θα αποδέχονταν μερικώς την άποψη του τελευταίου ότι το δικαίωμα της υποκειμενικής ελευθερίας στα πλαίσια του προτεσταντικού χριστιανισμού, έγινε πραγματικά η αρχή μιας νέας μορφής του κόσμου (Hegel 1970, §124: 233, Schluchter 1996: 227) που ανέδειξε, μέσα από μια εκκοσμιευμένη μορφή, η γαλλική Επανάσταση του 1789 (με πρόδρομο την αμερικανική Επανάσταση του 1776). Αλλά η (εσωτερική) ελευθερία του χριστιανού δεν είναι ταυτόσημη με την πολιτική ελευθερία του φιλελευθερισμού. Η εκκοσμίευση χριστιανικών αξιών και η μεταβολή τους σε 'αρχές' συνεπάγεται μια μεταβολή του περιεχομένου τους, εφόσον αποσιωπά το γεγονός ότι πίσω από την 'πρόοδο' καλύπτεται απωθημένη η έννοια της εσχατολογίας της ιστορίας (Löwith 2004 και 1990, Gauchet 1985, Martin 1978, Ντυμόν 1988, Γκότσης 1996).

Εκατό χρόνια μετά τον Hegel όμως η ιστορία, με την επικράτηση του καπιταλισμού, έδειξε τα αδιέξοδά της και την αισιοδοξία του διαφωτισμού διαδέχθηκε η 'διαλεκτική του διαφωτισμού'. Η ελεύθερη επιλογή εξέπεσε σε μια μηδενιστική επιλογή, πρόδρομος της οποίας υπήρξε (άθελα της) η επιστήμη του 17^{ου} αιώνα, εφόσον έτεινε να συρρικνώνει όλο τον κόσμο αποκλειστικά σ' έναν αιτιοκρατικό μηχανισμό. Η ανάδυση του ρομαντισμού από το 1800 και έπειτα αποτέλεσε όμως την έκφραση ενός αισθήματος 'δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό' το οποίο ο F. Nietzsche ονόμασε, στη συνέχεια, 'θάνατο του Θεού'.

Ο Μ. Weber απέναντι σ' αυτά τονίζει ότι οι κοινωνικές (ή ανθρωπιστικές) επιστήμες δεν είναι καθόλου αδιάφορο αν έχουν εμπειριστικό ή κατανοητικό χαρακτήρα, και τοποθετείται ενάντια σε κάθε τάση ηγεμονίας της ποζιτιβιστικής, φυσικής επιστήμης. Γι' αυτό έθεσε στο κέντρο του στοχασμού του την *αξιακή σχέση* (Weber 1984α: I/17: 93, 100). Πώς όμως αυτή συσχετίζεται με τον πολιθεισμό των αξιών; Ο τελευταίος δεν καταστρέφει τις υπέρτατες αποφάσεις των υποκειμένων;

Η σύγκρουση των αξιών αποτελεί γι' αυτόν μέρος της εσωτερικής προϋπόθεσης της επιστημονικής ανάλυσης του πολιτισμού και της κοινωνίας και, συγχρόνως, συγκροτεί το πρόβλημα της ζωής των νεωτερικών ανθρώπων. Η επιστήμη δεν δίνει μια απάντηση στα υπαρκτά ερωτήματα αλλά

προσφέρει κάτι σε αυτόν που διατυπώνει ορθά το ερώτημα (ό.π. και Schluchter 1996: 231) (αυτό ακριβώς προσφέρει και η ψυχανάλυση, όταν θέτει στον αναλυόμενο το ερώτημα: ποια είναι η αληθινή επιθυμία σου, ποια είναι η σχέση σου με τον ηθικό Νόμο, με τον Άλλο;). Η ανθρωπιστική επιστήμη προσφέρει μια γνώση περί της υπαρξιακής εμπειρίας των υποκειμένων καθώς και μια γνώση περί των αξιών (της δομής, της πολλαπλότητας και της ιστορίας τους) και μπορεί να δείξει ποιο είναι το διακύβευμα μιας υπαρξιακής υπέρτατης απόφασης.

Η κατανοητική μέθοδος του M. Weber φαίνεται από τον τρόπο που ορίζει δύο θεμελιακές έννοιες μέσα στο πλαίσιο των τεσσάρων ιδεατών τύπων του κοινωνικού πράττειν (οι οποίοι αντιστοιχούν σ' ένα άλλο πλαίσιο στην τυπολογία των τεσσάρων Λόγων [discourse] στη λακανική ψυχανάλυση) (Weber 1968: 508, Weber 2005: 23-27, Λίποβατς 1991α, 1991β).² Α) 'Ο σκοπός' (Weber 1968: 183) είναι η αναπαράσταση της επιτυχούς πραγματοποίησης ενός στόχου, η οποία γίνεται αίτιον μιας πράξης/'δραστηριότητας'. Β) Κατ' αναλογία, αλλά διαφορετικά, οι αξίες (Schluchter 1996: 232) είναι αναπαραστάσεις ισχύος (Geltung, όχι με την έννοια της 'φυσικής δύναμης', αλλά με την έννοια της συμβολικής αυθεντίας της νομιμοποίησης), οι οποίες γίνονται αίτιο μιας τάξης πραγμάτων.

Ο M. Weber αποδέχεται μαζί με τον Rickert (Weber 1968: 7, Schluchter 1996: 240, 247) τη διαφοροποίηση ανάμεσα στη μεθοδολογία των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών (στην πράξη αυτός ο δυϊσμός διαπερνά τις τελευταίες). Αλλά από την άλλη επιμένει, ενάντια στον Dilthey (Weber 1968: 187, 436, Weber 1984α: II/5: 416κ.ε., Schluchter 1996: 237-9), ότι στις κοινωνικές (με τη στενή σημασία, οι οποίες θεραπεύουν το γενικό) και στις ιστορικές επιστήμες (που θεραπεύουν το ειδικό) απαιτείται όχι μόνον η κατανόηση του νοήματος των πράξεων/καταστάσεων των υποκειμένων, αλλά και η εξήγηση (αιτιολόγηση) των αντικειμενικών αιτίων και κινήτρων των πράξεων.

Η αξιολογική στροφή, που υπογραμμίζει τον ρόλο των αξιών και των ιδεών στον σχηματισμό αντικειμενικών ενδιαφερόντων/συμφερόντων, έγκειται στο ότι η ιστορική γνώση (του ειδικού/ατομικού) απαιτεί την αναφορά σε μια αξιακή σχέση ως τέτοια (Weber 1968: 125κ.ε.). Αυτό σημαίνει ότι ερευνητής έχει μεν ως υποκείμενο μια θέση απέναντι στον κόσμο και

του προσδίδει ένα αξιακό νόημα. Αλλά, από την άλλη, ο κόσμος *ενέχει* ήδη ένα αξιακό νόημα που του έχει δώσει Άλλος.

Υπάρχει εδώ το αίτημα της διπλής αποστασιοποίησης ως αποδοχής της *διαφοράς* ανάμεσα στις δύο προοπτικές η οποία, ως τέτοια, παραμένει. Όμως ο ερευνητής μπορεί να ταυτισθεί με τον Άλλο συμβολικά και όχι φαντασιακά (ναρκισσιστικά) για να τον 'κατανοήσει' (η διαφορά αυτή είναι θεμελιακή στην ψυχανάλυση). Ο M. Weber θεωρεί ωστόσο ότι και ο παρατηρητής και ο παρατηρούμενος (πρέπει να) πιστεύουν στην υπερεμπειρική (συμβολική) *αυθεντία* και το κύρος, στην *ισχύ* (Weber 1968: 64κ.ε., 180, 213; Schluchter 1996: 245) ορισμένων *υπέρτατων αξιών* (υπερβατολογική θεμελίωση). Αλλά αυτό που μετράει εδώ δεν είναι το *τι* αντιπροσωπεύουν οι αξίες, αλλά το *ό,τι* αντιπροσωπεύουν κάτι για τα υποκείμενα.

IV. Προόδος στην πνευματικότητα και εκκοσμίκευση

Ο S. Freud έγραφε το 1927 (Φρόντ 1994α, 1994β) ότι οι θρησκευτικές αναπαραστάσεις (ιδέες) αποτελούν την έκφραση πολύ ισχυρών επιθυμιών. Έχουν δε ως στόχο να συμφιλώνουν τους ανθρώπους με τον πολιτισμό ο οποίος, ως ένα τείχος προστασίας ενάντια στη φύση, απαιτεί από όλους μια *ορμική παραίτηση*. Μέχρι σήμερα η ψυχανάλυση αποτελεί αντικείμενο έγχθρας και απόρριψης γιατί κατονομάζει το θεμέλιο της 'δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό'. Η τελευταία έγκειται στη *συμβολική, μη φυσική δομή* του ομιλούντος όντος και στην *υπαρξιακή έλλειψη που απορρέει από αυτήν*, η οποία προϋποθέτει την *καθολική, ανθρωπολογική ύπαρξη της απαγόρευσης της αιμομιξίας* (που όλα τα υποκείμενα τείνουν *φαντασιακά* να απωθήσουν). Η θρησκεία προέρχεται έτσι από την απώθηση συλλογικών παιδικών νευρώσεων. Μέσα από την ανάπτυξη της νεωτερικής επιστήμης πρέπει ωστόσο η ανθρωπότητα να υπερβεί τις θρησκείες.

Ο S. Freud (το ίδιο μη θρησκευόμενος όπως και ο M. Weber) θεωρούσε ακόμη ότι οι εντολές του πολιτισμού μπορούν να κινητοποιήσουν *ορθολογικά* τους ανθρώπους και να τους οδηγήσουν να υπερβούν τη θρησκευτική απώθηση, μέσα από μια 'ορθολογική πνευματική διεργασία' των απωθημένων επιθυμιών. Έτσι, ένας 'επιστημονικός πολιτισμός' θα μπορούσε να υπερβεί τη θρησκεία. Ωστόσο, την ίδια εποχή, τόνιζε σε άλλα κείμενα την ανεξάλπητη σημασία της *ορμής του θανάτου* και της *ύπαρξης του κακού* μέσα στην ιστορία, την οποία δεν μπορεί να υπερβεί ο ποζιτιβισμός (όπως

ήδη γνώριζαν οι ρομαντικοί). Αυτό φαίνεται ήδη στο θεμελιακό δοκίμιο για τη 'Δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό' του 1930.

Ο S. Freud ξεπέρασε την αρχική ολική απόρριψη της θρησκείας στο τελευταίο του έργο που αναφέρεται στον Μωσλή και στη μονοθεϊστική θρησκεία (Φρόυντ 1997). Εδώ αναγνωρίζει τη σημασία του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού, ως μια μετουσιωτική 'πρόοδο στην πνευματικότητα' ενάντια και *επέκεινα της μαγείας*, η οποία εκφράζεται με την καθαρότητα του προσώπου του ενός Θεού και του ηθικού Νόμου του. Έτσι ο S. Freud κατέληξε στο ίδιο σημείο που είχε φθάσει ο M. Weber στις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Το έργο αυτό όμως ήταν και η τελευταία *απάντησή* του (Λίποβατς 2007: 19κ.ε., 148κ.ε.) στην *επιστροφή στη βαρβαρότητα* την οποία αποτέλεσε ο εθνικοσοσιαλισμός με τον νεοπαγανιστικό, νεογνωστικό μεσοσιανισμό της ρατσιστικής και αντισημιτικής ιδεολογίας του. Αλλά ο εθνικοσοσιαλισμός υπήρξε η κορυφή του παγόβουνου της πνευματικής έξαρσης και υστερίας της νέας γενιάς και της διανόησης από το 1918 και έπειτα σε ολόκληρη την Ευρώπη. Σήμαινε την ταυτόχρονη αμφισβήτηση, τόσο των αξιών του ιουδαϊκού και του χριστιανικού Μονοθεϊσμού, όσο και των αξιών του ορθού Λόγου, του Διαφωτισμού και της Δημοκρατίας, από τους ντεσιζιονιστές της Αριστεράς και της Δεξιάς.

Οι σημερινές τάσεις επιστροφής στη θρησκεία δείχνουν ότι η απλοϊκή άποψη για υποκατάσταση της θρησκείας από την επιστήμη έχει ξεπεραστεί, παρά την αφελή πολεμική των φονταμενταλιστών αθεϊστών. Αν ο M. Weber μιλά για επιστροφή των παγανιστικών θεών με άλλη μορφή, τότε αυτό πρέπει να συμπληρωθεί: η σημερινή θρησκευτικότητα στη Ευρώπη δεν αποτελεί προς το παρόν μια επιστροφή στην υψηλή πνευματικότητα ενός ανανεωμένου χριστιανισμού, αλλά μια στροφή σε εκσυγχρονισμένες μορφές μυστικής ασιατικής, αμερικανικής και μαγικής στάσης ζωής, με στόχο την προσαρμογή στα κατεστημένα.

Απέναντι σ' αυτή την κατάσταση πρέπει κανείς ν' απαιτεί την επιστροφή στην *πρόοδο στην πνευματικότητα*, που αποτέλεσε η *μονοθεϊστική εσχατολογία*. Ο μονοθεϊσμός, παρόλες τις ιστορικές συγκυρίες και τις παλινδρομήσεις στις οποίες κατά καιρούς υπέκυπτε, ήταν πάντοτε συνδεδεμένος με μια *κριτική στάση* απέναντι *όχι* μόνον στις ατομικές, υπαρξιακές, εσωτερικές, νευρωτικές εξαρτήσεις αλλά και απέναντι στις συλλογικές, πολιτικές και κοινωνικές αδικίες.

Βέβαια, οι υπαρκτές εκκλησίες έχασαν επανειλημμένα μέσα στην ιστορία αυτή τη εσχατολογική, ιστορική διάσταση, μέσα από την άκρατη προσαρμογή τους στα εγκόσμια. Αλλά ο χριστιανισμός διαφοροποιούνταν πάντοτε από τις άλλες θρησκείες, που κατέληγαν είτε στην παθητική αρνησικοσμία είτε στον βίαιο, μανιχαϊκό, αποκαλυπτικό χιλιασμό. Ο M. Weber απέρριπτε έντονα αυτές τις τάσεις, όταν εισέβαλαν στον μονοθεϊσμό ή απέκτησαν τη μορφή εκκοσμιευμένων πολιτικών μεσσιανισμών και ιδεολογιών.

Στο σημείο αυτό πρέπει ν' αναφερθεί το ερώτημα του W. Schluchter (1991β: 511, Weber 1968: 107κ.ε.): *ποια λειτουργία [function] και ποιο ρόλο παίζει σήμερα η θρησκεία (ιδιαίτερα ο δυτικός χριστιανισμός) και σε ποιο σημείο βρίσκεται το μεσσιανικό μέλλον του;* Η σημερινή κατάσταση της θρησκείας στην Ευρώπη αποτελεί ένα αποτέλεσμα της εκκοσμίκευσης, η οποία δεν είναι δυνατόν να ακυρωθεί. Σύμφωνα με τον M. Weber και τον E. Troeltsch η εκκοσμίκευση είναι μια πολύπλοκη διαλεκτική ιστορική διαδικασία (Troeltsch 1988: 206κ.ε., 221-231, 239κ.ε., 247, 252, Luhmann, 1977: Kap. 4, Schluchter 1991β: 513) κατά την οποίαν ορισμένες μορφές του δυτικού χριστιανισμού (κυρίως ο προτεσταντισμός και ιδιαίτερα ο καλβινισμός) ευνόησαν και προώθησαν, ενάντια στην παραδοσιακή δαιμονοποίηση της αγοράς και του καπιταλισμού, την εμφάνιση της καπιταλιστικής επιχείρησης, του κράτους και της εμπειρικής επιστήμης στη νεωτεριστικότητα. Στη συνέχεια, ωστόσο, εμφανίσθηκε το παράδοξο της αποδυνάμωσης των χριστιανικών θεμελίων και της κυριαρχίας καθαρά ενδοκόσμιων τάσεων μέσα στους θεσμούς αυτούς.

Ο W. Schluchter διατυπώνει εδώ δύο θέσεις (Berger 1979: Kap. 5, Weber 1968: 582κ.ε., Weber 1988: I, Luhmann 1977β: 29κ.ε., Schluchter 1991β: 514): α) η εκκοσμίκευση οδήγησε στην εσωτερίκευση και στην υποκειμενοποίηση των θρησκευτικών δυνάμεων και την ανάδυση εναλλακτικών ερμηνειών του βίου· β) η εκκοσμίκευση οδήγησε στην αποπολιτικοποίηση της θεσμικής θρησκείας. Η συστηματική διαφοροποίηση της κοινωνίας σήμερα δεν μπορεί να ολοκληρωθεί/συνσωματωθεί σε ένα Όλον μέσω της θρησκείας, όπως παλιά.

Η πρώτη θέση αφορά τις σχέσεις του χριστιανισμού με άλλες θρησκείες, ειδικότερα τη σχέση του με την εγκόσμια κοσμοθεωρία του ουμανισμού ο οποίος πήρε συχνά τη μορφή θρησκευτικών τελετουργικών, όπως στα πλα-

τωνικά μυστήρια της Αναγέννησης και στις μασονικές Στοές του Διαφωτισμού. Αλλά ανάμεσα στον χριστιανισμό και στον ουμανισμό υπάρχει πάντοτε μια ένταση.

Αυτό γιατί η *θρησκεία/θεολογία* (Weber 1968: 611, Weber 1988, I: 536κ.ε., 564-6) (η πίστη) είναι υποχρεωμένη ν' αποδεχθεί δύο προϋποθέσεις, αν παίρνει στα σοβαρά τον εαυτό της: α) ότι ο κόσμος υπάγεται στη θείκη τάξη και ότι είναι ένας κόσμος *ηθικά* και νοηματικά προσανατολισμένος και β) ότι οι πιστοί πιστεύουν στην Αποκάλυψη του Λόγου του Θεού, προκειμένου να συλλάβουν τον *ηθικό* προσανατολισμό του κόσμου (και της ιστορίας), μέσω μιας εσχατολογικής προοπτικής. Η βάση της πίστης δεν είναι μια γνώση, αλλά η κατοχή ενός χαρίσματος ή μιας φώτισης, συνδεδεμένη με την *καλή θέληση και την αγάπη*.

Από την άλλη, και ο *ουμανισμός* (Weber 1968: 594κ.ε., Weber 1988, I: 566, Schluchter 1991β: 516-7) (η φιλοσοφική, επιστημονική γνώση) οφείλει ν' αποδεχθεί δύο προϋποθέσεις: α) ότι ο κόσμος αποτελεί αποκλειστικά έναν αιτιατά δομημένο κόσμο, αλλά και έναν κόσμο που οι άνθρωποι (που δηλώνουν ουμανιστές ή και πανθειστές) οφείλουν να κυριαρχήσουν *ηθικά* και β) ότι γι' αυτόν τον σκοπό, η ορθολογική γνώση αποτελεί μια *αναγκαία αλλά όχι ικανή* προϋπόθεση (όρια του καθαρού θεωρητικού Λόγου, διατυπωμένα από τον Kant). Γι' αυτό η βάση της γνώσης έγκειται στην *πίστη στο χάρισμα του ορθού Λόγου*.

Για τους *διαφωτισμένους* δεν υπάρχει (Weber 1968: 594, Weber 1988, I: 566, 569, Schluchter 1991β: 518) το πρόβλημα του νοήματος της ύπαρξης, και η σκέψη δεν προσφέρει πλέον μια συνεκτική κοσμοεικόνα. Η επιστήμη είναι η μόνη δυνατή μορφή της σκεπτόμενης θεώρησης του κόσμου, και ο άνθρωπος μπορεί να κυριαρχήσει μέσω του εργαλειακού Λόγου, του υπολογισμού, όλα τα πράγματα, καταργώντας κάθε τι το απρόβλεπτο. Οι *θρησκευόμενοι* απορρίπτουν (Weber 1988, I: 564, Schluchter 1991β: 519) αυτή την αποκλειστικότητα της εμμένειας της χειραφέτησης και τονίζουν την υπερβατικότητα της λύτρωσης. Παρότι υπάρχει η δυνατότητα της μερικής *διαπλοκής* των δύο απόψεων, παραμένει μια *ένταση* ανάμεσά τους. Ο διαφωτισμός ωθεί τη θρησκεία να τοποθετηθεί εκτός του ορθού Λόγου και να βρει καταφύγιο στην εσωτερίκευση και στην υποκειμενοποίηση.

Η *δεύτερη* θέση (Luhmann 1977β: 89κ.ε., Schluchter 1991β: 520-521) αναφέρεται στο ότι η νεωτερική κοινωνία κατήργησε τη θεική, ιεραρχικά

και ενιαία συσσωματωμένη μεσαιωνική χριστιανική κουλτούρα: στη λειτουργική νεωτερική κοινωνία κυριαρχεί η επιλεκτικότητα και η εξειδίκευση των τρόπων ζωής. Ο ανταγωνισμός γίνεται η κυρίαρχη αρχή και η συσσωμάτωση έχει έναν αρνητικό χαρακτήρα: πρέπει ν' αποφεύγονται οι δραστηριότητες ενός υποσυστήματος οι οποίες θα μπορούσαν να οδηγήσουν ένα άλλο υποσύστημα σε άλυτα προβλήματα! Η ρύθμιση γίνεται μέσα από εγκόσμιες αξίες (Schluchter 1991β: 520, Luhmann 1977β: 242κ.ε.): τα ανθρώπινα και τα πολιτικά δικαιώματα που έχουν έναν θετικό χαρακτήρα. Όμως, παρά τη θρησκευτική τους προέλευση δεν έχουν πλέον μια πνευματική διάσταση και δεν συνυπάρχουν με υποχρεώσεις. Στον βαθμό δε που δεν είναι αποκλειστικά καθολικής αλλά παρτικουλαρίστικης φύσης, αποκτούν έναν ανταγωνιστικό χαρακτήρα απέναντι σε άλλα δικαιώματα.

Η θρησκεία και η θεολογία είναι υποχρεωμένες να αμφισβητούν ωστόσο τον ανθρωποκεντρισμό της επιστήμης και τον τρόπο ζωής που συνεπάγεται: μόνον έτσι δεν υποκύπτουν στην εμμένεια του εκκοσμισμού ως ιδεολογίας. Η υπερβατικότητα του Θεού είναι κάτι το διαφορετικό από την εμμένεια των θεών της νεωτερικότητας. Ο διάλογος είναι δυνατός μόνον όταν η θεολογία δεν καθλώνεται σ' έναν κλειστό δογματισμό ή, αντίθετα, δεν συρρικνώνεται μέσω της προσαρμογής της στον μοντερνισμό ή στη φιλελεύθερη θεολογία (Schluchter 1991β: 520).

V. Οι προοπτικές των εκκλησιών

Η 'χειραφέτηση' του κράτους από την εκκλησία ώθησε στην ιδιωτέυση της θρησκευτικής ζωής. Αλλά οι θρησκευτικές οργανώσεις υπάρχουν πάντοτε στον χώρο της εκπαίδευσης, της οικογένειας και της κοινωνικής πρόνοιας. Η ιδιωτέυση εξανάγκασε δε τις εκκλησίες στην εξειδίκευση στους χώρους της πνευματικής επικοινωνίας, της διακονίας, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της θεολογίας (Schluchter 1991β: 526-7, Luhmann 1977β: 54κ.ε.).

Από την άλλη, η Μεταρρύθμιση έθεσε δίπλα στην παραδοσιακή εκκλησία ως θεσμό της χάριτος, την εκκλησία ως κοινότητα των πιστών, και δίπλα στον ιερέα, τον διδάσκαλο (πάστορα/κήρυκα). Η παράλληλη συνύπαρξη δύο ή περισσότερων εκκλησιών οδήγησε σε αυτό που ονομάζεται ομολογιοποίηση [*Konfessionalisierung*] και πλουραλισμός (Schluchter 1991β: 528), κάτι που δυναμώνει την αποπολιτικοποίηση και την υποκει-

μενοποίηση των πιστών. Το ομολογιακό ανήκειν ενός ατόμου δεν θεωρείται πλέον ως ο μοναδικός τρόπος σωτηρίας. Αυτές οι τάσεις οδήγησαν τις εκκλησίες στο να ανασυνταχθούν, ενώ ο νεωτερικός κόσμος ανέχεται τις θρησκείες, στον βαθμό που αυτοπεριορίζονται σε ειδικά πεδία και αποδέχονται τυπικά τον πλουραλισμό των ιδεών και πίστewν.

Ο W. Schluchter διατυπώνει αναφορικά με το μέλλον του χριστιανισμού δύο ερωτήματα: δικαιούται να υπάρξει μια θρησκευτική αντίσταση ενάντια στην εκκοσμικευμένη κοσμοεικόνα, που υπερβαίνει ωστόσο την παραδοσιακή, δογματική απόρριψη του διαφωτισμού; Και, δικαιούται να υπάρξει μια θρησκευτική αντίσταση ενάντια στην αποπολιτικοποίηση, που υπερβαίνει την παραδοσιακή υπεράσπιση προνομίων (Weber 1988, I: 569κ.ε., Schluchter 1991β: 530);

Η εκκοσμίκευση συνεπάγεται την εξιδανίκευση του ορθού Λόγου και τη φαντασιακή ανάρκεια της νόησης. Ο χριστιανισμός θεωρεί όμως ότι το ιδεώδες της εγκόσμιας, εμμενούς αυτοτελείωσης του ανθρώπου δεν ενέχει ένα νόημα, δεν μπορεί ν' απαντήσει στο ερώτημα: γιατί υπάρχει ο θάνατος, το κακό, το μη νόημα στον κόσμο. Η τυχαιότητα/ενδεχομενικότητα [contingency] της ατομικής ύπαρξης παραπέμπει στο δικαίωμα ύπαρξης των θρησκειών, δηλαδή στην αναγνώριση του γεγονότος της έλλειψης/περατότητας και στην αναγνώριση της θρησκευτικής απάντησης μέσω της Αποκάλυψης. Για τη θρησκεία δεν υπάρχει ελευθερία δίχως αλήθεια. Εδώ, εκτός των θρησκειών, μόνον η ψυχανάλυση και η φιλοσοφία της ύπαρξης έχουν κατονομάσει το πρόβλημα.

Υπάρχει έτσι ένας αποχρών λόγος για αντίσταση (Schluchter 1991β: 531) εκ μέρους της θρησκείας: ο στόχος της είναι η υπέρβαση του υπάρχοντος κόσμου και η υπενθύμιση της τυχαιότητας που τον χαρακτηρίζει. Αλλά το ίδιο του χριστιανισμού δεν είναι μόνον αυτό, γιατί έχει λόγο να αντιστέκεται ενάντια στην αποπολιτικοποίηση (με την ευρεία σημασία της λέξης 'πολιτική' που δεν περιορίζεται στην κομματοκρατία και στο παιχνίδι εξουσίας). Το ερώτημα είναι: έχει την εσχατολογική δύναμη γι' αυτό (στο ίδιο: 532);

Τις τελευταίες δεκαετίες, μετά τη Δεύτερη Σύνοδο του Βατικανού (1962-65), υπήρξε μια μεγάλη κινητοποίηση κληρικών και μοναχών, θεολόγων και λαϊκών στην Ευρώπη, τη Λατινική Αμερική και αλλού, για μια ανανέωση της εσχατολογικής Ελπίδας (Gibellini 2002)³ πέραν από χιλιαστικές,

αποκαλυπτικές, βίαιες φαντασιώσεις. Στην παράδοση της κοινωνικής διδασκαλίας της καθολικής εκκλησίας υπήρχε πάντοτε η ιδέα της δικαιοσύνης επί γης, αλλά είχε απωθηθεί έπειτα από αιώνες απόρριψης κάθε μεταρρύθμισης και ανανέωσης, μέσα από την αμυντική στάση της εκκλησίας ενάντια στη νεωτερικότητα και στη Γαλλική Επανάσταση.

Η Δεύτερη Βατικανή Σύνοδος έκανε ένα σημαντικό βήμα προς τη μεταρρύθμιση και την αυτοανανέωση και υπήρξε για πρώτη φορά μια συνεργασία με ανάλογες δυνάμεις μέσα στις προτεσταντικές εκκλησίες: εμφανίστηκε έτσι μια προοδευτική πολιτική θεολογία που κινητοποίησε δυνάμεις στη Δυτική και στην Ανατολική Ευρώπη. Το χριστιανικό αίτημα για δικαιοσύνη (Metz 1980, Moltmann 1985, Kaufmann 2000, Riesebrodt 2000, Λίποβατς 2008, Λίποβατς 2001, Λίποβατς, Δεμερτζής, Γεωργιάδου 2002) υπήρξε ισχυρό στις δεκαετίες του 1960 και του 1970 στη Λατινική Αμερική, παράλληλα με τα μαρξιστικά κινήματα. Παρόλες τις καταδιώξεις υπάρχουν και σήμερα στις χώρες αυτές κοινωνικά στρατευμένοι κληρικοί και μοναχοί και χριστιανικές ομάδες που δρουν υπέρ των δικαιωμάτων των Ινδιάνων, των μιγάδων, των κατοίκων των *favellas* κ.λπ. Ωστόσο, ο πρώτος ενθουσιασμός πέρασε. Σ' αυτό συνέβαλε η αντίσταση του παλαιού, συντηρητικού κατεστημένου της εκκλησίας. Αλλά βασικό ρόλο έπαιξαν και ορισμένες δομικές αδυναμίες, θεωρητικές και πρακτικές (Weber 1968: 612, Schluchter 1991β: 532-3) των οπαδών της 'θεολογίας της απελευθέρωσης', τόσο η ασάφεια στη σχέση τους με βίαια, αποκαλυπτικά και δικτατορικά μαρξιστικά κινήματα, όσο και η μονοδιάστατη θεώρηση της λειτουργίας των κοινοτήτων βάσης (κοινοτιστικός περιορισμός, ισοπεδωτική αμεσότητα, απόρριψη θεωρητικής σκέψης).

Οι εκκλησίες εδώ και 2000 χρόνια *ταλαντεύονται ανάμεσα στην προσαρμογή στα εγκόσμια και στην απόρριψή τους*. Ανάμεσα στα δύο αυτά όρια υπάρχουν όλες οι μορφές, επιτυχημένης ή μη προσπάθειας, ειρηνικής αντίστασης και μερικής αλλαγής των πραγμάτων. (Ακριβώς το ίδιο δίλημμα χαρακτήριζε και τη στάση των σοσιαλιστικών και των κομμουνιστικών κομμάτων και των διανοουμένων). Η *εσχατολογική ελπίδα του Βασιλείου του Θεού* παραμένει, ωστόσο, το σημείο αναφοράς χάρη στο οποίο οι εκκλησίες έχουν τη δυνατότητα να υπερβούν την αποπολιτικοποίηση του θρησκευτικού μηνύματος.

VI. Η συγκριτική ανάλυση των μεγάλων θρησκειών

Στο έργο του *Συλλογή άρθρων επάνω στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ο M. Weber προβαίνοντας στη συγκριτική μελέτη όλων των μεγάλων θρησκειών, κατέληξε στην κατασκευή πέντε ιδεατών τύπων. Πρόκειται για τη (μη πλήρη) ταξινόμηση των συνδυασμών ορισμένων μεταβλητών. α1. *κατάφαση* - α2. *άρνηση* του κόσμου. Στη συνέχεια ανέλυσε μόνον την περίπτωση της *άρνησης* του κόσμου διεξοδικά, ως: α2-β1 *απόσυρση* από τον κόσμο - α2-β2 *στροφή* προς τον κόσμο. Τέλος, ανέλυσε τις δύο αυτές περιπτώσεις της αρνησιοκοσμίας, την *καθεμία* ως: γ1 *ενεργητική/ασκητική* - γ2 *παθητική/ενατενιστική* στάση. Συνολικά οι τέσσερις περιπτώσεις που κατασκεύασε είναι: α2-β1-γ1: *ενεργητική Υπέρβαση* του κόσμου· α2-β1-γ2: *παθητική Φυγή* από τον κόσμο· α2-β2-γ1: *ενεργητική Κυριαρχηση* του κόσμου· και α2-β2-γ2: *παθητική Αποδοχή* του κόσμου (Weber 1988, I: 237κ.ε., Schluchter 1991β: 102).

Αντίθετα δεν πρόλαβε να αναλύσει με τον ίδιο τρόπο την περίπτωση α1, την οποία ονόμασε συνολικά '*κατάφαση του κόσμου*' και '*προσαρμογή στον κόσμο*'. Είναι όμως δυνατόν να καταρτίσει κανείς ακριβώς τέσσερις συνδυασμούς όπως και στην περίπτωση α2. Πρόκειται για μια συναρπαστική εργασία την οποία δεν μπορούμε να αναπτύξουμε εδώ. Ωστόσο, στην περίπτωση αυτή περιλαμβάνεται γενικά και μια ταξινόμηση των ιδεατών τύπων φιλοσοφίας και πολιτικής ιδεολογίας. Μεταξύ άλλων, εντοπίζονται εδώ η κινεζική θρησκεία/φιλοσοφία του Κομφουκιανισμού, η ελληνική θρησκεία του Δωδεκαθέου, η φιλοσοφία του Πλάτωνα (μερικώς), η κοσμοθεωρία του Ουμανισμού και ο Πανθεϊσμός.

Ο J. Habermas συστηματοποίησε με τον δικό του τρόπο συνολικά και τις δύο περιπτώσεις: της αποκλειστικής Κατάφασης του κόσμου (ο οποίος περικλείει τους θεούς) και της Άρνησης του κόσμου (που συνδέεται με το πρωτείο της Κατάφασης του Θεού). Η κοσμολογική κατάφαση οδήγησε γι' αυτόν σ' ένα *υψηλότερο δυναμικό γνωσιακού εξορθολογισμού* (Habermas 1981: 280κ.ε., Γκότσης 1996: 134-142) (φιλοσοφία, επιστήμη) και σε μια μεγαλύτερη αντικειμενοποίηση, όταν οι στοχαστές επέλεξαν τον δρόμο της *Θεωρίας* (που συνορεύει με τη μυστική ενατένιση), όπως ο *Πλάτωνας* και οι άλλοι *έλληνες φιλόσοφοι* (600-300 π.Χ.). Ο φορμαλισμός και η αφαιρετικότητα στην κατασκευή εννοιών ήταν αποτέλεσμα μιας παθητικής

ενατένισης του Όντος. Αυτό το υψηλό δυναμικό εξορθολογισμού ολοκληρώθηκε στη συνέχεια στην Ευρώπη.

Ο J. Habermas δείχνει πως σε μιαν άλλη περίπτωση κοσμολογικής κατάφασης (Habermas 1981: 293-5, Γκότσης 1996), στον Κομφούκιο (του οποίου η σκέψη είναι πιο κοντά σ' αυτή του πολιτικού στοχαστή Αριστοτέλη) υπήρξε επίσης ένας *υψηλός αλλά ατελής γνωσιακός εξορθολογισμός*, ακριβώς επειδή ο Κομφούκιος (Weber 1988, I: 276-536) επέλεξε τον δρόμο της *ενεργητικής προσαρμογής* στον κόσμο, την ορθολογική οργάνωση της κοινωνίας, εις βάρος της θεωρητικής γενίκευσης. Μια άλλη, διαφορετική περίπτωση επιβεβαιώνεται απ' αυτή την παρατήρηση: ο καλβινιστικός προτεσταντισμός, ως αρνησίκωση, ενεργητική *κυριάρχηση* του κόσμου, προώθησε την εμπειρική, πραγματιστική γνώση εις βάρος της θεωρητικής.

Ο J. Habermas, συμφωνώντας με τον M. Weber, δείχνει από την άλλη πως το *υψηλότερο δυναμικό ηθικού (κοινωνικού) εξορθολογισμού* (Habermas 1981, Γκότσης 1996) πραγματοποιήθηκε πρώτα στην περίπτωση του *ιουδαϊκού μονοθεϊσμού*. Πρόκειται για τη συνεπή *απομάγευση* του κόσμου σε μια σειρά από βήματα 'προόδου στην πνευματικότητα', όπως εκφράστηκε από τους *εβραίους* προφήτες (800-500 π.Χ.). Πρόκειται για την αρνησικωμία ως μια ενεργητική πράξη δικαιοσύνης (Weber 1988, III: 1-442) μέσα στον κόσμο ως το θέλημα του Θεού, και για την ανακάλυψη του γραμμικού χρόνου και της ιστορίας μέσα από την *εσχατολογική* διάστασή της.

Ο *καθολικός χριστιανισμός* (Schluchter 1991β: 127κ.ε., 197κ.ε., 382κ.ε., Troeltsch 1988, Berman 1983) επέλεξε από τον 11^ο αιώνα και έπειτα, παρά την ατελή απομάγευση, τον δρόμο της *υπέρβασης*, και της *μεταβολής* του κόσμου, μέσα από τον *δικαιακό εξορθολογισμό* της κοινωνίας και της εξουσίας (*χωρισμός εκκλησίας-κράτους*) με στόχο τη *δικαιοσύνη*. Αυτό εκφράστηκε μέσα από την εξισορρόπηση του ατομικού και του συλλογικού, της *πίστης* και του *ορθού λόγου*, της ασκητικής των μοναχών και του έργου μέσα στην κοινωνία.

Ο *προτεσταντικός χριστιανισμός* (Weber 1988, I: 17κ.ε.) από την άλλη (από το 1517 και έπειτα), οδήγησε την απομάγευση του κόσμου μέχρι τις τελευταίες της συνέπειες, και προώθησε την αυτονομία του χριστιανικού ατόμου μέσα από την υποκειμενοποίηση και την εσωτερίκευση της πίστης. Η *ελευθερία της ατομικής συνείδησης* μέσα από την ενεργητική *εندοκόσμια*

ασκητική, προώθησε την ηθική της εργασίας και την τεχνολογική και οικονομική πρόοδο ενώ, συγχρόνως, υποστήριξε την ηθική του πολίτη, την αξιοπιστία και τα ανθρώπινα ατομικά δικαιώματα.

Αλλά ο Μ. Weber τονίζει ότι αυτό το πρόγραμμα της κυριαρχησης του κόσμου, που συνόδευσε την ολοκλήρωση του ηθικού και κοινωνικού εξορθολογισμού στη (Δυτική) Ευρώπη και στη (Βόρειο) Αμερική, διακρίνει κυρίως αρχικά την *καλβινιστική* πτέρυγα του προτεσταντισμού (Αγγλοσάξονες - λιγότερο ή περισσότερο - και Ολλανδοί - κατά το ήμισυ των πιστών το άλλο ήμισυ καθολικοί). Η *λουθηρανική* πτέρυγα (Γερμανοί - κατά το ήμισυ των πιστών το άλλο ήμισυ καθολικοί - και Σκανδιναβοί), ενώ προώθησε συνολικά το πρόγραμμα του εξορθολογισμού, ενείχε και στοιχεία παθητικής *αποδοχής* του κόσμου. Έτσι παρήγαγε μια μυστική παράδοση, της οποίας υψηλότερη, μετουσιωμένη έκφραση αποτέλεσε ο γερμανικός φιλοσοφικός ιδεαλισμός (στο ίδιο).⁴

Ο Μ. Weber έδειξε πόσο σημαντική υπήρξε αρχικά η επιρροή της ενδοκόσμιας ασκητικής για την εμφάνιση και ανάπτυξη ενός παραγωγικού, δημιουργικού, βιομηχανικού καπιταλισμού. Η ηθικοποίηση του χριστιανισμού στον καλβινισμό εμφανίζεται μέσα από το ότι ο πιστός έχει την πεποίθηση ότι είναι εκλεκτός του Θεού, αλλά γι' αυτό μόνη ένδειξη είναι η επιτυχία στο επάγγελμα και στην κοινωνία, κάτι που ενέχει ένα στοιχείο αβεβαιότητας και ανασφάλειας. Ο Μ. Weber δεν παρέλειψε (ό.π.) να τονίσει ότι η στάση αυτή συνοδεύεται όχι μόνον από (τα προαναφερθέντα) *θετικά* στοιχεία, αλλά και από *αρνητικά* χαρακτηριστικά, όπως: η μοναξιά του ατόμου, ο σκληρός εγωκεντρισμός, το αμείλικτο πνεύμα ανταγωνισμού, η στεγνή, χρηστική, ισοπεδωτική στάση απέναντι στην κουλτούρα και στη θεωρία. Βέβαια σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν πρέπει κανείς να ξεχνά ότι όλες οι αναφερθείσες μορφές θρησκείας έχουν μία ιστορία και παρουσιάζουν πάντα μια εσωτερική ετερογένεια, δηλαδή ενέχουν ένα δυναμικό περαιτέρω διαφοροποίησης.

VII. Η παθητική αρνησιμοσμία και η λυτρωτική θρησκευτικότητα

Η παθητική αρνησιμοσμία εμφανίζεται με δύο μορφές. Α) Η στάση της παθητικής *αποδοχής* του κόσμου όπως είναι, σε μεγάλο βαθμό χαρακτηρίζει το *Ισλάμ* (Schluchter 1991β: 261) και τον *ανατολικό, ορθόδοξο χριστιανισμό*. Το *Ισλάμ* έχει πολλά πρόσωπα, δεν ανάγεται, όπως και ο χριστιανι-

σμός, σ' έναν τύπο μόνον. Αλλά η πρόκληση μέσα από τη συνάντηση με τη δυτική νεωτερικότητα οδήγησε στην εμφάνιση ενδογενών ρεφορμιστικών τάσεων, οι οποίες συνεπάγονται τη δυνατότητα κοινωνικών αλλαγών.

Στον ορθόδοξο χριστιανισμό, από την άλλη, η ολιστική (νεοπλατωνικής έμπνευσης) κυριαρχία της κοινότητας των πιστών, κάνει αδύνατη την ανάδυση μιας ατομικής, αυτόνομης θέλησης και του ορθού Λόγου και οδηγεί στην υποτίμηση του Νόμου και της αξιοπιστίας, καθώς και της (μερικής) μεταβολής των εγκοσμίων. Η αποδοχή τείνει να απαρνηθεί ιδεαλιστικά και να υποβαθμίσει την πραγματική, ανεξάλειπτη ύπαρξη του κακού μέσα στον κόσμο. Η τάση αυτοθέωσης (Weber 2005, 3: 146) του μοναχού μέσω της 'θέασης' του Θεού οδηγεί δε σ' ένα πρότυπο που ευνοεί τη φυγή από την υπευθυνότητα μέσα στα εγκόσμια καθώς και τη μοιρολατρία. Όμως η συνάντηση με τη νεωτερικότητα ανάγκασε την ορθοδοξία, όπως πάντα, σε μια πραγματιστική προσαρμογή στα εγκόσμια. Το ερώτημα είναι αν αυτή η παθητική στάση μπορεί να ανταποκριθεί πραγματικά στις προκλήσεις της νεωτερικότητας, εφόσον οι ορθόδοξες εκκλησίες ταυτίζονται σε μεγάλο βαθμό με το παρελθόν, και δεν αποδέχονται τον συνεπή χωρισμό ούτε με το κράτος ούτε με την εθνικιστική ιδεολογία.

Ο M. Weber εντοπίζει, τέλος, Β) τη στάση παθητικότητας και φυγής (Weber 1988, II: 1-378) από τα εγκόσμια (η οποία πάντοτε δείχνει ομοιότητα με τη στάση αποδοχής του κόσμου) στον χώρο του ινδουισμού και του βουδισμού (Θιβέτ, Μογγολία, Βιρμανία, Ταϊλάνδη, Σρι Λάνκα, ενώ στην Κίνα, Κορέα, Ιαπωνία, Βιετνάμ κ.λπ. υπάρχει δίπλα στις παραδοσιακές ή χριστιανικές μορφές θρησκευτικότητας). Το ιδεώδες εδώ είναι η αυτοτελείωση και αυτοθέωση του ατόμου ως μία πλήρης απόσταση από τα εγκόσμια. (Η στάση αυτή υπήρξε στην ελληνική ορφική θρησκεία). Ωστόσο και εδώ η νεωτερικότητα οδήγησε στην ανάδυση νέων μορφών μεταρρύθμισης και παρέμβασης στα εγκόσμια, συχνά μέσα από το μοντέλο της ειρηνικής, παθητικής αντίστασης στην πολιτική καταπίεση.

Ο M. Weber τονίζει ότι όταν σε μια χώρα η ιστορική συγκυρία της κοινωνικής ζωής οδηγήσει στη αποστρατιωτικοποίηση των προνομιούχων τάξεων ή γενικά αυτές αποκλεισθούν από τη συμμετοχή στην πολιτική από ένα γραφειοκρατικό, συγκεντρωτικό, δικτατορικό κράτος, τότε υπάρχει σε ορισμένα τμήματα αυτών των τάξεων ή νομοκατεστημένων τάξεων (κά-

στες) η *τάση* να αναπτύξουν ή να ασπασθούν μια μορφή *λυτρωτικής θρησκευτικότητας* (Weber 2005, 3: 135), δηλαδή *παθητικής αρνησικοσμίας*.

Αυτό το διαπίστωσε από την *έλξη* που άσκησαν οι *λυτρωτικές θρησκείες* (ερμητισμός, γνωστικισμός, μυθραϊσμός, μανιχαϊσμός, χριστιανισμός κ.λπ.) και οι φιλοσοφικές *λυτρωτικές διδασκαλίες* (στωϊκισμός, νεοπλατωνισμός κ.λπ.) στα αριστοκρατικά, μορφωμένα στρώματα των Ελλήνων και των Ρωμαίων στην ελληνιστική και στην αυτοκρατορική εποχή, όταν η βασιλική και η αυτοκρατορική εξουσία απέκλεισε αυτά τα στρώματα από τη συμμετοχή στην πολιτική. Στον Μεσαίωνα, όπως και στην αρχαιότητα, ο γνωστικός *δυϊσμός* (*Βογόμελοι, Καθαροί*) (Weber 2005, 3: 136-7, Jonas 1999, Brumlik 2006, Λίποβατς 2006) αποτέλεσε πάλι τη μεγάλη πρόκληση για τον χριστιανισμό (όπως και στους άλλους μονοθεϊσμούς). Η σχέση των εβραίων, των χριστιανών και των γνωστικών απέναντι στα εγκόσμια ήταν (και είναι) πάντοτε διαφορετική.

Ο Μ. Weber ξαναβρήκε τον ίδιο προβληματισμό το 1918 στη Γερμανία και στην Ευρώπη, και αυτό ισχύει πάλι και το 2008! Εκφράζει δε τη φροντίδα του και την απέχθειά του απέναντι σε ορισμένα στρώματα *διανοούμενων*, *μορφωμένων* και *καλλιτεχνών* οι οποίοι *έλκονται* από κάθε είδους ιδιώτευση εστέτ ή μια ασαφή θρησκευτικότητα και ψυχολογισμό, γνωστικισμό, μυστικισμό, *τρεπόμενοι* εις *φυγήν* απέναντι στην υπεύθυνη ενεργό συμμετοχή στα πολιτικά και κοινωνικά πράγματα.

Αυτό, για τον Μ. Weber, συνδέεται με την απογοήτευση από την πολιτική ζωή και τους οδηγεί στην αποπολιτικοποίηση. Βέβαια αυτή η *ησυχαστική* στάση *φυγής* στην ύστερη αρχαιότητα, σε άλλες εποχές συνοδεύθηκε και συνοδεύεται από το αντίθετό της, τη *φυγή προς τον ακτιβισμό*, όταν χιλιαστικές θρησκευτικές και πολιτικές *σέκτες* ανέπτυξαν έναν απελπισμένο, αυτοκαταστροφικό, βίαιο ακτιβισμό ο οποίος χαρακτηρίζεται από έναν αποκαλυπτικό *δυϊσμό*.

Σήμερα, στην ύστερη νεωτερικότητα, η τρομοκρατία ορισμένων στρωμάτων στις *ισλαμικές χώρες*, αποτελεί ένα *σύμπτωμα* της *κρίσης* που περνούν και της ανικανότητάς τους ν' ανοιχτούν στις προκλήσεις της νεωτερικότητας. Από την άλλη, στη Δύση, εμπρός στην *προλεταριοποίηση της διανόησης*, η *στροφή* πολλών (φοιτητές, ακαδημαϊκοί, καλλιτέχνες, ελεύθερα επαγγέλματα κ.λπ.) στον *ινδουισμό*, στον *βουδισμό*, στον *γνωστικισμό* κ.λπ. είναι επίσης ένα *σύμπτωμα κρίσης*. Πρόκειται για έναν κόσμο που έ-

χει απολέσει το 'νόημα της ζωής', τη χριστιανική πνευματικότητα και τον ορθό Λόγο του διαφωτισμού, εμπρός σε μία καθημερινότητα η οποία έχει γίνει (ακριβώς 'επειδή πέτυχε πάρα πολύ η νεωτερικότητα') όλο και πιο ακυβέρνητη, χάρη μιας μονοδιάστατης, ηδονιστικής στάσης ζωής.

Ο M. Weber δεν αρκείται εντούτοις με μια φαινομενικά κοινωνικοπολιτική εξήγηση των φαινομένων, εφόσον απορρίπτει μια αιτιοκρατική αναγωγή. Δείχνει, αντίθετα, ότι η λύτρωση που αναζητά ο (λίγο-πολύ προνομιούχος) διανοούμενος είναι η λύτρωση από μια εσωτερική πίεση και ανάγκη, άσχετη από τις εξωτερικές συνθήκες ζωής. Αυτό γιατί ο διανοούμενος γυρεύει να προσδώσει ένα 'νόημα' (Weber 2005, 3: 138-9, Kippenberg 1991: 61-84) στη ζωή του, να υπερβεί τον εσωτερικό, αλλοτριωτικό (νευρωτικό) διχασμό με τον εαυτό του, τους ανθρώπους, τον κόσμο και τον Θεό. Ο M. Weber αναφέρει επίσης ότι υπάρχει παράλληλα και μια άλλη, προλεταριοειδής διάνοηση των 'ταπεινωμένων' και 'προσβεβλημένων' (Weber 2005, 3: 140-1).

Θεωρεί τέλος ότι η πλήρης ιντελεκτουαλιστική, διανοητική απομάγευση του κόσμου μέσω της τεχνολογίας, της εμπορευματοποίησης και της ποζιτιβιστικής γνώσης, ωθεί τα άτομα να αναζητήσουν αλλού ένα νόημα. Βέβαια η νεωτερική κοινωνία, πέραν των θετικών δημοκρατικών και ορθολογικών επιτευξέων της, τις οποίες οι πολίτες πρέπει πάντα να υπερασπίζονται με κριτικό πνεύμα, αναπαράγει ωστόσο (μέσα από τη 'διαλεκτική του διαφωτισμού') και τον ισοπεδωτικό φετιχισμό και τη μαγεία του εμπορεύματος, της μηχανής και του θεάματος, που όμως συνεχώς απο-γοητεύουν τα άτομα, εξ ου και η συνεχής καταστροφή και πληθωριστική αλλαγή νοήματος.

Τα άτομα αναζητούν έτσι αλλού (ό.π.: 139) μια μυθική, φαντασιακή, ψευδοϋπερβατική 'ολότητα'-φετίχ, μέσω της φυγής: στην έρημο των πόλεων, στην ερημωμένη φύση, στη 'φύση'-κιτς, στη 'γυναίκα', στον 'λαό', στην 'κοινότητα', στη 'φυλή', στο 'έθνος', στο 'προλεταριάτο', στην 'τέλεια, κομμουνιστική κοινωνία', στην ισοπεδωτική, αναρχική 'ανταρσία', στους 'περιθωριακούς', στα ναρκωτικά, στον μυστικισμό, στον μηδενισμό. Αυτή η στάση προϋποθέτει έναν δυισμό και το μίσος ενάντια στον Άλλο, τον 'εχθρό'.

Η διαπίστωση του M. Weber ότι η ανάδυση της αυτονομίας του νεωτερικού ατόμου είναι σε μεγάλο βαθμό συνέπεια της σχέσης ετερονομίας με

τον Θεό, αποτελεί το παράδοξο της νεωτερικότητας. Εξίσου παράδοξο είναι και το ότι στη συνέχεια η εκκοσμίκευση της αυτονομίας οδήγησε στην απώθηση του Θεού. Αλλά στην ύστερη νεωτερικότητα, στον 20ό αιώνα, αυτό τελικά οδήγησε στην έκπτωση του κριτικού ορθού Λόγου και σε συμπτώματα ενδόρρηξης του πολιτισμού. Ίσως υπάρξει στο μέλλον μία νέα ανατροπή, μία νέα πρόοδος στην πνευματικότητα, η οποία θα μπορούσε να οδηγήσει στο ν' αποφύγουμε την ενδόρρηξη που διαφαίνεται.

Σημειώσεις

1. Εδώ διατυπώνεται κριτική στο έργο του J. Habermas (1983).
2. Η έννοια του Λόγου στον Lacan δεν ταυτίζεται με αυτήν στον Habermas ούτε με αυτήν στον Foucault.
3. Πρόκειται για σημαντικό βιβλίο.
4. Μεγάλο ενδιαφέρον έχει η συγκριτική μελέτη για τον ρόλο της θρησκείας στην Αμερική του Alexis de Tocqueville (1968). Τα συμπεράσματά του είναι πολύ κοντά σ' αυτά του M. Weber.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Berger, P. L. (1979). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Berman, H. J. (1983). *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brumlik, M. (2006). *Οι Γνωστικοί*, Αθήνα: Νήσος.
- Γκότσης, Γ.Ν. (1996). *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και σύγχρονη πολιτισμική ταυτότητα*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας.
- de Tocqueville, A.L. (1968). *De la démocratie en Amérique*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- Gibellini, R. (2002). *Η Θεολογία του 20^{ου} αιώνα*, Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

- Hegel, G.W.F. (1970). 'Grundlinien der Philosophie des Rechts', στο Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1999). *Gnosis*, Frankfurt a.M., Leipzig: Insel.
- Kaufmann, F.-X. (2000). *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Kippenberg, H.G. (1991). 'Intellektualismus in den Erlösungsreligionen', *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Λίποβατς, Θ. (1990). *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λίποβατς, Θ. (1991α). 'Οι τέσσερις Λόγοι (Discours στον J. Lacan)' στο, του ιδίου, *Ζητήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας.
- Λίποβατς, Θ. (1991β). 'Οι τέσσερις Λόγοι στην κοινωνιολογία (M. Weber)', στο, του ιδίου, *Ζητήματα Πολιτικής Ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας.
- Λίποβατς, Θ. (2001). *Δημοκρατικός Λόγος, Ψυχανάλυση, Μονοθεϊσμός*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ. (2006). *Δοκίμιο για τη Γνώση και το γνωστικισμό*, Αθήνα: Πόλις.
- Λίποβατς, Θ. (2007). *Το Όνομα του πατέρα και η Δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό*, Αθήνα: Πόλις.
- Λίποβατς, Θ. (2008). 'Πολιτική Θεολογία και Νεωτερικότητα', στο *Φαντασιακή και αληθινή Ελευθερία*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Λίποβατς, Θ., Ν. Δεμερτζής, Β. Γεωργιάδου (επιμ.) (2002). *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Κριτική.
- Löwith, K. (1990). *Το νόημα της ιστορίας*, Αθήνα: Γνώση.
- Löwith, K. (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart: J.B.Metzler.
- Luhmann, N. (1977α). *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1977β). 'Differentiation of Society', *Canadian Journal of Sociology*, 2: 29-53.
- Martin, D. (1978). *A general Theory of Secularization*, Oxford: Harper and Row.
- Metz, J. B. (1980). *Jenseits bürgerlicher Religion*, München: Piper.
- Moltmann, J. (1985). *Theologie der Hoffnung*, München. : Piper.
- Ντυμόν, Λ. (1988). *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, Αθήνα: Ευρύταλος.
- Riesebrodt, M. (2000). *Die Rückkehr der Religionen*, München: C.H.Beck.
- Troeltsch, E. (1988). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck).

- Schluchter, W. (1991α). 'Der Kampf der Götter', *Religion und Lebensführung 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schluchter, W. (1991β). 'Die Zukunft der Religionen', στο *Religion und Lebensführung 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schluchter, W. (1996). 'Polytheismus der Werte', *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weber, M. (1968). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (WL)*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1984α). 'Wissenschaft als Beruf', στο *M. Weber-Gesamtausgabe*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1984β). *Η προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του καπιταλισμού*, Αθήνα: Gutenberg.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, II, III*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (2005). *Οικονομία και Κοινωνία, 1. Κοινωνιολογικές έννοιες, και 3. Κοινωνιολογία της θρησκείας*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας.
- Φρόντ, Σ. (1994α). 'Το μέλλον μιας ανταπάτης', στο, του ιδίου, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (τίτλος του εκδότη), Αθήνα: Επίκουρος.
- Φρόντ, Σ. (1994β). 'Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό' στο, του ιδίου, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (τίτλος του εκδότη), Αθήνα: Επίκουρος.
- Φρόντ, Σ. (1997). *Ο άνδρας Μωυσής και η μονοθεϊστική θρησκεία*, Αθήνα: Επίκουρος.