

Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 46 (2020)

ΤΧ. 46
Έτος 2020

ελληνική
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

GREEK POLITICAL SCIENCE REVIEW



Γιώργος Κατρούγκαλος
Ανελεύθερη Δημοκρατία και Αντιδημοκρατικός Φιλελευθερισμός

Σπύρος Καλτσάς
Δημόσια σφαίρα και θρησκευτικό επιχείρημα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας

Σπύρος Σακελλαρόπουλος
Η σύγκρουση του Προέδρου της Κυπριακής Δημοκρατίας Σ. Κυπριανού με το κυπριακό κοινοβούλιο (1984-1985) ως μορφή κρίσης του κράτους

Γιάννης Σκλαβούνος
«Νεο-ολιγαρχική» πολιτική; Ιδιότητα του πολίτη, κόμματα και δημοκρατία σε μια εποχή μετάβασης

Κωνσταντίνος Ράντης
Η κανονιστικότητα στη «φιλοσοφική κοινωνική θεωρία» του Karl Marx

Μ. Παντελίδου Μαλούτα-Λ. Ζηργάνου Καζολέα
Νεολαία, αριστερή ψήφος και ριζοσπαστισμός τη δεύτερη δεκαετία του 2000

Λεωνίδας Μακρής
Η Διάκριση μεταξύ Ουδετερότητας και Τελειοκρατίας στην Πολιτική και Ηθική Φιλοσοφία του Φιλελευθερισμού: Τι είναι και γιατί έχει σημασία

εκδόσεις
Ελληνική Εταιρεία
Πολιτικής Επιστήμης

Δημόσια σφαίρα και θρησκευτικό επιχείρημα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας

Σπύρος Καλτσάς

doi: [10.12681/hpsa.19427](https://doi.org/10.12681/hpsa.19427)

Copyright © 2020, Σπύρος Καλτσάς



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καλτσάς Σ. (2020). Δημόσια σφαίρα και θρησκευτικό επιχείρημα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 46, 18–47. <https://doi.org/10.12681/hpsa.19427>

Δημόσια σφαίρα και θρησκευτικό επιχείρημα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας*

Σπύρος Καλτσάς*

Περίληψη

Το κείμενο επιδιώκει την ανακατασκευή της προβληματικής της θέσης του θρησκευτικού επιχειρήματος στη δημόσια σφαίρα στο πλαίσιο της μετακοσμικής κοινωνίας. Ανατρέχοντας στη σκέψη των John Rawls, Charles Taylor, Jürgen Habermas και William Connolly, θα επιδιώξω την ανασυγκρότηση των πολλαπλών και πολυσύνθετων διαστάσεων της εν λόγω προβληματικής με κύριο μεθοδολογικό άξονα την έννοια του πλουραλισμού. Το κείμενο καταλήγει με την κριτική ανασύνθεση της προσέγγισης των Taylor και Connolly αναδεικνύοντας παράλληλα τη σημασία που έχει η διάσταση της διυποκειμενικής εγκυρότητας των διαβουλεύσεων στη δημόσια σφαίρα μέσα από μια κριτική προσέγγιση της θεώρησης του Habermas.

Λέξεις κλειδιά

Δημόσια σφαίρα, θρησκευτικό επιχείρημα, μετακοσμική κοινωνία, πλουραλισμός.

Public sphere and religious argument in post-secular society

Abstract

This paper addresses the question of the role of religious argument in the post-secular public sphere in the thought of John Rawls, Charles Taylor, Jürgen Habermas and William Connolly. In order to highlight the complex and multiple dimensions of the subject, I will focus on the importance of pluralism as the mediating concept between religious argumentation and the public sphere. In the concluding section of the paper, I will provide a constructive criticism of Taylor's and Connolly's arguments and I will defend Habermas's reconstruction of the intersubjective validity of deliberations in the post-secular public sphere through a critical account of his thought.

Keywords

Public sphere, religious argument, post-secular society, pluralism.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Η απόσυρση της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα και η απώλεια της κοινωνικής και πολιτικής δυναμικής που άλλοτε απολάμβανε αποτελεί μία από τις κεντρικές συνιστώσες της κυρίαρχης αντίληψης περί εκκοσμίκευσης. Παρ' όλα αυτά, η εκκοσμίκευση (*secularization*) ως ιστορική και πολιτισμική διαδικασία συγχέεται συχνά με τις έννοιες του «κοσμικού» (*the secular*) ως επιστημικής κατηγορίας η οποία αντιδιαστέλλεται προς την έννοια του θρησκευτικού ή του ιερού, της «κοσμικότητας» (*secularity*) ως αναφορά στην εμπειρία «του να είναι κανείς κοσμικός» και τον «κοσμικισμό» (*secularism*) ως πολιτειακή αρχή. Ο κοινωνιολόγος της θρησκείας José Casanova σημειώνει ότι η δεσπόζουσα θεωρία της εκκοσμίκευσης αντιμετωπίζει την παρακμή της πίστης και την ιδιωτικοποίηση της θρησκείας ως την αναγκαία και φυσική εξέλιξη των διαδικασιών κοινωνικής διαφοροποίησης από τις οποίες χαρακτηρίζεται η νεωτερικότητα (Casanova, 1994: 19-20, 35). Στην ίδια λογική, ο κοσμικισμός ως πολιτειακή αρχή με επίκεντρο τον διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας μετασχηματίζεται σε κοσμοθεωρία με ιδεολογικά χαρακτηριστικά όταν αντιμετωπίζει τη θρησκεία ως το κατάλοιπο ενός αρχαϊκού παρελθόντος και αντιλαμβάνεται τη δημόσια παρουσία της θρησκείας ως εγγενώς ανορθολογική και σε σύγκρουση με τις δημοκρατικές συνθήκες (Casanova, 2011: 66-7 / Casanova, 2009: 1051-2, 1057-8 / Taylor, 2011: 49).

Ο διάλογος σχετικά με τον ρόλο της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα λαμβάνει διακριτή μορφή στην προβληματική της μετακοσμικής κοινωνίας (*post-secular society*) στα πεδία της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας. Σύμφωνα με την κριτική προσέγγιση που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της εν λόγω προβληματικής, η αδιαμφισβήτητη ιστορική δυναμική της διαδικασίας της εκκοσμίκευσης και η εμπειρία της κοσμικότητας δεν συνεπάγονται αυτομάτως την εξαφάνιση της θρησκείας και ο κοσμικισμός δεν ταυτίζεται με τον αποκλεισμό της θρησκείας από τον κοινωνικό και πολιτικό βίο των νεωτερικών κοσμικών κοινωνιών (Cooke, 2007 / Bosetti and Eder, 2006 / Ferrara, 2009 / Habermas, 2008b / Köhrsen, 2012). Η θρησκεία δεν βρίσκεται πλέον απομονωμένη στη σφαίρα του ιδιωτικού. Απεναντίας, έχει αρχίσει να μετατρέπεται σε ένα δημόσιο ζήτημα (Habermas, 2008b: 19-20 / Casanova, 1994: 5-6 / Walzer, 1999: 619). Στον Habermas, η έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας αναφέρεται τόσο στην εμπειρική διαπίστωση της αδιάλειπτης παρουσίας της θρησκείας στις δυτικές κοινωνίες¹ όσο και στην προβληματική που παραπέμπει στα κανονιστικά προαπαιτούμενα σχετικά με την

¹Ο Habermas συνδέει την έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας με την Ευρώπη ή με χώρες όπως ο Καναδάς, η Αυστραλία και η Νέα Ζηλανδία στις οποίες παρατηρείται μια ριζική πτώση της θρησκευτικότητας μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο (Habermas, 2008b: 17).

παρουσία και τη νομιμοποίηση των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα (Habermas, 2010a).

Η προβληματική της παρουσίας και της νομιμοποίησης των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα ενσωματώνει τη διττή προβληματική της ηθικής του πολίτη και της πολιτικής νομιμοποίησης και δικαιολογητικής ισχύος των επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα (Boettcher and Harmon, 2009: 7-8). Ανατρέχοντας στη σκέψη των John Rawls, Charles Taylor, Jürgen Habermas και William Connolly, θα επεξεργαστώ τον ρόλο και τη λειτουργία του θρησκευτικού επιχειρήματος στη δημόσια σφαίρα λαμβάνοντας ως κεντρικό μεθοδολογικό άξονα την έννοια του πλουραλισμού. Παράλληλα, θα διερευνήσω σημαντικές πτυχές της συγκεκριμένης προβληματικής, όπως η σχέση πλουραλισμού και δημόσιας σφαίρας ή ο κοσμικός χαρακτήρας του κράτους αναδεικνύοντας τον τρόπο με τον οποίο οι παραπάνω θεωρητικοί προσεγγίζουν την έννοια της μετακοσμικής κοινωνίας. Στο τελευταίο μέρος της μελέτης, θα προχωρήσω στην ανασύνθεση της προβληματικής και θα υπερασπιστώ την ανάγκη ανακατασκευής μιας θεωρίας της διυποκειμενικής συνεννόησης στις διαβουλεύσεις στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα μέσα από μια κριτική προσέγγιση της σκέψης του Habermas.

1. Ο ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ RAWLS

1.1. Η ιδέα του δημόσιου λόγου

Σύμφωνα με τον Rawls, ο δημόσιος λόγος αποτελεί μια διαδικαστική δημόσια μέθοδο πολιτικής δικαιολόγησης με αφετηρία μια ορισμένη πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης και παράλληλα ανταποκρίνεται στο «καθήκον της πολιτικής συμπεριφοράς» (*the duty of civility*) που διαμορφώνεται με άξονα το (ηθικό) καθήκον της διατύπωσης λόγων και επιχειρημάτων που εύλογα κρίνουμε ως επαρκή και αμοιβαία αποδεκτά (Rawls, 2000: 268, 269-270)². Το «γεγονός του εύλογου πλουραλισμού» (*the fact of reasonable pluralism*) καθιστά εκ των πραγμάτων ανέφικτη κάθε απόπειρα συναινετικής δικαιολογητικής επικύρωσης αμοιβαία αποδεκτών κανόνων και αρχών με αφετηρία ένα ιδιαίτερο περιεκτικό δόγμα. Κατά συνέπεια, όταν η διαβούλευση αγγίζει τα ουσιώδη συνταγματικά ζητήματα και ζητήματα βασικής δικαιοσύνης, ο δημόσιος διάλογος (οφείλει να) εδραιώνεται σε δημόσιες

²«Το κεντρικό σημείο του ιδανικού του δημόσιου λόγου είναι ότι οι πολίτες πρέπει να διεξάγουν τις θεμελιώδεις τους συζητήσεις μέσα στο πλαίσιο αυτού που ο καθένας τους θεωρεί ως μια πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης βασισμένη σε αξίες, τις οποίες οι άλλοι μπορούν εύλογα να αναμένεται ότι θα υιοθετούν, και ακόμα ο καθένας είναι, καλή τη πίστει, προετοιμασμένος να υπερασπιστεί τούτη την αντίληψη, την οποία κατανοεί με αυτό τον τρόπο» (Rawls, 2000: 272).

αξίες και κριτήρια για τα οποία αναμένουμε ότι θα γίνουν εύλογα αποδεκτά από το σύνολο των πολιτών (Rawls, 2000: 259, 262).

1.2. Δημόσιος λόγος και περιεκτικά δόγματα

Ο Rawls υποστηρίζει τη θέση ότι ο δημόσιος λόγος δεν αποτελεί μια αφηρημένη επινόηση, ένα ιδεώδες αποκομμένο από την ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα. Απεναντίας, ο δημόσιος λόγος ενσωματώνει τη θεμελιώδη πολιτική αξία της αυτοκυβέρνησης των πολιτών (Freeman, 2004: 2024). Σκοπός του δημόσιου λόγου δεν είναι η αβέβαιη συνύπαρξη ασύμβατων κοσμοθεωριών και η ενθάρρυνση της κοινωνικής σταθερότητας στο όνομα ενός αβέβαιου *modus vivendi* (Rawls, 2000: 288 / Rawls, 1997: 780-2). Σε αντίθεση με αυτή τη λογική, ο δημόσιος λόγος κατανοείται ως ένα συλλογικό αγαθό στο μέτρο που εναρμονίζεται με τα εύλογα περιεκτικά δόγματα της κοινωνίας των πολιτών (Rawls, 2000: 277). Λαμβάνοντας υπόψη τις συνθήκες αυτές, ο Rawls προκρίνει έναντι της «αποκλειστικής θεώρησης» την «περικλειστική θεώρηση» του δημόσιου λόγου, η οποία κάνει αποδεκτό τον εναρμονισμό, αλλά όχι τη θεμελίωση των δημόσιων λόγων με αφετηρία τα περιεκτικά δόγματα που ενστερνίζονται οι πολίτες (Rawls, 2000: 294-5). Αυτό σημαίνει ότι στις δημόσιες διαβουλεύσεις τίθενται εκ των πραγμάτων περιορισμοί στην επίκληση περιεκτικών δογμάτων, αν αναλογιστούμε ότι ο δημόσιος λόγος μοιράζεται τις αρχές και τα κριτήριά του με τις αρχές δικαιοσύνης απαιτώντας μια εξίσου ισχυρή και εκ των πραγμάτων δημόσια βάση δικαιολόγησης (Rawls, 2000: 270-271).

Στο κείμενό του «The Idea of Public Reason Revisited» (Rawls, 1997), ο Rawls αναθεωρεί το ιδεώδες του δημόσιου λόγου διατυπώνοντας τη θέση ότι όλα τα περιεκτικά δόγματα ανήκουν δικαιωματικά στις διαβουλευτικές διαδικασίες της δημόσιας σφαίρας υπό την προϋπόθεση ότι, εν ευθέτω χρόνω (*in due course*), οι πολίτες θα προσφύγουν ως αρμόζει σε δημόσια επιχειρήματα προσανατολισμένα στην υπεράσπιση των αρχών και των πολιτικών επί των οποίων διαβουλεύονται. Η θέση αυτή ανταποκρίνεται στη «ρήτρα» (*proviso*)³ σύμφωνα με την οποία η ιδέα της δικαιοσύνης οφείλει υποχρεωτικά να αντανakλά αρχές οι οποίες θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτές από το σύνολο των πολιτών (Rawls, 1997: 776, 783-4).

Η ρωλσιανή ρήτρα έχει ως σκοπό την οριοθέτηση της επικράτειας του δημόσιου λόγου με αναφορά στην αμιγώς πολιτική επικύρωση των θεμελιακών

³Η «ρήτρα» συνδέεται με τη διάκριση ανάμεσα στη «δημόσια πολιτική κουλτούρα» και το «πολιτισμικό υπόβαθρο της κοινωνίας των πολιτών» (Rawls, 2000: 39, 265 / Rawls, 1997: 784), το οποίο αποτελείται από τους ιδιαίτερους λόγους και την πληθώρα των περιεκτικών δογμάτων της κοινωνίας των πολιτών. Οφείλουμε να διακρίνουμε τη ρωλσιανή έννοια του δημόσιου λόγου από τη «δημόσια σφαίρα» του Habermas, η οποία αντιστοιχεί εννοιολογικά σε αυτό που ο Rawls ονομάζει «πολιτισμικό υπόβαθρο».

αρχών της συνταγματικής δημοκρατίας στη βάση επιχειρημάτων προσβάσιμων στο σύνολο των πολιτών (Rawls, 1997: 785)⁴. Η συνθήκη της προσβασιμότητας (*accessibility*) είναι, λοιπόν, θεμελιώδης στη διαδικασία δικαιολόγησης (Gaus, 1996: 132, 136) και λειτουργεί συμπληρωματικά με τον όρο της αμοιβαιότητας των επιχειρημάτων (*the criterion of reciprocity*) ως αναγκαίο όρο της ηθικής του πολίτη. Η δημόσια χρήση του λόγου συνεπάγεται αναπόφευκτα περιορισμούς στην επίκληση επιχειρημάτων με αφετηρία τα ιδιαίτερα περιεκτικά δόγματα που ενστερνίζονται οι πολίτες. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός απαντά στην πρόκληση της συνθήκης του (εύλογου) πλουραλισμού με την έννοια της επάλληλης συναίνεσης (*overlapping consensus*), σύμφωνα με την οποία τα εύλογα περιεκτικά δόγματα υιοθετούν την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης από τη δική τους σκοπιά (Rawls, 2000: 173-4). Επιτυγχάνεται έτσι η ενάρθρωση της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης ως «αυθυπόστατης θεώρησης» με τα ιδιαίτερα περιεκτικά δόγματα και κοσμοθεωρίες και εξασφαλίζεται η προοπτική της κοινωνικής σταθερότητας (*social stability*) σε αντίθεση με την αβέβαιη προοπτική ενός άδηλου *modus vivendi* (Rawls, 2000: 185, 188)⁵. Ο παραλληλισμός με την έννοια της αναστοχαστικής ισορροπίας (*reflective equilibrium*) θα ήταν εδώ χρήσιμος. Στο βαθμό που οι επιμέρους θεωρήσεις ενός πολίτη βρίσκονται σε καθεστώς (ευρείας) αναστοχαστικής ισορροπίας, η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης που διατηρεί ο/η πολίτης θα είναι σε θέση να λάβει στήριξη από ή τουλάχιστον να εναρμονιστεί με το περιεκτικό δόγμα που ο/η εν λόγω πολίτης ενστερνίζεται (Scanlon, 2003: 159-60).

Στην ίδια κατεύθυνση, ένας φιλόσοφος όπως ο Robert Audi, χωρίς να παραγνωρίζει την κοινωνική και πολιτική συνεισφορά της θρησκείας, διευρύνει τη ρωσιανή αντίληψη του δημόσιου λόγου παραπέμποντας σε ένα καθήκον «κοσμικής δικαιολόγησης» («Αρχή κοσμικής δικαιολόγησης»/ *The secular rationale*). Σύμφωνα με τον ορισμό του Audi: «Δεσμεύεται κανείς από την εκ πρώτης όψεως υποχρέωση να μην επικαλείται ή υποστηρίζει ένα νόμο ή μια δημόσια πολιτική που θέτει περιορισμούς στη συμπεριφορά των ανθρώπων, εκτός εάν διατηρεί και έχει

⁴Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τονιστεί ότι ο Rawls διακρίνει ανάμεσα στον «δημόσιο λόγο» και στον «κοσμικό λόγο» και τις «κοσμικές αξίες» (Rawls, 1997: 775-6). Η θεμελιώδης διάκριση δεν είναι ανάμεσα σε κοσμικό και θρησκευτικό ή μη-κοσμικό λόγο, αλλά ανάμεσα στον δημόσιο λόγο και στους μη δημόσιους λόγους, οι οποίοι συμπεριλαμβάνουν, εκτός των θρησκευτικών, και τα κοσμικά περιεκτικά δόγματα. Ο κοσμικός λόγος καθορίζεται αποκλειστικά από μη θρησκευτικά επιχειρήματα που ανάγονται σε κοσμικά φιλοσοφικά δόγματα τα οποία δεν εμπίπτουν στο πεδίο του πολιτικού (Rawls, 1997: 779-780). Ο δημόσιος λόγος είναι, λοιπόν, ευρύτερος από τον κοσμικό λόγο.

⁵Η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης χαρακτηρίζεται ως «αυθυπόστατη» (*freestanding*) διότι δεν συνάγεται από κάποιο περιεκτικό δόγμα, αλλά μπορεί να εναρμονιστεί με τα (εύλογα) περιεκτικά δόγματα ως «άρθρωμα» (*module*) (Rawls, 2000: 37-8).

την πρόθεση να προβάλλει επαρκή επιχειρήματα με κοσμικό περιεχόμενο σχετικά με την εν λόγω επίκληση ή υποστήριξη [...]» (Audi, 2000: 86).

1.3. Η κριτική στο φιλελεύθερο επιχείρημα

Στη φιλελεύθερη στρατηγική περιορισμού των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα αντιπαρατίθεται το λεγόμενο «συμπεριληπτικό επιχείρημα» (*the inclusivist argument*). Ο Paul Weithman διαπιστώνει στις αναλύσεις του ότι το καθεστώς της εύλογης διαφωνίας στη δημόσια σφαίρα οφείλεται πράγματι, σε σημαντικό βαθμό, στη δημόσια δραστηριότητα που αναπτύσσουν οι εκκλησίες και οι διάφορες θρησκευτικές οργανώσεις (Weithman, 2002: 3-4). Παρ' όλα αυτά, η διαπίστωση αυτή δεν δικαιολογεί τον περιορισμό των θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα. Ο Weithman αδρανοποιεί το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο η θρησκεία αποτελεί απειλή για τη σταθερότητα των δημοκρατικών θεσμών ή την αποτελεσματικότητα των διαβουλεύσεων στη δημόσια σφαίρα αποδεσμεύοντας τον όρο της αμοιβαιότητας από τον θεωρητικό εναγκαλισμό της με τον όρο της προσβασιμότητας⁶. Η σκοπιά της δικαιοσύνης μπορεί να δικαιολογηθεί επαρκώς με αφετηρία θρησκευτικά ή άλλα περιεκτικά δόγματα (3, 93, 121, 135).

Αντλώντας παραδείγματα από την πολιτική ιστορία των Ηνωμένων Πολιτειών, ο Weithman υπογραμμίζει με έμφαση το γεγονός ότι η παρουσία της θρησκείας και των εκκλησιαστικών οργανώσεων στη δημόσια σφαίρα ικανοποιεί ουσιώδεις κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες και συμβάλλει καθοριστικά στην πραγμάτωση της ιδιότητας του πολίτη. Η διάσταση αυτή, σύμφωνα με το εν λόγω επιχείρημα, καθίσταται εμφανής αν στρέψουμε το βλέμμα μας στην κοινωνική και πολιτική συνεισφορά της θρησκείας σε κοινωνικά στρώματα και μειονότητες που χαρακτηρίζονται από ανεπαρκείς πόρους ή αδυναμία πρόσβασης στην πολιτική εξουσία. Το κύριο επιχείρημα του Weithman είναι ότι η θρησκεία διατηρεί στους κόλπους της και αποδεσμεύει στις πολιτικές διαβουλεύσεις ένα διακριτό

⁶Ασκώντας κριτική στον Audi, ο Weithman αναπτύσσει το επιχείρημα ότι ο όρος της προσβασιμότητας εγείρει μια αξίωση ιδιαίτερα ισχυρή (131-2, 134). Για τον Weithman, η κρίσιμη διαφορά δεν εντοπίζεται στον διαχωρισμό κοσμικών και θρησκευτικών λόγων, αλλά στη διάκριση ανάμεσα σε «επαρκείς θρησκευτικούς λόγους», οι οποίοι είναι ανοικτοί σε συναινετικές διαδικασίες, και σε «μη επαρκείς θρησκευτικούς λόγους», οι οποίοι δεν είναι επιδεκτικοί συναίνεσης (164). Παρόμοια είναι η κριτική που ασκείται στο κριτήριο της κατανοησιμότητας (*intelligibility/comprehensibility*) (165). Επικαλούμενος το παράδειγμα του Martin Luther King, ο Weithman υποστηρίζει ότι τα θρησκευτικά επιχειρήματα μπορούν να καταστούν προσβάσιμα σε όλους και όλες μέσα από μια διαδικασία ερμηνευτικής κατανόησης του περιεχομένου τους από τους πολίτες που δεν ενστερνίζονται τις συγκεκριμένες θρησκευτικές πεποιθήσεις (146).

εννοιολογικό δυναμικό που υπονομεύει αποτελεσματικά κατεστημένες αντιλήψεις σχετικά με την αυτοαντίληψη της φιλελεύθερης δημοκρατίας χωρίς να θέτει υπό αμφισβήτηση το ευρύτερο πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο της φιλελεύθερης πολιτείας (139-140). Πιο αναλυτικά, η πολύτιμη συνεισφορά της θρησκείας και των εκκλησιών στη δημόσια ζωή αποτυπώνεται έμπρακτα: α) στη διαμόρφωση του πολιτικού επιχειρήματος και στον εμπλουτισμό του δημόσιου διαλόγου (77-8, 139), β) στην ενθάρρυνση της πολιτικής συμμετοχής και κινητοποίησης καθώς και στην ενίσχυση των διαδικασιών νομιμοποίησης των δημοκρατικών θεσμών (73).

Στο ίδιο πνεύμα, ο Nicholas Wolterstorff λαμβάνει ως αφετηρία τη θέση ότι η φιλελεύθερη στρατηγική που θέτει φραγμούς στην επίκληση θρησκευτικών επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα έχει ως αποτέλεσμα την υπονόμηση του ιδεώδους της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ο Wolterstorff αντιπαραθέτει στο φιλελεύθερο επιχείρημα τη «συγκοινωνική θέση» (*the consocial position*) (Wolterstorff, 1997: 82). Η «συγκοινωνική θέση»: α) ανταποκρίνεται στο αίτημα για πολιτική δικαιοσύνη που εγείρει ο πολιτικός φιλελευθερισμός, αλλά αντιστρατεύεται την απαίτηση για μια ουδέτερη αφετηρία στις διαβουλεύσεις στη δημόσια σφαίρα και εκ των πραγμάτων αντιπαρέρχεται την αξίωση επιβολής περιορισμών στα θρησκευτικά επιχειρήματα, β) αντιλαμβάνεται την ουδετεροθρησκεία από τη σκοπιά της αμεροληψίας και όχι ως θεσμικό διαχωρισμό ανάμεσα στο κράτος και τη θρησκεία (ή τις θρησκείες) (114-5).

Η θέση του Wolterstorff υποστηρίζεται από δύο επιχειρήματα. Σύμφωνα με το πρώτο επιχείρημα, η αξίωση αποδέσμευσης του πολιτικού επιχειρήματος από τα θρησκευτικά συμφραζόμενα καθοδηγείται από το αφανές προαπαιτούμενο ότι οι θρησκευόμενοι πολίτες οφείλουν να επωμιστούν το επαχθές καθήκον επιμερισμού της ύπαρξής τους σε μια ιδιωτική και σε μια δημόσια διάσταση (116). Η θρησκευτική πίστη, τονίζει ο Wolterstorff, δεν συνιστά μια τυχαία αξιολογική επιλογή διακριτή από την κοινωνική και πολιτική ύπαρξη των θρησκευόμενων πολιτών, αλλά ενσωματώνεται κατά τρόπο ουσιώδη και συστηματικό στην προσπάθεια για επίτευξη πληρότητας και ακεραιότητας του βίου και πραγμάτωσης της ατομικής αυτονομίας (77)⁷. Συνεπώς, ο αδιάρρηκτος δεσμός ανάμεσα στις θρησκευτικές πεποιθήσεις και το πολιτικό επιχείρημα δεν μπορεί να ακυρωθεί χωρίς να επιφέρει ανεπανόρθωτο πλήγμα στην ελευθερία του θρησκευέσθαι και στην υπαρξιακή αυτοκατανόηση των θρησκευόμενων πολιτών. Το δεύτερο επιχείρημα είναι εμπειρικού χαρακτήρα και αναφέρεται στις πραγματολογικές συνθήκες εκφοράς των επιχειρημάτων στη δημόσια σφαίρα. Το εν λόγω επιχείρημα

⁷ Η θέση αυτή δεν αναφέρεται στο καθεστώς των δικαιωμάτων, αλλά στην ηθική του πολίτη και στη συνάρθρωσή της με το καθήκον της πολιτικής συμπεριφοράς στη δημόσια σφαίρα (148-149).

εστιάζει στο γεγονός ότι ο συχνά αξιωματικός χαρακτήρας των θρησκευτικών επιχειρημάτων τα καθιστά ευάλωτα στην επίγνωση των καταβολών τους σε σχέση με τα κοσμικά περιεκτικά δόγματα των οποίων οι καταβολές διαλανθάνουν με μεγαλύτερη ευκολία της προσοχής μας (105)⁸.

Το φιλελεύθερο επιχείρημα, υποστηρίζει ο Wolterstorff, επιθυμεί να διασφαλίσει την αραγή αυτονομία του δημόσιου λόγου μέσα από την αξιωματική επιβολή της προτεραιότητας του κοσμικού επιχειρήματος, αλλά καταλήγει να εμπλέκεται σε ένα παράδοξο. Αν και αποδεσμεύεται φαινομενικά από την κοινοτιστική θεώρηση, ο πολιτικός φιλελευθερισμός καταφεύγει εντούτοις στο ιδεώδες της κοινότητας αναζητώντας ένα πολιτικό θεμέλιο κοινά αποδεκτό και προσβάσιμο σε όλους και όλες (95). Για τον Wolterstorff, το ζητούμενο είναι να κατανοήσουμε ότι ο κοινωνικός και πολιτικός μας βίος καθορίζεται με γνώμονα τη συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα πολλών και εκ των πραγμάτων διαφορετικών κοινοτήτων (110). Η συναγωγή κοινών αρχών δικαιοσύνης από την αξιωματική προτεραιότητα του «κοινού ανθρώπινου λόγου» δεν αποτελεί λογική αναγκαιότητα. Στο πλαίσιο της φιλελεύθερης πολιτικής κουλτούρας, το αναμενόμενο αποτέλεσμα δεν είναι η συναίνεση σχετικά με τις θεμελιώδεις αρχές δικαιοσύνης, αλλά η αναγνώριση της διαφωνίας ως της πλέον εύλογης και επιθυμητής κοινωνικής και πολιτικής συνθήκης (99)⁹.

2. Η ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΣΤΗ ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ: ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΤΟΥ HABERMAS

2.1 Η κριτική στον Rawls

Στο κείμενό του «Η θρησκεία στη δημόσια σφαίρα», ο Habermas παρεμβαίνει στον διάλογο και, ακολουθώντας τον Rawls, συνηγορεί αρχικά υπέρ της θέσης ότι η συναίνεση σχετικά με τις αρχές που διέπουν την πολιτική συμβίωση διατρέχει τον κίνδυνο να μείνει χωρίς ισχυρά ερείσματα όταν εξαντλείται στη λογική ενός εύθραυστου *modus vivendi* ασύμβατων κοσμοθεωριών και δεν προκύπτει ως κανονιστικό προαπαιτούμενο από τις διαβουλεύσεις των πολιτών στη δημόσια σφαίρα. Ανακύπτει έτσι ο προφανής κίνδυνος να καταστεί η δημοκρατική πολιτεία

⁸Σύμφωνα με τον Wolterstorff, η καταλληλότητα ενός επιχειρήματος στις δημόσιες διαβουλεύσεις σχετικά με μια συγκεκριμένη πολιτική θέση δεν συνάγεται αποκλειστικά από τη συνάφειά του με τη θέση αυτή, αλλά εξαρτάται και από τους ιδιαίτερους σκοπούς που επιδιώκει κανείς (112).

⁹Ο Wolterstorff υποστηρίζει ότι η ίδια η φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα οδηγεί σε αδιέξοδο όταν αντιμετωπίζει τη συναίνεση ως ουσιαστική συμφωνία με τους προτεινόμενους νόμους ή κυβερνητικές πολιτικές. Γι' αυτό και το φιλελεύθερο επιχείρημα των Rawls και Audi παρομοιάζεται από τον Wolterstorff με τη «συνέλευση των Κουακέρων» (152-3).

ευπρόσβλητη στους κλυδωνισμούς που αναπόφευκτα επιφέρει στην πολιτική κοινότητα ο αξιολογικός και πολιτισμικός πλουραλισμός (Habermas, 2006: 13).

Από την άλλη πλευρά, ο Habermas ασκεί κριτική στον Rawls θεωρώντας ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός καταλήγει στην υπονόμηση αυτής της σημαντικής διαίσθησης, όταν αξιώνει τον μετασχηματισμό των θρησκευτικών επιχειρημάτων σε μια ουδέτερη γλώσσα. Το καθήκον αυτό καθίσταται από δεοντολογική σκοπιά ετεροβαρές στο βαθμό που εναποθέτει στους θρησκευόμενους πολίτες ένα ανυπέρβλητο διανοητικό και ψυχολογικό φορτίο σε σχέση με τους μη θρησκευόμενους πολίτες (Habermas, 2006: 9). Η αδιαπραγμάτευτη συνθήκη του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους, καταλήγει ο Habermas, δεν συνεπάγεται αυτομάτως την υποχρέωση των θρησκευόμενων πολιτών να διατυπώνουν τα επιχειρήματά τους σε μια ουδέτερη γλώσσα (Habermas, 2008b: 28).

2.2 Η θρησκεία στη δημόσια σφαίρα της μετακοσμικής κοινωνίας

Με αφετηρία την κριτική στον Rawls, ο Habermas μας καλεί να κατανοήσουμε τον μετακοσμικό μετασχηματισμό της δημόσιας σφαίρας ως μια αμφίπλευρη μαθησιακή διαδικασία η οποία λαμβάνει υπόψη της την πολύτιμη συνεισφορά του θρησκευτικού επιχειρήματος. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σημαντικό να τονιστεί ότι ο όρος μετακοσμική κοινωνία δεν παραπέμπει στην αποεκκοσμίκευση της δημόσιας σφαίρας. Ακολουθώντας τον Habermas, μπορούμε να κατανοήσουμε την εκκοσμίκευση ως μια διαδικασία η οποία δεν ανάγεται τόσο στον αδιαπραγμάτευτο θεσμικό διακανονισμό του διαχωρισμού κράτους-εκκλησίας, αλλά στη δυναμική του εκδημοκρατισμού της δημόσιας σφαίρας. Η δυναμική του εκδημοκρατισμού των νεωτερικών κοινωνιών θέτει στο περιθώριο κάθε υπερβατική, μετακοινωνική θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας μεταθέτοντας το πεδίο διαμόρφωσης της πολιτικής κυριαρχίας από την κρατική εξουσία στην επικράτεια της επικοινωνιακής διαμόρφωσης της αυτονομίας των πολιτών στη δημόσια σφαίρα (Habermas, 2011: 21).

Σύμφωνα με τον Habermas, αυτό που απαιτείται από την πλευρά των κοσμικών πολιτών στη διαμοιβή τους με τους θρησκευόμενους πολίτες είναι η αναγνώριση ότι η θρησκεία αποτελεί μια αυτόνομη και πολιτισμικά διακριτή πηγή νοημάτων, εκφραστικών δυνατοτήτων και ηθικών ενοράσεων. Η θρησκεία αντιμετωπίζεται εδώ ως φορέας ενός κριτικού δυναμικού που προάγει την κοινωνική αλληλεγγύη αναζωογονώντας μια κανονιστική συνείδηση που έχει ατροφήσει απέναντι στις καταστροφικές συνέπειες μια αχαλίνωτης εκσυγχρονιστικής διαδικασίας η οποία θυσιάζει την πρακτική διάσταση της πολιτικής στον βωμό της λειτουργικότητας. Μια εκκοσμίκευση εκτός ελέγχου θα οδηγούσε αναπόφευκτα στην αποστέρηση της

κοινωνίας από ουσιώδεις πηγές νοήματος και αλληλεγγύης (Habermas, 2008a: 102). Παρ' όλα αυτά, ο όρος «μετακοσμική κοινωνία», τονίζει ο Habermas, δεν περιορίζεται στη δημόσια αναγνώριση της συμβολής της θρησκείας στην αναπαραγωγή επιθυμητών κινήτρων και διαθέσεων. Εκτός αυτού, ο όρος «μετακοσμική κοινωνία» είναι δηλωτικός ενός ριζικού μετασχηματισμού της δημόσιας σφαίρας στον οποίο «αντικατοπτρίζεται πολύ περισσότερο μια κανονιστική άποψη που επηρεάζει την πολιτική συναναστροφή των μη πιστών πολιτών με τους πιστούς» (Habermas, 2010a: 39-40).

Η πολιτική συναναστροφή που περιγράφει ο Habermas προσλαμβάνει τη μορφή μιας μαθησιακής διαδικασίας η οποία προσανατολίζεται στον αμοιβαίο διαβουλευτικό έλεγχο των αξιώσεων τόσο του θρησκευτικού όσο και του κοσμικού επιχειρήματος. Σε μια κοινωνία μετακοσμική, οι διαβουλεύσεις στη δημόσια σφαίρα διαμορφώνονται με άξονα την αναστοχαστική ανάδειξη των ορίων τόσο της θρησκευτικής όσο και της κοσμικής συνείδησης σε συμφωνία με τις κανονιστικές προϋποθέσεις της ηθικής του διαλόγου και της δημόσιας χρήσης του λόγου (Habermas, 2006: 15-6). Απαραίτητος όρος είναι καταρχήν η προσαρμογή των θρησκειών στην αναστοχαστική ώθηση που επιβάλουν οι νεωτερικές κοσμικές συνθήκες¹⁰. Από την άλλη πλευρά, ο κατά Habermas αναγκαίος «εκσυγχρονισμός της θρησκευτικής συνείδησης» οφείλει να συνοδεύεται από την αναστοχαστική κριτική στη μετάπτωση της διαφωτιστικής συνείδησης σε μια ιδεολογική αντίληψη της εκκοσμίκευσης που αρνείται στη θρησκεία οποιοδήποτε ουσιαστικό ρόλο στη δημόσια σφαίρα (Habermas, 2008b: 27).

Η ανακατασκευή της μετακοσμικής δημόσιας σφαίρας λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο μιας «κριτικής αποτίμησης της νεωτερικότητας» (Habermas, 2017: 143), η οποία δεν αντιμετωπίζει εκ προοιμίου τη θρησκεία ως μια ανορθολογική μορφή σκέψης και την καθιστά τμήμα των διαβουλεύσεων της δημόσιας σφαίρας (Habermas, 2008b: 5-6). Η διαδικασία που περιγράφει ο Habermas δεν ανάγεται στο δίκαιο, αλλά οριοθετεί στο επίπεδο της πολιτικής ηθικής έναν δεοντολογικό προσανατολισμό σχετικά με τις διαβουλεύσεις μεταξύ κοσμικών και θρησκευόμενων πολιτών που υπερβαίνει την πολιτική αρετή της ανεκτικότητας (Habermas, 2006: 13). «Αυτό που οφείλουμε να αναμένουμε από τους κοσμικούς πολίτες είναι η αναστοχαστική υπέρβαση της κοσμικής αυτοκατανόησης της νεωτερικότητας» (Habermas, 2006: 15). Η εκκοσμίκευση απηχεί τη συνθετική

¹⁰Με τον όρο νεωτερικές κοσμικές συνθήκες ο Habermas αντιλαμβάνεται: α) την πολλαπλότητα των διαφορετικών θρησκειών και ομολογιών, β) το μονοπώλιο της κοσμικής γνώσης που διατηρεί η νεώτερη επιστήμη και γ) τη θεμελίωση του συνταγματικού κράτους δικαίου στα κοσμικά θεμέλια της καθολικής ηθικής και των κανόνων δικαίου (Habermas, 2011: 29, υποσημείωση 8 / Habermas, 2006: 14-5).

δυναμική του διαλόγου ως συνεργατικής πολιτικής διαδικασίας αποβλέπουσας σε μια μετάφραση των γνωστικών περιεχομένων, των εκφραστικών δυνατοτήτων και των ηθικών ενοράσεων του θρησκευτικού λόγου στη μεταμεταφυσική επικράτεια του κοσμικού επιχειρήματος (Habermas, 2004: 186)¹¹.

Οι μη θρησκευόμενοι πολίτες οφείλουν να ενσωματώσουν την αντίληψη ότι η θρησκεία δεν αποτελεί το ανορθολογικό κατάλοιπο της προϊστορίας της νεωτερικότητας στο βαθμό που διατηρεί στους κόλπους της πολιτισμικά και ηθικά περιεχόμενα δυνητικά επωφελή για το σύνολο της κοινωνίας (Habermas, 2008a: 113, 131 / Habermas, 2010a 43). Οι θρησκευόμενοι πολίτες, από την πλευρά τους, διατηρούν τη δυνατότητα προσφυγής στη γλώσσα της θρησκείας, εάν δεν υφίσταται η γνωστική δυνατότητα ή απουσιάζει η βούληση να προσφύγουν σε επιχειρήματα κοσμικού περιεχομένου (Habermas, 2006: 10). Παρ' όλα αυτά, το κοσμικό επιχείρημα διατηρεί την προτεραιότητα στη δημόσια σφαίρα καθώς διατυπώνεται σε μια γλώσσα προσβάσιμη στο σύνολο των πολιτών (Habermas, 2006: 9-10, 11, 14).

Η αξίωση μετάφρασης των θρησκευτικών επιχειρημάτων σε μια ουδέτερη και προσβάσιμη σε όλους και όλες γλώσσα προκύπτει από την ανάγκη εναρμονισμού της δικαιολόγησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους με τις κανονιστικές προϋποθέσεις του δημόσιου λόγου, οι οποίες απαιτούν την προσφυγή σε επιχειρήματα χωρίς μεταφυσικό ή θρησκευτικό υπόβαθρο (Habermas, 2008a: 142). Ο Habermas επικαλείται μια «θεσμική μεταφραστική ρήτρα», η οποία διαμορφώνει ένα ευκρινές και κανονιστικά διακριτό όριο ανάμεσα στην επικράτεια της «ανεπίσημης» δημόσιας σφαίρας, όπως αυτή διαμορφώνεται από τις ανώνυμες διαβουλεύσεις των πολιτών, και την επίσημη και θεσμικά οργανωμένη δημόσια σφαίρα που περιλαμβάνει το κοινοβούλιο, τη δικαστική εξουσία και τις λειτουργίες της δημόσιας διοίκησης (Habermas, 2006: 5-6, 9). Καθίσταται έτσι δυνατή η μετάβαση από την αστάθεια ενός εύθραυστου *modus vivendi* «στη μετακοσμική ισορροπία μεταξύ της κοινής ιδιότητας του πολίτη και της πολιτισμικής διαφοράς» (Habermas, 2008b: 27). Η μετακοσμική αντίληψη της δημόσιας σφαίρας ενσωματώνει τις ηθικές ενοράσεις και τις εκφραστικές δυνατότητες της θρησκείας χωρίς να οδηγεί στον αποχρωματισμό της δημόσιας σφαίρας από την πολυφωνική ιδιαιτερότητά της. Παράλληλα, αποτρέπεται η ουσιώδης μεταβολή της σκοπιάς της αμεροληψίας που χαρακτηρίζει τις μεταμεταφυσικές προϋποθέσεις του δημόσιου

¹¹Ο Habermas αποδέχεται τη θέση του Casanova σύμφωνα με την οποία η λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας δεν οδηγεί υποχρεωτικά στην παρακμή της θρησκείας ή στην απόσυρσή της στην ιδιωτική σφαίρα (Casanova, 1994: 7, 19-39, Habermas, 2008b: 19-20).

λόγου απέναντι στις ιδιαίτερες αξιολογικές στάσεις ή κοσμοθεωρίες (Habermas, 2003: 105, 109 / Habermas, 2006a: 10).

3. ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΤΟΥ TAYLOR ΚΑΙ Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟΝ HABERMAS

3.1. Η κριτική του Taylor στον Habermas

Στον σχετικό διάλογό του με τον Habermas (Taylor, 2011 / Habermas and Taylor, 2011), ο Taylor διατυπώνει τη θέση ότι η απαίτηση μετάφρασης από τη γλώσσα της θρησκείας σε μια υποτιθέμενα ουδέτερη, καθολική γλώσσα παραπέμπει σε μια κανονιστική αξίωση γνωστικά και πρακτικά ανέφικτη. Ο Taylor δεν αρνείται ότι τα θρησκευτικά επιχειρήματα χαρακτηρίζονται συχνά από ανυπέρβλητες διαφορές σε σχέση με τα κοσμικά ηθικά επιχειρήματα. Η διαπίστωση αυτή, ωστόσο, δεν νομιμοποιεί αυτοδικαίως την επιστημική διάκριση ανάμεσα στην (κοσμική) ηθική και το θρησκευτικό επιχείρημα (Habermas and Taylor, 2011: 62). Σύμφωνα με τον Taylor, κάθε κοσμική ή θρησκευτική κοσμοθεωρία θεμελιώνεται πάνω σε έσχατες αξίες και συμπλέει με συγκεκριμένες θεωρήσεις για την οργάνωση της κοινωνίας (Taylor, 2007). Ανάγεται σε διαφορετικές αντιλήψεις σχετικά με τη δυνατότητα της ανθρώπινης ολοκλήρωσης αγγίζοντας την πνευματική διάσταση της ύπαρξης και εκ των πραγμάτων ανθίσταται στη διαδικασία της διυποκειμενικής διαμεσολάβησης (Habermas and Taylor, 2011: 64). Κατά συνέπεια, είναι εκ προοιμίου αδύνατο να αρθρούμε σε μια υποτιθέμενα ουδέτερη στάση γνωστικής αποπλαισίωσης από τις ουσιώδεις αξίες και τα αγαθά που συναρθρώνονται με τον ηθικό και πολιτικό μας προσανατολισμό.

Η απάντηση του Habermas στην κριτική του Taylor καθοδηγείται από τη διαπίστωση ότι τα θρησκευτικά επιχειρήματα παραμένουν κάθε φορά ενσωματωμένα στα ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα που χαρακτηρίζουν την εκάστοτε θρησκευτική κοινότητα. Απεναντίας, τα κοσμικά επιχειρήματα χαρακτηρίζονται από τη δυνατότητα αποπλαισίωσης από τα ιδιαίτερα ιστορικά, κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα εγείροντας μια αξίωση καθολικότητας που υπερβαίνει τα στενά όρια της κοινότητας (Habermas and Taylor, 2011: 61-2, 66). Από την άλλη πλευρά, ο Habermas αναγνωρίζει ότι, παράλληλα με τις θρησκευτικές κοινότητες, υφίστανται κοσμικές κοινότητες οι οποίες έχουν αναπτύξει μια ισχυρή αυτοαντίληψη η οποία διαμορφώνεται με αναφορά σε έναν κοινό αξιακό πυρήνα με χαρακτηριστικά κοσμοθεωρίας εδραιωμένο στην παράδοση. Οι συγκεκριμένες κοσμικές κοινότητες όχι μόνο καθίστανται συχνά ασύμβατες ή έρχονται σε σύγκρουση η μία με την άλλη, αλλά ενίοτε βρίσκονται σε δυσχερέστερη θέση συγκριτικά με τις θρησκευτικές παραδόσεις ως προς τη συνθήκη της προσαρμογής

τους στις νεωτερικές συνθήκες (Habermas, 2008a: 269-270). Το επιχείρημα σχετικά με τις ριζικά διαφορετικές καταβολές του θρησκευτικού επιχειρήματος φαίνεται, λοιπόν, να καταρρέει υπό το βάρος των διαπιστώσεων του ίδιου του Habermas.

Μια δεύτερη δυσκολία ανακύπτει σχετικά με τη δυνατότητα αναστοχαστικής αποπλαισίωσης των θρησκευτικών επιχειρημάτων. Ενάντια στον Rawls, ο Habermas συνηγορεί υπέρ της εγκυρότητας του επιχειρήματος του Wolterstorff, σύμφωνα με το οποίο ο εγκιβωτισμός των πολιτικών πεποιθήσεων στα υπαρξιακά συμφραζόμενα της πίστης καθιστά αδύνατη τη μετάφρασή τους σε μια διαφορετική γνωστική επικράτεια (Habermas, 2006: 8). Εντούτοις, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι αντιφατικό καθώς φαίνεται τελικά να αντιμετωπίζει ως επιστημικά δυνατή την αποπλαισίωση του θρησκευτικού επιχειρήματος από τα συμφραζόμενα της πίστης (Habermas, 2006: 9-10)¹².

Μια τρίτη και εξίσου σημαντική δυσχέρεια εντοπίζεται στη διάκριση ανάμεσα σε θρησκευτικά και κοσμικά επιχειρήματα. Η κύρια θέση του Habermas εδώ είναι ότι, σε αντίθεση με τα κοσμικά περιεκτικά δόγματα τα οποία μπορούν δυνητικά να καταστούν αντικείμενο του διαλόγου, τα θρησκευτικά επιχειρήματα διατηρούν αναλλοίωτο έναν δογματικό πυρήνα που ανθίσταται σε κάθε προσπάθεια καθολίκευσης (Habermas, 2006: 10, 17). Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι οι αναγκαίες για την πολιτική διαδικασία εμπειρίες, ενοράσεις και εκφραστικές δυνατότητες που ενσωματώνουν οι θρησκευτικές παραδόσεις χαρακτηρίζονται σε τελευταία ανάλυση από μια σχέση έντασης με τις μεταμεταφυσικές προϋποθέσεις του δημόσιου λόγου (Casanova, 2013 / Cooke, 2007). Πράγματι, οι ενοράσεις που ενσωματώνει η θρησκεία παραμένουν, τονίζει ο Habermas, οικείες και την ίδια στιγμή απρόσιτες στην ορθολογική σκέψη αδυνατώντας να ενσωματωθούν στις διαβουλεύσεις της δημόσιας σφαίρας στον απόλυτο βαθμό (Habermas, 2008a: 240)¹³.

3.2. Η προβληματική της νομιμοποίησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους

Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον Taylor και τον Habermas αποτυπώνεται ευδιάκριτα στην προβληματική της νομιμοποίησης του νεωτερικού κοσμικού κράτους. Σύμφωνα με τον Habermas, το νεωτερικό κοσμικό κράτος αντλεί τη νομιμοποίησή

¹²Αυτό που αναμένεται από τους θρησκευόμενους πολίτες «είναι η επιστημική ικανότητα να προσεγγίζουν αναστοχαστικά την πίστη τους εκ των έξωθεν και να προβαίνουν στον συσχετισμό της με κοσμικές αντιλήψεις» (Habermas, 2006: 9-10).

¹³Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η «θεσμική μεταφραστική ρήτρα» του Habermas ελάχιστα διαφέρει από τη ρωλσιανή «ρήτρα» καθώς και αυτή απαιτεί να πραγματοποιείται η μετάφραση των θρησκευτικών επιχειρημάτων εντός της δημόσιας σφαίρας (Habermas, 2006: 10). Για μια αναλυτική παρουσίαση των δυσκολιών που αντιμετωπίζει ο Habermas σχετικά με την ενσωμάτωση των θρησκευτικών περιεχομένων στην επικράτεια της μεταμεταφυσικής σκέψης βλ. (Καλτσάς, 2017).

του από την πολιτική και κοινωνική ενσωμάτωση που διαμεσολαμβάνεται από τη μορφή του δικαίου και την αυτοκατανόηση των πολιτών ως ελεύθερων και ίσων αυτονομοθετούμενων προσώπων, όπως αυτή προκύπτει από τις διαβουλεύσεις στη δημόσια σφαίρα (Habermas, 1996). Το κοσμικό κράτος χαρακτηρίζεται από τη στάση της αμεροληψίας απέναντι σε κάθε θρησκευτική ή μεταφυσική κοσμοθεωρία (Habermas, 2008a: 104). Από την άλλη, θα μπορούσε κανείς εύλογα να υποστηρίξει ότι ο Habermas απομακρύνεται καθοριστικά από τον Rawls όταν εξομοιώνει τον όρο μεταμεταφυσικός με τον όρο κοσμικός ή μη-θρησκευτικός χρησιμοποιώντας ουσιαστικά τις έννοιες «ουδετερότητα» και «κοσμικότητα» ως ισοδύναμες (Habermas, 2011: 27 / Habermas, 2008a: 102). Πράγματι, ο Habermas μας υπενθυμίζει ότι ο καντιανής έμπνευσης ρεπουμπλικανισμός που υπερασπίζεται «νοείται ως ένα είδος μη θρησκευτικής και μεταμεταφυσικής δικαιολόγησης των κανονιστικών θεμελίων του δημοκρατικού συνταγματικού κράτους» (Habermas, 2010a: 23).

Σε αντίθεση με τον Habermas, ο Taylor υποστηρίζει τη θέση ότι η ταύτιση της ουδετερότητας του κράτους με τον εξοβελισμό της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα, θέση η οποία έχει επηρεάσει σε σημαντικό βαθμό τη νεώτερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία, έχει συγκεκριμένες ιστορικές καταβολές παραπέμποντας στην ιστορική εμπειρία της εκκοσμίκευσης στη Γαλλία και στις Ηνωμένες Πολιτείες (Taylor, 2011: 49). Αν και αναγνωρίζει τις πρόσφατες προσπάθειες του Habermas να αποδεσμευτεί από την πολεμική στάση της πολιτικής σκέψης απέναντι στη θρησκεία, ο Taylor καταλογίζει στον φιλόσοφο της επικοινωνίας ότι απολυτοποιεί τον διαχωρισμό μεταξύ κοσμικών και θρησκευτικών επιχειρημάτων διότι αντιμετωπίζει τη διάκριση μεταξύ κοσμικού λόγου και θρησκείας ως μια διάκριση επιστημικού χαρακτήρα (Taylor, 2011: 49-50). Σύμφωνα με τον Taylor, ο εν λόγω διαχωρισμός θεμελιώνεται στην ιδέα ότι η καθολική εγκυρότητα του “κοινού ανθρώπινου Λόγου” (*natural reason*) στα ηθικά και πολιτικά ζητήματα είναι αυτονόητη (Taylor, 2011: 58, υποσημείωση 13). Τα συμπεράσματα του κοινού ανθρώπινου Λόγου είναι ορθολογικά, επειδή μπορούν να υποβληθούν στον κριτικό έλεγχο της διυποκειμενικής συνεννόησης. Η προνομιακή προτεραιότητα του κοσμικού λόγου στην ορθολογική επίλυση των ζητημάτων που εγείρουν η ηθική και πολιτική πράξη περιβάλλεται με την αίγλη του κύρους της διυποκειμενικής κατοχύρωσης της αλήθειας. Απεναντίας, το θρησκευτικό επιχείρημα είναι εγγενώς αμφίσημο καθώς βρίσκεται περισταλμένο στο περικλειστο σύμπαν μιας ιδιαίτερης αξιακής και πολιτισμικής κοινότητας που δεν αφήνει κανένα περιθώριο ουσιαστικής διυποκειμενικής συνεννόησης (Taylor, 2011: 53-4). Προκύπτει, λοιπόν, αβίαστα το συμπέρασμα ότι η θρησκεία υστερεί σε ορθολογική αξιοπιστία έναντι της κοσμικής

επιχειρηματολογίας και γι' αυτό αντιμετωπίζεται εκ προοιμίου ως απειλή για τις δημοκρατικές συνθήκες της δημόσιας σφαίρας (Taylor, 2011: 51).

Σύμφωνα με τον Taylor, κάθε επιχείρημα που αγγίζει θεμελιώδη ηθικά ή πολιτικά ζητήματα παραπέμπει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο σε ισχυρές αξιολογήσεις και έσχατες αξίες αδυνατώντας εκ προοιμίου να αποτελέσει αντικείμενο συναίνεσης με διυποκειμενική εγκυρότητα (Taylor, 2011: 54). Στη μεταμεταφυσική θεώρηση του Habermas, ο Taylor αντιπαραθέτει τη ρωσιανή έννοια της «επάλληλης συναίνεσης». Η κοινωνική και πολιτισμική πολυφωνία καθιστά απαγορευτική την αναγωγή των θεμελιακών αρχών του δημοκρατικού κράτους σε μια ενιαία αντίληψη κοινή για όλους τους πολίτες. Η έννοια της «επάλληλης συναίνεσης» αποτυπώνει μια «ασθενή», τρόπον τινά, δέσμευση στις θεμελιώδεις αρχές και στους θεσμικούς διακανονισμούς των νεωτερικών δημοκρατικών κοινωνιών χωρίς να ταυτίζεται με μια ισχυρή κανονιστική δικαιολογητική διαδικασία με καθολική ισχύ, όπως στους Rawls και Habermas (Curtis, 2007: 98-100 / Spohn, 2015: 125-6).

Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό, οι νεωτερικές δημοκρατικές κοινωνίες διαμορφώνονται και λειτουργούν με άξονα την «πολιτική ηθική» που αποκρυσταλλώνουν οι τρεις θεμελιώδεις αρχές της νεωτερικής ηθικής τάξης, τουτέστιν η ελευθερία, η ισότητα και η αλληλεγγύη. Κάθε θρησκευτική ή κοσμική κοινότητα δεσμεύεται σε αυτές με αφετηρία το κοσμοθεωρητικό της υπόβαθρο και τις ιδιαίτερες αξίες της (Taylor, 2011: 34-5).

Σχετικά με αυτό, ο Taylor σημειώνει το εξής:

Προϊόν αυτής της πολυφωνίας και αμοιβαίας ευθραυστοποίησης θα είναι συχνά η υποχώρηση της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα. Αυτό είναι τρόπον τινά αναπόφευκτο και υπό τις παρούσες συνθήκες καλό. Η δικαιοσύνη απαιτεί να διατηρεί η νεώτερη δημοκρατία ίσες αποστάσεις από διαφορετικές θέσεις πίστης... Η συνοχή μας εξαρτάται από μια πολιτική ηθική, τη δημοκρατία και τα ανθρώπινα δικαιώματα, αντλούμενα βασικά από τη Νεωτερική Ηθική Τάξη, την οποία προσυπογράφουν διαφορετικές κοινότητες πίστης και μη πίστης, κάθε μία για τους δικούς της αποκλίνοντες λόγους. Ζούμε σε έναν κόσμο «επάλληλης συναίνεσης», σύμφωνα με την περιγραφή του John Rawls. Κατά έναν άλλον τρόπο, ωστόσο... ο θρησκευτικός λόγος θα αποτελεί σε μεγάλο βαθμό τμήμα της δημόσιας σφαίρας (Taylor, 2015: 802-3)¹⁴.

Κοσμικότητα της δημόσιας σφαίρας δεν σημαίνει για τον Taylor «απουσία σύζευξης με τη θρησκεία» (Taylor, 2015: 301). Η δημόσια σφαίρα είναι «ριζικά κοσμική» όχι επειδή αποτελεί μια αυτόνομη επικράτεια της κοινωνίας που

¹⁴ Μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη.

χαρακτηρίζεται από τον εξοβελισμό της θρησκείας (Taylor, 2015: 297-8). Κοσμική ονομάζουμε τη δημόσια σφαίρα ή την πολιτική ένωση εκείνες που αποκλείουν την αναγωγή της δικαιολόγησης της πολιτικής εξουσίας σε μια μετακοινωνική, υπερβατική εξουσιαστική αρχή, είτε αυτή είναι θρησκευτική είτε κοσμική. Μοναδικό κριτήριο θεμελίωσης της πολιτικής κοινότητας είναι η κοινή, συμπράττουσα δράση των ανθρώπων στον ιστορικό χρόνο (Taylor, 2015: 298). Ως προς αυτό, ο Taylor βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με τον Habermas. Η συνθήκη όμως αυτή δεν συνεπάγεται αυτομάτως τη δυνατότητα της συναίνεσης. Διατηρούμε πάντα τη δυνατότητα να διατυπώνουμε τα πράγματα με όρους στους οποίους αναφέρονται οι άλλοι, αλλά η δυνατότητα αυτή δεν μπορεί να αποτελεί προαπαιτούμενο της ηθικής του πολίτη στις νεωτερικές κοσμικές κοινωνίες. Παραβλέποντας το γεγονός ότι κάθε παρόμοια αξίωση είναι επιστημικά ανέφικτη, η απαίτηση να υιοθετήσουμε στη δημόσια σφαίρα μια ουδέτερη και υποτιθέμενα καθολικά αποδεκτή γλώσσα θα ισοδυναμούσε με μια ανυπόφορη και αθέμιτη επιβολή στην ηθική του πολίτη (Taylor, 2015: 803).

3.3. Η κοσμικότητα του κράτους σύμφωνα με τον Taylor

Στη δογματική αντίληψη που αντιλαμβάνεται το κοσμικό κράτος ως «ανάχωμα στη θρησκεία» (Taylor, 2011: 56), ο Taylor αντιπαραθέτει το «πιο δίκαιο» (Taylor, 2014: 60) «παράδειγμα της πολλαπλότητας» (*the diversity model*). Το παράδειγμα της πολλαπλότητας υπερβαίνει τη διάκριση κοσμικού – θρησκευτικού διατηρώντας ως γενικό θεσμικό και πολιτικό προσανατολισμό την αμερόληπτη μεταχείριση όλων ανεξαιρέτως των θρησκευτικών και μεταφυσικών/φιλοσοφικών κοσμοθεωριών (Taylor, 2014: 59). Σε αντίθεση με την κυρίαρχη αντίληψη περί κοσμικότητας που παραπέμπει στον θεσμικό διακανονισμό μεταξύ κράτους και θρησκείας, το «παράδειγμα της πολλαπλότητας» λειτουργεί με άξονα τη συνθήκη του πλουραλισμού. «Θεωρούμε ότι ο κοσμικισμός (ή *laïcité*) έχει να κάνει με τη σχέση κράτους – θρησκείας, ενώ στην πραγματικότητα έχει να κάνει με την (ορθή) απάντηση του δημοκρατικού κράτους στην πολλαπλότητα (*diversity*)» (Taylor, 2011: 36).

Στο *Laïcité et liberté de conscience* (Maclyre and Taylor, 2010), οι Jocelyn Maclure και Charles Taylor επιχειρηματολογούν ενάντια στην ταύτιση του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους (*laïcité*) με τον θεσμικό διαχωρισμό μεταξύ κράτους και εκκλησίας ή με την αρχή της ουδετεροθρησκείας. Σύμφωνα με τους συγγραφείς, η κοσμικότητα του κράτους κατανοείται ως ένα σύνθετο πλέγμα: α) δημοκρατικών αρχών (ελευθερία της συνείδησης και ισότητα του σεβασμού) και β) θεσμικών λειτουργικών αρχών, όπως ο διαχωρισμός κράτους – εκκλησίας και η

ουδετεροθρησκεία. Οι συγκεκριμένες θεσμικές λειτουργικές αρχές είναι απαραίτητες καθώς επιτελούν έναν ρυθμιστικό ρόλο στην εφαρμογή των δημοκρατικών αρχών σε συνάρτηση με τις ιδιαίτερες ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες (MacLure et Taylor, 2010: 29-30).

Το «αναθεωρητικό ιδεώδες» του παραδείγματος της πολλαπλότητας (Taylor, 2010: 33) δεν παραγνωρίζει την αμοιβαία αυτοτέλεια και αυτονομία των πολιτειακών και θρησκευτικών θεσμών ούτε αρνείται την αρχή της κρατικής ουδετερότητας¹⁵. Αντιμετωπίζει, ωστόσο, την κοσμικότητα του κράτους ως το αποτέλεσμα της ισορροπημένης και όσο το δυνατόν πληρέστερης εφαρμογής των τριών αρχών γύρω από τις οποίες αποκρυσταλλώνεται η νεωτερική δημοκρατική συνθήκη (Taylor, 2011: 41). Δεδομένης της αξιολογικής και πολιτισμικής πολυφωνίας, καμία άλλη εναλλακτική δεν υφίσταται πέραν της αναγνώρισης του εύθραυστου καθεστώτος της «επάλληλης συναίνεσης» (Taylor, 2014: 70).

Ο Taylor αναγνωρίζει ότι η οπισθοδρόμηση των νεωτερικών πλουραλιστικών κοινωνιών σε μια «πολιτική θρησκεία» είναι αδύνατη. Εξίσου αδύνατη είναι, ωστόσο, αντιτείνει ο Taylor, η αναγωγή του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους σε μια αντιθρησκευτική κοσμοθεωρία. Οι πολιτικές και οι νόμοι του δημοκρατικού κράτους αναπόφευκτα θα αντανακλούν, σε κάποιο βαθμό, τις τρέχουσες αντιλήψεις των πολιτών του. Από αυτό δεν συνεπάγεται, όμως, το δικαίωμα του κράτους να επικυρώνει θεσμικά και πολιτικά μια συγκεκριμένη κοσμοθεωρία. Το νεωτερικό κοσμικό κράτος οφείλει να μεριμνά για τη διατήρηση της συλλογικής ταυτότητας ως αναγκαίο όρο της αυτοκυβέρνησης, η οποία αποτελεί μια ιστορική κατάκτηση την οποία οφείλουμε διαρκώς να ανανεώνουμε σε συνάρτηση τόσο με τις τρεις θεμελιώδεις πολιτικές αρχές όσο και με τις ιδιαίτερες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που είναι αναγκαίες για τη συλλογική αυτοκατανόηση του πολιτικού σώματος (Taylor, 2011: 45-6). Η διαδικασία αυτή αποτελεί ένα δυσχερές πολιτικό καθήκον για το νεωτερικό κοσμικό κράτος με συχνά οδυνηρές πολιτισμικές και κοινωνικές συνέπειες. Στην αντίθετη περίπτωση, ωστόσο, υφίσταται ο κίνδυνος περιορισμού της ελευθερίας των μειονοτήτων και η παγίωση της πεποίθησης σε

¹⁵Στον διάλογο του με τον Habermas, ο Taylor ορθά κατά τη γνώμη μου επισημαίνει ότι, αν και αποτελεί αναγκαίο όρο ύπαρξης του νεωτερικού κοσμικού κράτους, η συνθήκη της ουδετερότητας δεν μπορεί να επεκτείνεται στις ανεπίσημες διαβουλεύσεις των πολιτών (Rawls) ή στις διαβουλεύσεις στους κοινοβουλευτικούς θεσμούς (Habermas). Στη λογική του Taylor, «ουδέτερος» δεν σημαίνει «κοσμικός» με την έννοια του αποκλεισμού της θρησκείας (Habermas and Taylor, 2011: 67). Ο Taylor δεν αρνείται ότι «υφίστανται πεδία του κοσμικού κράτους στα οποία η γλώσσα που χρησιμοποιείται οφείλει να παραμένει ουδέτερη» και αναφέρεται στην «επίσημη γλώσσα του κράτους», την οποία ταυτίζει με «τη νομοθεσία, τις διοικητικές πράξεις και τις αποφάσεις των δικαστηρίων» (Taylor, 2011: 50).

αυτές ότι δεν απολαμβάνουν καθεστώς ισοτιμίας στις νεωτερικές κοσμικές κοινωνίες (Taylor, 2011: 48).

4. Η ΜΕΤΑΚΟΣΜΙΚΗ ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ ΣΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΟΥ ΑΓΩΝΙΣΜΟΥ

4.1. Κριτική του κοσμικισμού

Μια παρόμοια κριτική στον κοσμικισμό αναπτύσσεται στην πολιτική θεωρία του William Connolly. Ο Connolly αντιλαμβάνεται τον κοσμικισμό ως ένα εύθραυστο «ιστορικό *modus vivendi*» (Connolly, 1999: 19, 22) το οποίο υπήρξε στην πράξη αποτελεσματικό, αλλά σταδιακά λαμβάνει τη μορφή πολιτικού δόγματος αποκτώντας ταυτόχρονα τα χαρακτηριστικά κοινωνικού κινήματος. Μια ιδιαίτερη ιστορική εμπειρία μετασχηματίζεται έτσι σε αξιωματική πολιτική αναγκαιότητα και μαχητική ιδεολογία απέναντι στα μη-κοσμικά ή θεϊστικά δόγματα (Connolly, 1999: 4-5). Αν και ορθά ο κοσμικισμός αποβλέπει στην αρμονική συμβίωση ασύμβατων περιεκτικών δογμάτων, η επικρατούσα εκδοχή του συνδυάζει στους κόλπους της μια διακριτή μορφή οργάνωσης της δημόσιας σφαίρας με την επιβολή συγκεκριμένων όρων σχετικά με την κατανόηση των επιχειρημάτων στην επικράτειά αυτή, όπως η διχοτόμηση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας (Connolly, 2005: 59 / Connolly, 1999: 20, 23).

Το κύριο μειονέκτημα του κοσμικισμού είναι ότι εξοβελίζει την πίστη στη σφαίρα του ιδιωτικού, παραγνωρίζει σκόπιμα και μεθοδικά τις πολυποίκιλες εκφάνσεις του πνευματικού και πολιτισμικού βίου και καλλιεργεί τις συνθήκες για την ενδυνάμωση του θρησκευτικού φονταμενταλισμού (Connolly, 2011a: 90, 140-1). Παραμένοντας εγκλωβισμένος στη φορμαλιστική ομοιομορφία της κοσμικής δημόσιας σφαίρας, ο κοσμικισμός αγνοεί ευαισθησίες, μορφές έκφρασης, πρακτικές, ηθικές διαισθήσεις των πολιτών και ουσιώδεις πνευματικές και μεταφυσικές εκφάνσεις της βιοτικής δραστηριότητας. Καλλιεργώντας εξουσιαστικές αντιλήψεις της σκέψης, του Λόγου και της ηθικής, ο κοσμικισμός παραμένει παγιδευμένος στη φορμαλιστική αντίληψη της δημόσιας σφαίρας παραγνωρίζοντας τα υπαρξιακά και μεταφυσικά ερωτήματα. Οι σύγχρονες εκδοχές του κοσμικισμού, όπως η μεταμεταφυσική σκέψη του Habermas, ασκούν κριτική στη μεταφυσική διάσταση του καντιανού πρακτικού Λόγου, αλλά τελικά πειθαρχούν στις απαιτήσεις του αντλώντας τη θεωρητική τους δικαίωση από τις καντιανές καταβολές της κοσμικής αντίληψης της δημόσιας σφαίρας (Connolly, 1999: 23, 29, 32).

4.2. Συνθήκη του πλουραλισμού και μετακοσμική δημόσια σφαίρα

Ο Connolly απομακρύνεται ριζικά, όπως και ο Taylor, από τη μεταμεταφυσική αντίληψη της δημόσιας σφαίρας. Η θεώρηση του Connolly χαρακτηρίζεται από την αποσύνδεση της πολιτικής θεωρίας και πράξης από την ιδέα ενός εδραιωμένου οντολογικού σημείου αναφοράς, ενός κοινού ηθικού κώδικα ή ενός υπέρτατου σκοπού. Η ιδέα μιας ενιαίας και αδιαίρετης συλλογικής ταυτότητας δεν είναι πλέον δυνατή στις συνθήκες της ύστερης νεωτερικότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από τις διαιρετικές τομές που επιφέρει στην κοινωνική και πολιτική εμπειρία η ανάδυση μειοψηφικών ταυτοτήτων που θέτουν υπό αμφισβήτηση τις κατεστημένες βεβαιότητες των νεωτερικών κοσμικών κοινωνιών (Connolly, 2011a: 59-60, 84). Ομοίως, η δημοκρατία δεν εξαντλείται στα θεσμικά της χαρακτηριστικά ούτε παραπέμπει στη διυποκειμενική διαμεσολάβηση των επιμέρους ατομικών επιδιώξεων, αλλά οφείλει να συμφιλιωθεί με τη συνθήκη ότι η πολιτική πράξη λαμβάνει χώρα σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από τον πλουραλισμό των ηθικών αξιώσεων και των μεταφυσικών αποτυπώσεων του πραγματικού με διαφορετικές και ασύμβατες θεϊστικές ή κοσμικές καταβολές (Connolly, 2011a: 83-4, 86/ Connolly, 2005: 123 / Connolly, 1999: 38-9). Δημοκρατία σημαίνει ενεργός αμφισβήτηση των «έσχατων σημείων αναφοράς» (Θεός, φυσικό δίκαιο, κοινωνικό συμβόλαιο, συναίνεση κ.ο.κ.) που επιβάλλουν αυθαίρετους περιορισμούς στην εμβέλεια και τους σκοπούς της πολιτικής πράξης (Connolly, 1995: 154).

Ο Connolly ονομάζει τη συνθήκη αυτή «βαθύ πλουραλισμό» (*deep pluralism*) υποδηλώνοντας την αντίθεσή του στον «ρηχό πλουραλισμό» (*shallow pluralism*) των Rawls και Habermas (Connolly, 2011b: 650 / Connolly, 2005: 8). Ο «βαθύς πλουραλισμός» βρίσκεται σε τροχιά σύγκρουσης με την ενοποιητική ενόρμηση από την οποία χαρακτηρίζεται το θεσμικό και πολιτικό πλαίσιο του κοσμικισμού ανάγοντας την ετερογένεια σε συστατικό στοιχείο της δημόσιας σφαίρας (Connolly, 2011b: 653). Πιο αναλυτικά, η αμφισβήτηση του κοσμικισμού από τον Connolly συμπλέει με τη θέση ότι καθιερωμένοι εννοιολογικοί προσδιορισμοί (η χριστιανική ή η καντιανή ηθική, η ιδέα του αδιαίρετου έθνους, ο κοσμικός λόγος, η γενική βούληση, η ορθολογική συναίνεση) ή ιστορικά εδραιωμένοι θεσμικοί διακανονισμοί, όπως ο διαχωρισμός κράτους-εκκλησίας, λειτουργούν με άξονα την ενόρμηση για ενοποίηση με προεξάρχουσα την ιδέα του ενιαίου και αδιαίρετου έθνους-κράτους ως θεμέλιο της δημοκρατίας και της ηθικής (Connolly, 2005: 65 / Connolly, 1999: 113 / Connolly, 1995: 178-9, 189).

Σύμφωνα με τον Connolly, ο «βαθύς πλουραλισμός» εκφράζει ένα καθήκον θεωρητικό και ταυτόχρονα ενσωματώνει μια αδήριτη ηθική αναγκαιότητα. Απαιτεί τη διάνοιξη της θεωρίας στη διαρκώς μεταλλασσόμενη κοινωνική εμπειρία της πολλαπλότητας και παράλληλα μετουσιώνεται σε δεσμευτικό πολιτικό καθήκον

ενσωματώνοντας δύο θεμελιώδεις πολιτικές αρετές (Connolly, 2005: 29, 63 / Connolly, 2008: 324). Η πρώτη είναι αυτή του «αγωνιστικού σεβασμού» (Connolly, 2005: 123). Ο αγωνιστικός σεβασμός προϋποθέτει την ανοχή στη διαφορά, αλλά, σε αντίθεση με την πολιτική αρετή της ανεκτικότητας, μεταθέτει το κέντρο βάρους από την ηγεμονική επιβολή της πλειοψηφικής ταυτότητας στις μειοψηφίες στη φυγόκεντρο δυναμική που αναπτύσσει η τυχαία και αβέβαιη συνύπαρξη στο ίδιο κοινωνικό πεδίο ενός πλήθους περιεκτικών δογμάτων και μειοψηφικών ταυτοτήτων. Ο πλουραλισμός δεν κατανοείται σύμφωνα με το κοινωνιολογικό δεδομένο της πολλαπλότητας (*diversity*), αλλά αποτυπώνει την κίνηση της ίδιας της βιοτικής δραστηριότητας – αυτό που ο Connolly ονομάζει η «πολιτική του γίνεσθαι» (*the politics of becoming*) – η οποία αναστέλλεται από την ηγεμονική επιβολή των κυρίαρχων πλειοψηφικών ταυτοτήτων πάνω στις μειοψηφίες (Connolly, 1995: 93). Κύρια επιδίωξη του παραδείγματος του αγωνισμού είναι εδώ η κριτική αντιπαράθεση με τις παγιωμένες ταυτότητες και τις κατεστημένες συμβάσεις (Connolly, 1995: 178).

Η δεύτερη πολιτική αρετή είναι εκείνη της «κριτικής ανταπόκρισης» (*critical responsiveness*) στην εμπειρία της πολλαπλότητας (Connolly, 2005: 126). Απέναντι στον ορθολογισμό του κοσμικισμού και την ενόρμηση για ενοποίηση που αναπτύσσει το νεωτερικό κράτος, το παράδειγμα του αγωνισμού αντιπαραθέτει ως εναλλακτικό παράδειγμα ένα «κριτικό έθος δέσμευσης» (*a critical ethos of engagement*) με τις μεταφυσικές περιεκτικές θεωρίες στη δημόσια σφαίρα (Connolly, 1999: 155). Το «κριτικό έθος δέσμευσης» αποτελεί ένα ρυθμιστικό ιδεώδες χωρίς να αναφέρεται σε μια μοναδική και αδιαίρετη ηθική πηγή (Connolly, 1999: 94). Όπως και ο Taylor, ο Connolly αντιπαραθέτει στη μεταμεταφυσική δημόσια σφαίρα του Habermas μια δημόσια σφαίρα κατατεμαχισμένη σε διαφορετικά, αλλά ισότιμα κοσμικά ή θείστικά μεταφυσικά περιεκτικά δόγματα (Connolly, 1995: 153).

4.3. Αγωνισμός και μετακοσμική δημόσια σφαίρα

Σύμφωνα με τον Connolly, η συνθήκη του βαθέως πλουραλισμού «ανατρέπει την ανυπόφορη απαίτηση να θέτει κανείς εντός παρενθέσεως την πίστη του όταν συμμετέχει στις πολιτικές διαδικασίες» (Connolly, 2005: 64). Σε σύγκρουση τόσο με τον θρησκευτικό όσο και με τον κοσμικό φονταμενταλισμό (Connolly, 2011a: 11), η μετακοσμική δημόσια σφαίρα διαμορφώνεται με άξονα ένα «μετακοσμικό έθος κριτικής δέσμευσης» (*a post-secular ethos of critical engagement*) μεταξύ διαφορετικών και ασύμβατων μορφών πνευματικότητας (Connolly, 1999: 158)¹⁶.

¹⁶Για τον Connolly, κάθε περιεκτικό δόγμα εκφράζει ταυτόχρονα και μια «πίστη» (*faith*) η οποία διατηρεί ταυτόχρονα έναν γνωστικό και έναν υπαρκτικό χαρακτήρα (Connolly, 2005: 25-6, 47-48). Συνεπώς, κάθε απόπειρα μετάφρασης είναι εκ προοιμίου καταδικασμένη στην αποτυχία στο μέτρο

Σύμφωνα με τον Connolly:

Στη θέση του χαμπερμασιανού ιδεώδους της συναίνεσης... θα μπορούσε κανείς να αντιπαραβάλει εκείνο των διαπραγματεύσιμων, αλλά ηθικά ευαίσθητων διακανονισμών ανάμεσα στους πολίτες, οι οποίοι εκκινούν από αποκλίνουσες και αλληλεπικαλυπτόμενες υποθέσεις την ίδια στιγμή που συνειδητοποιούν από κοινού την αδυναμία επίτευξης συναίνεσης σε διάφορα θεμελιώδη ζητήματα (Connolly, 1999: 35).

Ο Connolly αντιπαραθέτει στη μεταμεταφυσική σκέψη του Habermas ένα μετακοσμικό έθος το οποίο δεν υπακούει στην καντιανή λογική του καθήκοντος, αλλά ενσωματώνει τόσο την αυτεπίγνωση της αδυναμίας καθολίκευσης της πρωτοπρόσωπης σκοπιάς όσο και τον κριτικό έλεγχο του έτερου επιχειρήματος ανεξάρτητα από τις καταβολές του (Connolly, 2005: 123). Ο Connolly επικαλείται μια μετακοσμική, αλλά μη-θεϊστική αντίληψη της δημόσιας σφαίρας η οποία αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της ηθικής και αναγνωρίζει την απαραίτητη συνθήκη της διαφοράς (Connolly, 1999: 54). Το μετακοσμικό έθος που επικαλείται ο Connolly αποδεσμεύεται από τις αξιώσεις της φιλελεύθερης στάσης της ουδετερότητας και υπερβαίνει τη διάκριση ανάμεσα στο θρησκευτικό και το κοσμικό επιδιώκοντας τον μετασχηματισμό του κοσμικισμού σε μία μεταφυσική επιλογή ανάμεσα στις άλλες (Connolly, 1999: 19, 35). Στο θεσμικό επίπεδο, η ενεργός παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα απαιτεί τη διαρκή διαπραγμάτευση των ορίων ανάμεσα στο κράτος και την εκκλησία (Connolly, 1995: 130).

Παρ' όλα αυτά, παραμένει γεγονός ότι η διάκριση ανάμεσα στη θρησκευτική και την κρατική εξουσία αντιμετωπίζεται από τον Connolly ως ένας απαραίτητος θεσμικός διακανονισμός (Connolly, 1999: 19). Άλλωστε, το παράδειγμα του αγωνισμού δεν καθοδηγείται, όπως τονίζει ο Connolly, από την επιθυμία εξάλειψης του κοσμικισμού, αλλά φιλοδοξεί να συγκροτήσει έναν μετα-θεμελιωτικό φιλελευθερισμό, «έναν κριτικό φιλελευθερισμό που διευρύνει και ταυτόχρονα εμβαθύνει την εμβέλεια του κοσμικισμού» (Connolly, 1999: 10). Κατά συνέπεια, η θεώρηση του Connolly δεν απομακρύνεται τόσο ριζικά από την εμπειρία της κοσμικότητας (McLennan, 2010: 11-12).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

που οι πεποιθήσεις μας διατηρούν μια υπαρξιακή ή ακόμη και ενσώματη διάσταση που υπερβαίνει κάθε απόπειρα μετάφρασης σε μια καθολική γλώσσα με διυποκειμενική εγκυρότητα.

Κλείνοντας, θα επιδιώξω μια κριτική ανασύνθεση της προβληματικής και θα υπερασπιστώ κριτικά τη θεώρηση του Habermas. Στο παράδειγμα του αγωνισμού, το πλουραλιστικό μετακοσμικό έθος δεν συγκλίνει στη μονότροπη κατεύθυνση της μετάφρασης από τον θρησκευτικό λόγο στην επικράτεια της μεταμεταφυσικής επιχειρηματολογίας. Απεναντίας, αρθρώνεται στην αναστοχαστική επίγνωση της συνθήκης της πολιτισμικής απροσδιοριστίας, η οποία αρνείται τη στατική θεώρηση του πλουραλισμού και την ουσιοκρατική αντίληψη της ταυτότητας. Παρ' όλα αυτά, το παράδειγμα του αγωνισμού αντιμετωπίζει ως δεδομένη την αναστοχαστική δυναμική και την απελευθερωτική διάσταση του πλουραλισμού αναγνωρίζοντας την ίδια στιγμή ότι η «πολιτική του γίνεσθαι» δεν οδηγεί πάντα στη δημιουργία θετικών πλουραλιστικών συνθηκών και επιθυμητών ταυτοτικών καθορισμών (Connolly, 2005: 121).

Εδώ καθίσταται προφανής ο κίνδυνος διολίσθησης στη σχετικιστική αυθαιρεσία. Ο Connolly υποστηρίζει τη θέση ότι η «πολιτική του γίνεσθαι» δεν εκβάλλει στον σχετικισμό (Connolly, 2005: 41, 48, 65), αλλά πολλαπλές διατυπώσεις του συνηγορούν υπέρ της συγκεκριμένης ανάγνωσης που προτείνω εδώ (Connolly, 1991: 42, 121-2, 125 / Connolly, 1999: 143). Ο «βαθύς πλουραλισμός» συγκεκριμενοποιείται σε πολιτικό αίτημα μέσα από την έκθεση του εαυτού στις εναλλακτικές μορφές ζωής και ταυτότητας από τις οποίες συναπαρτίζεται η δημόσια σφαίρα. Η διαδικασία αυτή λειτουργεί αποτρεπτικά σε κάθε προσπάθεια κατανόησης της ταυτότητας ως αδιαίρετης οντολογικής πραγματικότητας. Εύλογα συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η έκθεση του εαυτού σε ασύμβατες ή ακόμη και ανταγωνιστικές κοσμοθεωρίες και μορφές ζωής δεν εξαρτάται απόλυτα από τις συγκυριακές συνθήκες, αλλά παραπέμπει σε μια διαδικασία μάθησης.

Παρ' όλα αυτά, η καλλιέργεια του μετακοσμικού έθους μετατοπίζεται από τη διυποκειμενική συνεννόηση σε μια σειρά από ηθικές αρετές, όπως η μετριοπάθεια, η γενναιοδωρία ή η ανοχή στο έτερο και στο ασύμππωτο, παραμένοντας δεσμευμένη στη σφαίρα της υποκειμενικής κριτικής εκτίμησης χωρίς κανένα σταθερό σημείο αναφοράς (Connolly, 2005: 40-1)¹⁷. Η μετακοσμική συνθήκη έρχεται σε ρήξη με κάθε θρησκευτική ή κοσμική θεμελίωση, αλλά η απώθηση κάθε κανονιστικής αρχής και η τάση του Connolly να αντιλαμβάνεται τον κοσμικισμό ως συνώνυμο του καντιανισμού και της μονοθεϊστικής ενοποιητικής ενόρμησης (Connolly, 1995: 190) οδηγούν στην αδυναμία εντοπισμού του κριτηρίου εκείνου που θα συνέβαλε αποτελεσματικά στην ενσωμάτωση της διαφοράς. Παράλληλα, λειτουργούν αποτρεπτικά ως προς τη διερεύνηση εναλλακτικών τρόπων

¹⁷Θεωρώ ότι η επίκληση του εύθραυστου χαρακτήρα της κοινωνικής και φυσικής πραγματικότητας δεν αρκεί για να θεμελιώσει επαρκώς μια μη-θεϊστική και ταυτόχρονα μετακοσμική θεώρηση της πολιτικής (Connolly, 1991: 155).

ουσιαστικής κατοχύρωσης των θεσμικών και πολιτικών διακανονισμών που απαιτεί το νεωτερικό κοσμικό κράτος.

Σύμφωνα με τον Connolly, το πλουραλιστικό μετακοσμικό έθος χαρακτηρίζεται από τη μέριμνα για το έτερο και το διαφορετικό χωρίς να αδιαφορεί για τη θεσμική διάσταση του πλουραλισμού, η οποία κατανοείται ως ενεργός παρεμβολή στις πρακτικές τόσο των κοσμικών όσο και των εκκλησιαστικών θεσμών (Connolly, 2011a: 83 / Connolly, 2005: 61 / Connolly, 1999: 152 / Connolly, 1995: 100-1). Από την άλλη, το κέντρο βάρους μετατίθεται συχνά από τη θεσμική κατοχύρωση στην υποκειμενοκεντρική διάσταση της καλλιέργειας πλουραλιστικών αρετών (Connolly, 1999: 152), αν και ο Connolly φαίνεται να αποδέχεται τελικά ότι οι πολιτικές αρετές του πλουραλισμού «πρέπει να εγκιβωτιστούν σε πολυάριθμες θεσμικές πρακτικές προκειμένου να λάβει σάρκα και οστά το θετικό έθος του πλουραλισμού» (Connolly, 2005: 65). Φαίνεται λοιπόν ότι η δυναμική που αναπτύσσει το έθος του πλουραλισμού στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα παραπέμπει σε ένα πολιτικό ιδεώδες που αγνοεί τη διάσταση της θεσμικής διαμεσολάβησης και κατοχύρωσης της διαφοράς.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η θεώρηση του Taylor ανταποκρίνεται στο κοινωνικά και πολιτικά επιτακτικό αίτημα για πολιτική αναγνώριση και θεσμική κατοχύρωση του πλουραλισμού της μειοψηφίας και των τυχαία αναδυόμενων ταυτοτήτων ως διαδικασία κοινωνική και πολιτισμική που επιβάλλει τη διαρκή – και συχνά οδυνηρή ως προς τις πολιτικές και κοινωνικές της συνέπειες – αναδιαμόρφωση της συλλογικής αυτοκατανόησης της πολιτικής κοινότητας. Ο Taylor αντιμετωπίζει το πρόβλημα του σχετικισμού επιλέγοντας την οδό μιας αναθεωρημένης θεωρίας του κοσμικού κράτους, η οποία διαμορφώνεται με άξονα τις τρεις θεμελιώδεις αρχές της νεωτερικής ηθικής τάξης (ισότητα, ελευθερία, αλληλεγγύη). Η δυσκολία που αντιμετωπίζει το εγχείρημα του Taylor είναι ότι, σε αντίθεση με το παράδειγμα του αγωνισμού, η ενσωμάτωση του πλουραλισμού αποσυνδέεται από τις επικοινωνιακές συνθήκες και τα δεοντολογικά προαπαιτούμενα της πολιτικής πράξης και ανάγεται αποκλειστικά στη μέριμνα των κρατικών θεσμών και διακανονισμών.

Στο *Varieties of Religion*, ο Taylor χαρακτηρίζει την εύθραυστη συνύπαρξη μεταξύ των ταυτοτήτων, των προαιρέσεων και των περιεκτικών δογμάτων στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα ως «ημι-αγωνιστική» (Taylor, 2002: 114). Και αλλού υποστηρίζει με έμφαση ότι η συνθήκη του πλουραλισμού στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα δεν αρνείται την κριτική λειτουργία του διαλόγου. Παρόλο που είναι αδύνατο να αποτινάξουμε τις ιδιαίτερες αξίες που καθορίζουν τον ηθικό και πολιτικό μας προσανατολισμό προκειμένου να λάβουμε μια ουδέτερη στάση

αποπλαισίωσης από τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, ο διάλογος συνεπάγεται τον αμοιβαίο έλεγχο των επιχειρημάτων και την ενδεχόμενη ριζική αναθεώρηση των αντιλήψεών μας υπό το φως της κριτικής των άλλων στη δημόσια σφαίρα (Taylor, 2015: 642-3). Παρ' όλα αυτά, ο Taylor δεν προβαίνει σε καμία συστηματική επεξεργασία των δυνατοτήτων που θα άνοιγε για την προβληματική του θρησκευτικού επιχειρήματος στη δημόσια σφαίρα μια θεωρία της διυποκειμενικής συνεννόησης. Αν η μονομέρεια του αγωνιστικού παραδείγματος οφείλεται στην ιδέα ότι η ενσωμάτωση της πλουραλιστικής συνθήκης στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα παραμένει ανεξάρτητη από κάθε *a priori* αρχή αγνοώντας εξίσου τις κανονιστικές και θεσμικές διαστάσεις της μετακοσμικής δημόσιας σφαίρας, το πλουραλιστικό παράδειγμα του Taylor διαμορφώνεται με προτεραιότητα τη θεσμική κατοχύρωση της διαφοράς παραγνωρίζοντας την κρίσιμη διάσταση της διυποκειμενικής αλληλεπίδρασης (Kaltsas, 2019).

Θεωρώ ότι η προσπάθεια του Habermas να υπερβεί τις δυσκολίες της ρωσιανής θεώρησης της δημόσιας σφαίρας κινείται στη σωστή κατεύθυνση. Είναι αλήθεια ότι στο παράδειγμα της επικοινωνίας η προτεραιότητα του κοσμικού έναντι του θρησκευτικού επιχειρήματος θεωρείται αυτονόητη και η οργάνωση της δημόσιας σφαίρας καθορίζεται με γνώμονα την ευόδωση του μεταφραστικού εγχειρήματος από τον λόγο της θρησκείας στην επικράτεια της μεταμεταφυσικής επιχειρηματολογίας. Σε αυτό το πλαίσιο, η θεώρηση του παραδείγματος της διυποκειμενικής κατανόησης παρουσιάζεται ως η πλέον γόνιμη εναλλακτική υπό την προϋπόθεση ότι η διυποκειμενική μεταφραστική διαδικασία διαμορφώνεται με άξονα τον αμοιβαίο έλεγχο τόσο του θρησκευτικού όσο και του κοσμικού επιχειρήματος.

Προσεγγίζοντας κριτικά τη σκέψη του Habermas, είναι χρήσιμο να τονιστεί ότι ο φιλόσοφος της επικοινωνίας αναγνωρίζει συχνά ότι η διχοτόμηση μεταξύ θρησκευτικού και κοσμικού επιχειρήματος δεν είναι αρραγής ούτε δεδομένη υπογραμμίζοντας, χωρίς να αναπτύσσει επαρκώς τη διαίσθηση αυτή, ότι οφείλουμε να διακρίνουμε ανάμεσα σε δυνητικά καθολικεύσιμα κοσμικά επιχειρήματα και σε κοσμικές κοσμοθεωρίες οι οποίες παραμένουν κλειστές σε κάθε αξίωση καθολίκευσης (Habermas, 2008a: 259 / Habermas, 2006: 23, υποσημείωση 45 / Habermas, 2004: 179). Ο Habermas υπογραμμίζει ότι η δικαιολόγηση των κανονιστικών θεμελίων του νεωτερικού κοσμικού κράτους είναι ομολογη (Habermas, 2008a: 112, 262, 308) με αυτό που ο Rawls ονομάζει στον *Πολιτικό φιλελευθερισμό «άρθρωμα»* (Rawls, 2000: 37-8, 185 / Rawls, 1997: 784-5). Η συνθήκη του πλουραλισμού από την οποία χαρακτηρίζονται οι νεωτερικές κοινωνίες δεν συνεπάγεται αυτομάτως ότι κάθε προσπάθεια ανακατασκευής των κανονιστικών

θεμελίων του κοσμικού κράτους οδηγείται σε αδιέξοδο. Η δικαιολόγηση των κανονιστικών και θεσμικών συντεταγμένων της πολιτικής συμβίωσης αίρεται στη στάση της αμεροληψίας όχι επειδή υπερβαίνει τα ιδιαίτερα κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, αλλά επειδή μπορεί να εναρμονιστεί με αυτά στο επίπεδο της πολιτικής πράξης¹⁸. Με άλλα λόγια, είναι από τους ίδιους τους κόλπους των διαβουλεύσεων των πολιτών στη μετακοσμική δημόσια σφαίρα που διαμορφώνεται η συναίνεση στα κανονιστικά θεμέλια του δημοκρατικού κοσμικού κράτους (Habermas, 2006: 20). Η λογική αυτή αναδεικνύει την ίδια στιγμή τα όρια κάθε «αυθιπόστατης» θεώρησης του πολιτικού μεταθέτοντας το βάρος της διαμόρφωσης των συνθηκών της πολιτικής συμβίωσης στην άσκηση της πολιτικής αυτονομίας από τους ίδιους τους πολίτες.

¹⁸Ο Habermas τονίζει ότι ο διαχωρισμός κράτους – εκκλησίας οφείλει να λαμβάνει υπόψη του τις ιδιαίτερες κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες διατηρώντας ωστόσο άθικτο τον πυρήνα της ελευθερίας της συνείδησης και της ελευθερίας του θρησκευέσθαι (Habermas, 2017: 71-2).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Habermas, Jürgen. 2010a, Προπολιτικά θεμέλια του δημοκρατικού κράτους δικαίου, στο Jürgen Habermas και Joseph Ratzinger, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης: Λόγος και θρησκεία*, μτφρ. Ηλ. Τσιριγκάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σσ. 21-43.
- Habermas, Jürgen. 2004, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης/Πίστη και γνώση*, μτφρ. Μ. Τοπάλη, Αθήνα: Scripta.
- Καλτσάς, Σπύρος. 2017, Η μεταμεταφυσική σκέψη απέναντι στην πρόκληση της θρησκείας: Πρακτικός Λόγος, αλληλεγγύη και ο διάλογος της φιλοσοφίας με τη θρησκεία ως καθήκον πολιτικό, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 148, σσ. 77-103,
<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/ekke/article/view/14710/13257>,
προσπέλαση 22 Οκτωβρίου 2019.
- Rawls, John. 2000, *Ο πολιτικός φιλελευθερισμός*, μτφρ. Σ. Μαρκέτος, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Taylor, Charles. 2007, *Πηγές του εαυτού: Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος.
- Taylor, C. 2015, *Μια κοσμική εποχή*, μτφρ. Ξ. Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος.

Ξενόγλωσση

- 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*, <https://www.eurozine.com/post-secularism-a-return-to-the-public-sphere/>, προσπέλαση 9 Δεκεμβρίου 2018.
- Casanova, José. 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2009, The Secular and Secularisms, *Social Research* 76(4), pp. 1049–1066.

- Casanova, José. 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms, in *Rethinking Secularism*, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen, eds., Oxford, NY: Oxford University Press, pp. 54–74.
- Casanova, José. 2013, Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and their Possible Transcendence, in *Habermas and Religion*, Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen, eds., Cambridge: Polity Press, pp. 27-48.
- 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.
- Connolly, William E. and Samuel Chambers. 2008, An Interview with William Connolly: Interview questions from Samuel Chambers, in *William E. Connolly: Democracy, Pluralism, and Political Theory*, Samuel A. Chambers and Terrell Carver, eds., London and New York: Routledge, pp. 321-332.
- Cooke, Maeve. 2007, A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion, *Constellations* 14(2), pp. 224-238.
- Curtis, William M. 2007, Liberals and Pluralists: Charles Taylor vs John Gray, *Contemporary Political Theory* 6, pp. 86-107.
- Ferrara, Alessandro. 2009, The separation of religion and politics in a post-secular society, *Philosophy and Social Criticism* 35(1-2), pp. 77-91.
- 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.
- Habermas, Jürgen. 1996, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press (in association with Blackwell).
- Habermas, Jürgen. 2006a, 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(4), pp. 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*, Jürgen 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*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, eds., 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 Habermas, Charles Taylor, Cornel West: The Power of Religion in the Public Sphere*, pp. 60-69.
- Kaltsas, Spyridon. 2019, Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere, *Religions* 10(8), 460, pp. 1-19, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/8/460>, προσπέλαση 22 Οκτωβρίου 2019.
- 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.
- Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor. 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal: Boréal.
- McLennan, Gregor. 2010, The Postsecular Turn, *Theory, Culture and Society* 27(4), pp. 3-20.
- Rawls, John. 1997. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review* 64, pp. 765-807.
- Rawls, John. [1993] 2005. *Political Liberalism*, expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Scanlon, Thomas. 2003, Rawls on Justification, in *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-167.
- Spohn, Ulrike. 2015, A Difference in Kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on Post-Secularism, *The European Legacy* 20(2), pp. 120–135.
- Taylor, Charles. 2002, *Varieties of Religion Today*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Taylor Charles. 2010, The Meaning of Secularism, *The Hedgehog Review* (12)3, pp. 23-34, https://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor_lo.pdf, προσπέλαση 18 Δεκεμβρίου 2018.
- 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*, pp. 34-59.
- Taylor, Charles. 2014, How to Define Secularism, in *Boundaries of Toleration*, Alfred Stepan and Charles Taylor, eds., NY: 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.
- 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*, Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 67-120.